



A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA DE J. HABERMAS

Inês Lacerda Araújo

Número 25

Colección Veracruz

A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA DE J. HABERMAS

Inês Lacerda Araújo



Depósito Legal:

ISBN:

Depósito Legal:

Ediciones de la Fundació Càtedra Iberoamericana
Cra de Valldemossa, Km 7.5
07122 Palma de Mallorca

© del texto y de la edición: Fundació Càtedra Iberoamericana

SUMÁRIO

I. intRoDUÇÃO	6
Parte I. A Evolução Intelectual	17
1. 1ª etapa. Teoria e prática.	17
2. 2ª Etapa. Reconstruir Marx	22
1. Conceitos básicos	29
2. A sociologia, a ação e os atos de fala.	34
3. Ação estratégica e ação comunicativa	37
4. Sociedade como mundo da vida e sistema	43
1. A integração sistêmica e a integração social.	43
5. A ética do discurso	51
6. A crítica à pós-modernidade	64
1. As falhas de Hegel, Marx e Nietzsche.	65
3. O último obstáculo: Foucault	72
4. A defesa da viabilidade do projeto da modernidade	77
7. O que é pensamento pós-metafísico	82
1. O papel mediador da filosofia e o método reconstrutivo em ciências sociais	82
2. A superação da metafísica.	85
3. A TAC e a guinada pragmática	87
4. Os pressupostos teóricos da TAC no seio da filosofia da linguagem	89
5. A teoria pragmática do significado	91
6. O contextualismo moderado e o papel da filosofia hoje	95
7. Os processos de individuação e de subjetivação	102
8. 4ª etapa. O direito como anteparo ao sistema e seu papel nas democracias	106
1. O direito e a TAC	106
2. Novo quadro da ordem social: o direito como intermediação entre mundo da vida e sistema	112
3. A concepção discursiva do direito.	114
4. O poder comunicativo e a esfera pública política	118
5. A democracia radical	122
9. 5ª etapa. O retorno às questões epistemológicas	127
1. A nova concepção de conhecimento após o giro lingüístico e pragmático	129
1.1.1.1. 2. A relação entre linguagem e realidade	133
2.1.1.1. 4. O conceito discursivo de verdade	140
5. A contribuição da hermenêutica e da filosofia analítica para o giro lingüístico	144
6. Os quatro tipos de racionalidade	148
7. O uso comunicativo, o acordo, o entendimento	151

10. A razão destrancendentalizada	154
<i>III PARTE: CONSIDERAÇÕES FINAIS</i>	158
1. As 12 teses fundamentais do pensamento habermasiano	158
2. As críticas a Habermas	176
<i>O futuro da natureza humana. São Paulo: Martins Fontes, 2004.</i>	185
<i>Referências Bibliográficas</i>	186

I. intRoDUÇÃO

Como é possível haver ordem social? Essa é a questão central para Habermas. A modernidade dispõe de diversas condições para sustentar a ordem social. Entre elas há uma indispensável e promissora: trata-se de um tipo especial de racionalidade, a racionalidade comunicativa, forte o bastante para evitar o colapso social, porém frágil, falível, sem pretensão salvífica, sem pretensão de circunscrever o saber. Mantê-la representa ao mesmo tempo a esperança de que as forças comunicativas não esmoreçam; apostar em seu poder representa a esperança de emancipação para o maior número possível de pessoais, grupos, comunidades. A realização dos potenciais da modernidade, principalmente em termos de ordem social legítima e justa, pode modificar a nossa atual situação (violência, exclusão social, degradação ambiental...).

Habermas, o mais notório filósofo da atualidade, considerado um dos mais influentes e combativos, procura responder às questões, desafios, projetos e contradições de nossa época. Sua obra extensa e marcante tem sido alvo de atenção e polêmica; suas idéias nos campos da filosofia, ciências humanas, política, direito, ética e, principalmente a reflexão sobre nossa época histórica, a modernidade, se tornaram indispensáveis para o pensamento crítico prosseguir sua tarefa construtiva.

Iniciou sua carreira de professor e pesquisador (Departamento de Filosofia em Frankfurt), tendo sido assistente de Adorno no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt Pertence à 2ª geração da Escola de Frankfurt. Nasceu em Düsseldorf, Alemanha, em 1929. Doutorou-se com uma tese sobre Schelling, desenvolveu uma longa e produtiva

carreira. Foi diretor do Instituto Max Planck, aposentou-se da carreira acadêmica em 1994, mas continua produzindo e sendo solicitado a opinar e expor seu pensamento em conferências, entrevistas e artigos. Em 2003 recebeu o Prêmio Príncipe de Astúrias, pelo seu trabalho em ciências sociais, e em 2004, o prêmio Kyoto, pela relevância social, filosófica e política do conjunto de seus escritos. Sua obra mais divulgada é *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*), de 1962, em que propõe a existência de uma esfera pública que faz a mediação entre a sociedade e as estruturas político-econômicas. Nessa esfera atua a opinião pública, de forma livre e reflexiva, cujo papel e influência são muitas vezes decisivos em questões essenciais da sociedade.

1. A análise da nossa época

Em suas reflexões sobre o século XX (o curto século de que fala Hobsbawn, 1914-1989), Habermas passa por diversos temas, entre eles o totalitarismo e o nazismo; sustenta a tese da plena responsabilidade quanto ao nazismo, o qual pode e deve ser imputado à nação alemã, pois havia liberdade para decidir. Os que agiram pró-Hitler eram capazes, inclusive, de justificar normativamente sua opção. Na URSS havia outro totalitarismo, o do comunismo, que não foi capaz de garantir um regime alternativo razoável ao modelo ocidental. Após a II^a Guerra, as democracias foram se estabelecendo na Alemanha, na Itália, no Japão e, mais tarde, na Espanha e em Portugal. Ao menos em tese essas democracias pretendem corresponder aos ideais do Iluminismo. Na esfera das idéias, além dos movimentos artísticos, Habermas destaca a poderosa influência do pensamento de Wittgenstein e Heidegger. Na esfera política, o contexto é o da guerra fria, cujo fim em 1989 revelou os aspectos negativos tanto do capitalismo como do socialismo; houve a descolonização, com seus altos e baixos e a construção do estado de bem-estar social na Europa, com repercussão positiva. Habermas

alerta para os perigos que rondam os sistemas democráticos, a situação atual da União Européia (problema da imigração e migração), e, principalmente, sobre os efeitos da concorrência globalizada. A União Européia federalista realizará "uma ordem cosmopolita sensível às diferenças e socialmente equilibrada?" (2001b, p. 2).

Como lidar com o descompasso entre o mundo desenvolvido e o não desenvolvido? O Estado tem condições de conciliar a dinâmica econômica com a integração social? É possível que ele regulamente os mercados que fogem à ação dos governos nacionais? Estas são questões em aberto, seu encaminhamento depende de vontade política.

Habermas analisa as mudanças sociais e políticas que se iniciaram no século XX. Houve enorme crescimento demográfico; há grandes massas populacionais e também em um público de massas alimentado por redes de informação; outra característica é a de uma mudança estrutural no trabalho, com aumento de produtividade e o surgimento de um 4º setor, que compreende, por exemplo, a alta tecnologia, os serviços de saúde, bancos, administração pública, inovação na pesquisa, uma revolução na educação. Esse processo não é uniforme, mas é veloz. Há cidades que explodem, como São Paulo (cf. 2001b), e até o momento não há conceitos adequados para compreender esse tipo de desenvolvimento. O progresso científico-tecnológico chega a afetar a noção ética que temos de nós com efeitos mais profundos no mundo da vida (ver parte 2, item 4). A tecnologia exige esforços dos leigos e toda uma cultura de especialistas. As distâncias desaparecem, os fluxos culturais aumentam.

A globalização trouxe aumento da pobreza, insegurança, disparidades salariais, dissolução da solidariedade. A adoção de políticas protecionistas causa ainda mais transtornos. A alternativa é o incremento de políticas industriais, a pesquisa em tecnologia, a melhoria na educação; desse modo, o trabalho se torna mais flexível e adaptável às condições locais e à competição global. No âmbito internacional, o fortalecimento de organismos como a União Européia, Nafta, tem se mostrado insuficiente para contornar os problemas da

globalização. Habermas sugere que, ao lado da globalização econômica, exista uma "vontade política mundial" capaz "de garantir uma domesticação das conseqüências sociais secundárias do trânsito comercial globalizado" (2001b, p. 70). Além disso, cabe fortalecer o papel da ONU, das Ongs, sem a ilusão de que esses organismos possam de fato solucionar o problema do desemprego, ou intervir eficazmente em políticas sociais e econômicas. Habermas afirma que as ciências sociais não foram capazes sequer de um "projeto" para regulamentar os interesses exigíveis de todos os participantes, e nem dispõem de recursos para implantar tal projeto. Enquanto isso, os problemas aumentam, cresce a assimetria entre países desenvolvidos que tentam uma reconstrução industrial, e países subdesenvolvidos, é difícil implantar forças políticas independentes, em suma, há uma tensão entre o jogo do poder econômico e a busca de equilíbrio no jogo político mundial.

Apesar do poder imperial norte-americano, ou talvez, por causa dele, contrapõe-se uma crescente consciência de solidariedade mundial das sociedades civis, refletida na esfera pública. A política interna pode atuar junto com a política global, desde que a intenção seja a de colaboração, cooperação e respeito mútuo aos interesses. Talvez se encontrem formas adequadas para levar a bom termo o processo democrático para além do Estado nacional, o que Habermas chama de resposta política ao desafio da "constelação pós-nacional".

O neoliberalismo pós-moderno não pode explicar como os déficits de controle e de legitimação, surgidos em termos nacionais, poderão ser equilibrados em um nível supranacional, sem novas formas de regulamentação, nomeadamente políticas. Uma vez que o poder legítimo é medido em outros critérios que não o sucesso econômico, não se pode substituir a bel-prazer poder político por dinheiro. A análise precedente sugere, antes, a estratégia que combate a adequação sem perspectivas aos imperativos da concorrência por posições organizadas

com base na criação de uma política transnacional de melhoria e conservação das redes globais. [...] Nesse sentido, é interessante não tanto a consistência das fronteiras, mas muito mais a interferência de duas formas coordenadas da ação social – entre as “redes” e os “mundos da vida” (2001b, p. 104-105).

Essa coordenação permite relações de trânsito e troca, a integração funcional concorre com a integração social do mundo da vida, com suas coletividades, formação de identidade, baseadas no entendimento e na troca intersubjetiva de normas e valores, tese central de Habermas, como veremos na parte I. A dinâmica entre as redes e os mundos da vida, tem sofrido processos de abertura e fechamento desde a Idade Média. Com a modernização, o mundo da vida corre o risco de alienar-se, sofrer com patologias sociais, anomalias. No entanto, como não houve esgotamento de suas forças mais notórias -, autoconsciência, autodeterminação e auto-realização -, o mundo da vida pode reorganizar-se. A identidade advinda da tradição, a autonomia, as normas de vida coletivas e sociais, os novos modos de levar adiante projetos pessoais que demandam aprendizagem, tudo isso fortalece o mundo da vida, e suas fronteiras se firmam. A solidariedade alcança um nível mais elevado, uma vez que é mais sensível às diferenças. Com essa abertura, é mais provável que a globalização não prejudique os avanços na autodeterminação democrática. Mesmo com os impasses das políticas de bem-estar social, o mundo da vida não pode ser "monetarizado" pura e simplesmente, sem sérias consequências para o próprio bem-estar social. Assim, o que Habermas propõe é um *equilíbrio entre abertura e fechamento*, inclusive para o caso particular da União Européia. De modo geral, a democracia tem força para evitar o colapso social e a implantação perversa da globalização. O avanço das políticas democráticas para além dos estados nacionais depende de soluções para o problema do desemprego nas sociedades pós-industriais e industriais, e de um equilíbrio tensional entre eficiência do mercado e

a promoção da justiça social (o neoliberalismo prega liberdade contratual, o indivíduo é livre para decidir, mas é preciso levar em conta o interesse recíproco, ou seja, as questões de justiça social), e de encontrar um solo para comunidades políticas formarem uma identidade coletiva, internacional, que legitime uma democracia pós-nacional. Em outras palavras, uma sociedade mundial sem barreiras econômicas será factível se as nações, os países e os governos puderem dispor de instrumentos políticos e institucionais para a formação da vontade e eliminação das disparidades sociais. O resultado seria uma "*global governance*", aprovada pelas populações. Isso depende de condições para que uma consciência cosmopolita venha a desenvolver-se. Por ora não há um projeto para essa "consciência da solidariedade cosmopolita como obrigatória", conclui Habermas (2001b, p. 141).

A cooperação entre mundo da vida e sistema impede que patologias sociais, violência, miséria, provoquem perda de confiança e de solidariedade. A própria sociedade pós-industrial, que produz flexibilização das grandes organizações e do emprego, produz também uma ressonância positiva no mundo da vida, que reage reflexiva e criticamente. São exemplos disso a preocupação ecológica, as tentativas de compensar a globalização dos mercados através de políticas internacionais. Mas sem ilusão, sem utopia. Os mercados reagem aos custos e não às conseqüências sociais. É preciso o fortalecimento das democracias, a formação discursiva da vontade e da opinião. Assim, "a modernidade que *continua* deve *ser continuada* com vontade política e com consciência", enfatiza Habermas (2001b, p. 197).

Os conceitos que norteiam seu pensamento são os de que a aprendizagem e a socialização são fatores imprescindíveis tanto para a ação como para o discurso; com a abordagem pragmático-formal do discurso ele pretende dar conta do conhecimento de um lado (razão teórica) e da ética, moral e do direito, de outro lado (razão prática); a distinção entre verdade, justificação e aplicação, contribui

para a compreensão e a crítica da modernidade; a verdade funda-se na ação e depende de um contexto discursivo; critica o ceticismo ético e o contextualismo radical; confia na capacidade argumentativa, na força do melhor argumento como meio para a emancipação; a racionalidade comunicativa assegura uma razão pós-metafísica, falível, mas de cujo exercício depende a própria vida social.

2. As influências.

Habermas sofreu influência de diversos autores e escolas de pensamento desde os clássicos da filosofia (Aristóteles, Kant, Rousseau, Fichte, Hegel, Marx, Peirce, Dewey, Horkheimer, Adorno, Wittgenstein, Austin), até os grandes teóricos das ciências sociais (Durkheim, Weber, Parsons, H. Mead, Piaget). Quanto às escolas de pensamento, adota e reelabora a Escola de Frankfurt e vai até o pragmatismo norte-americano de Peirce, Dewey e Mead, passando pela filosofia analítica (Frege, Wittgenstein), a escola de Oxford (Austin), a filosofia do direito (Rawls), a ética (Apel, Tugendhat). Habermas acredita que a filosofia não tem mais papel salvífico e fundacionalista, que ela deve receber a colaboração das ciências sociais e dar a elas retorno crítico. A tarefa da filosofia é crítica e construtiva, ela não busca sistemas fechados, nem verdade última, nem as causas primeiras; tampouco se limita em desconstruir. A razão é fonte de critérios e ao mesmo tempo capaz de autocompreensão através de suas próprias ferramentas e recursos. Ela é situada, encarnada na linguagem e nas atividades humanas.

Há dois pensadores no horizonte teórico de Habermas, Kant e Hegel. É preciso trazer Kant até nós, para tal é preciso passar pela chamada "*virada lingüística*" e pela subsequente "*virada pragmática*" (ver parte II, itens 3 e 7). Kant revolucionou a concepção de conhecimento. A faculdade da razão fornece conceitos *a priori*, transcendentais, isto é, sem eles não há representações do mundo empírico; há intuição de objetos dados e representação de objetos

pensados através de conceitos. O entendimento faz sínteses do mundo, com validade objetiva, como mostram as diversas experiências. Os juízos são objetivos, pois os objetos de uma experiência possível são para o sujeito, mas não são criados por ele, são representações do entendimento. O limite do mundo é o limite da experiência, não se pode conhecê-lo em sua totalidade e nem em si mesmo. Assim *Kant critica a metafísica*, e Habermas vê aí o *marco para o pensamento pós-metafísico: a razão é submetida à crítica em todos os seus procedimentos, não há uma fonte transcendente e absoluta para a verdade*. Esses limites da razão garantem sua autonomia e a possibilidade de emancipação. Por isso Habermas considera que Kant inaugura a modernidade; o conhecimento, "fecundado pela experiência", dotado de recursos formais retirados da razão, pode exercer-se, eventualmente ampliar-se, eventualmente emancipar-se. Resta o desafio de vencer o fosso entre teoria e prática, "encaixar" Kant no novo modelo lingüístico-pragmático (ver parte I, itens 3 e 5) que dá novo destino ao conceito de representação, não mais como pura síntese *a priori*. Assim, será Hegel, via Escola de Frankfurt, que "historiciza" a razão e dá ao entendimento funções concretas.

Hegel é criticado em *O Discurso Filosófico da Modernidade* (*Der Philosophische Diskurs der Moderne* - 1985), por absolutizar a história, mas Habermas reconhece sua contribuição para pensar nossa época. É possível a compreensão histórica de nossa época, através das próprias forças históricas, tais como o trabalho, a linguagem, que concretizam idéias, projetos, e, em última análise, a liberdade do espírito.

O formalismo kantiano é superado por Hegel na medida em que o processo dialético da história pode aperfeiçoar a sociedade, as idéias produzidas por ela podem modificar os acontecimentos e é que a vida em sociedade encontre recursos para modos de viver mais igualitários e libertários. Direito e ética são meios legítimos, são realizações humanas e não puras formas imperativas, universais e imutáveis. Habermas desafia Kant através de Hegel. A linguagem, a

comunicação e não mais a razão e o entendimento puros são o modelo para compreender como é possível haver ordem social. A sociabilidade radica na linguagem, na comunicação; chegar ao melhor argumento exclui qualquer tipo de imposição e leva à esperança de que a racionalidade comunicativa como fonte de entendimento e consenso, prevaleça.

A influência da Escola de Frankfurt é marcante, em especial a crítica à razão instrumental, mas Habermas não vê a razão limitada à exploração da natureza, como pensam os frankfurtianos; se o agir fosse tão somente instrumental a sociedade já teria sucumbido. Sem o agir comunicativo não há instituições sociais. A que escola de pensamento pertence, então, Habermas? Ele próprio afirma que professa um *pragmatismo formal*, dentro do modelo pós-metafísico, que supera as filosofias do sujeito. No lugar do mentalismo, há pessoas trocando atos de fala em situação de discurso, com pretensões de validade (verdade, normatividade e sinceridade) que transcendem o contexto, e têm um caráter formal. A sociedade se compõe do *sistema* que pode ser regulamentado e do *mundo da vida*, que é a base onde se erguem as tradições e a própria comunicação.

O conceito de razão comunicativa é original e essencial para compreender Habermas; ele deriva da relação entre pessoas e pode produzir entendimento. A inspiração para este conceito veio da filosofia da linguagem e a sociologia alemã e norte-americana; a linguagem não se restringe à semântica, com em Frege, pois sentenças são usadas por falantes que se posicionam quanto ao valor de verdade; o pragmatismo de Peirce, com sua noção de interpretante do signo, e a teoria de Austin dos atos de fala, são também fontes para a principal teoria de Habermas, *a teoria da ação comunicativa (TAC)*.

Quanto à sociedade, Habermas utiliza o conceito de sistema social de Durkheim, o de interação e comunicação como base para a sociedade de H. Mead, o de racionalização dos sistemas sociais e políticos, de M. Weber e, finalmente, o conceito de estrutura social de T. Parsons. Ele não foge ao debate com os contemporâneos, como

com Foucault (na Universidade de Berkeley, em 1983), com Rorty (ver capítulo 9), e com Sloterdijk, acerca das questões bioéticas (em *O futuro da natureza humana*, acusa-o de praticar uma “eugenia liberal”).

Habermas não pretende construir um sistema filosófico fechado. Pelo contrário, ele enriquece e muitas vezes muda seu pensamento, em função de temas e de críticas são geral acolhidas com humildade. Outra característica é a quantidade de autores e obras consultadas que ele explica, comenta, discute, para corroborar ou contrapor às suas próprias idéias; as páginas e páginas de bibliografia evidenciam uma impressionante erudição em filosofia e em ciências sociais. Em seu estilo pesado, analisa as diversas contribuições em cada área que ele estuda (filosofia da linguagem, sociologia, ética, psicologia, direito, epistemologia) para só então construir seu próprio edifício teórico. Nas últimas obras, com pleno domínio de seus conceitos, as idéias e a escrita fluem melhor. A cada obra ele repete explicações, retoma suas idéias principais. O estilo é denso, o texto habermasiano é complexo, o vocabulário usado é o do especialista, sem concessões para o leitor.

Quando responde às críticas, o faz com seriedade, a ponto de modificar noções; ele não se coloca num pedestal, e sim na posição de um intelectual/pesquisador que participa com interesse nos processos sociais e políticos de nossa época. Abertura, crítica, renovação, consciência de nosso falibilismo, da fragilidade e, ao mesmo tempo da força do discurso, da comunicação e de um novo papel para a filosofia, não mais salvífico -, essas são as marcas do filósofo. A busca do melhor argumento, a esperança de que ele não desapareça, é o nicho de seu pensamento.

Na parte I serão abordadas as teses, noções e conceitos essenciais de Habermas, através da análise de suas obras mais significativas, que mostram sua evolução intelectual. O objetivo é familiarizar o público não só da academia, mas também o leitor interessado nas idéias de um dos mais produtivos intelectuais da atualidade, cuja temática é variada

e enciclopédica: modernidade, história, epistemologia, sujeito, ação, linguagem, discurso, verdade, legitimidade, ética, direito, função da filosofia. É possível distinguir cinco etapas nessa evolução: 1^a.: a etapa frankfurtiana; 2^a.: a transição para o paradigma da comunicação, em que critica o marxismo; 3^a.: a fase em que prevalece a teoria da ação comunicativa e a ética do discurso; 4^a.: a introdução de suas considerações sobre direito e democracia considerados recursos do poder comunicativo; 5^a.: na fase atual, Habermas retorna à questão epistemológica da 1^a etapa, com uma concepção de razão "destranscendentalizada".

Na parte II resumimos a trajetória acima em dez teses que comprovam a força e a originalidade de Habermas (capítulo 1); concluímos com um apanhado das críticas que são feitas a ele, e as possíveis respostas (capítulo 2).

Parte I. A Evolução Intelectual

1. 1ª etapa. Teoria e prática.

Na fase frankfurtiana, Habermas analisa a relação entre teoria e prática através da crítica da razão instrumentalizada, que reveste todo conhecimento com algum tipo de interesse. Mostra que além do interesse técnico, há o interesse hermenêutico, comunicativo, e o interesse de emancipação. Em 1950, o Instituto de Pesquisa Social reorganiza-se na Alemanha, e Habermas colabora intensamente com Horkheimer, principalmente no fim da década. O problema central é a relação entre ciência, técnica e a sociedade industrializada. Sua tese de doutoramento (*Evolução Estrutural da Esfera Pública* - 1962), prenuncia os temas que o ocuparão durante os anos sessenta. A crítica ao neopositivismo e a Popper baseia-se em um pressuposto frankfurtiano, de que há uma relação entre teoria e prática, portanto, ciência e técnica jamais se desvencilham do contexto social e político, dos interesses econômicos. Em *Teoria Analítica da Ciência e Dialética* (*Analytische Wissenschaftslehre und Dialektik* - 1974), Habermas comenta que a ciência social calcada no modelo empírico-analítico impede a construção de teorias aplicáveis à realidade social. Enquanto a filosofia analítica postula a unidade de métodos, a dialética critica a pretensão a um conhecimento nos moldes das ciências naturais para a sociedade. A pesquisa social inclui o próprio cientista, observações e experiências devem levar em conta a totalidade do movimento social e histórico, seus conceitos precisam adequar-se à diversidade da ação social. Enquanto a prova, o teste e o cálculo forem os parâmetros, a ciência social crítica fica prejudicada; o resultado é uma sociedade inteiramente administrada, na qual as técnicas sociais servem à planificação científica. Os positivistas divorciam fato de valor, restringem o conhecimento a uma questão empírica e os efeitos sociais e políticos da ciência natural.

Os frankfurtianos, em contrapartida, radicalizam a crítica à ciência e à técnica, mostrando que, historicamente, a experimentação está vinculada ao interesse crescente da física em explorar a natureza pela técnica. A ciência natural se desenvolveu em função das exigências do capitalismo, que vê a natureza como domínio a ser explorado. O conhecimento ajusta-se aos padrões técnicos que fomentam a produção, esta, por sua vez, ajusta-se ao mercado. O objeto passa a ser tratado como algo em si, coisificado, mensurável. Os produtos ficam despidos de qualquer referência a valores vitais e sociais. Assim, há *interesses determinando o conhecimento*, que se coordena com o interesse em explorar a natureza e o trabalho, transformando as forças sociais e pessoais em forças produtivas.

Em *Conhecimento e Interesse (Erkenntnis und Interesse - 1968)*, ele analisa o papel das ciências históricas, hermenêuticas, cuja função é crítica, e cujo interesse é emancipatório. A própria experiência, ao organizar os fatos, se vincula à *ação instrumental*, que é concreta, funcional. As ciências hermenêuticas levam à *compreensão do sentido*. Para interpretar aplicam-se critérios retirados do contexto histórico. O sentido daí extraído filtra a objetivação. Esse tipo de conhecimento é orientado por decisões e por intenções tomadas *intersubjetivamente*, o que demanda a produção de consenso acerca da situação social. Para conhecer a sociedade é preciso levar em conta as relações normativas e os processos reflexivos a fim de mudar os rumos da sociedade.

A ciência social crítica não pretende vencer obstáculos epistemológicos; o conhecimento da sociedade é guiado por interesses, o que não significa dispensar procedimentos metodológicos. Eliminar a ideologia não garante a objetividade da teoria, pelo contrário, conduz a um uso político/ideológico da pretensa ciência objetiva e neutra. Habermas descarta esse cientificismo e também a concepção positivista de ciência, calcada exclusivamente na razão técnica. Neutralizar a teoria é o mesmo que torná-la pura contemplação.

Os processos de adaptação e de socialização levam Habermas ao importante conceito da *relação* entre *trabalho* e *interação*. Pelo trabalho gera-se produção técnica, informação; pela linguagem se interpretam os acontecimentos, pode-se orientar a ação e desmascarar as relações de dominação. Essas noções são o gérmen da *teoria da ação comunicativa* (TAC). Há três fatores interagindo: o trabalho para dominar a natureza, as formas de vida de uma cultura transmitidas pela linguagem coloquial; e a formação da identidade (processo de socialização). Não há conhecimento de si, da pessoa, fora desse processo de adaptação e reprodução da vida, realizada pelo "contexto comunicativo". Inclusive a *emancipação* só pode se dar nesses contextos da estrutura lingüística. Comunicação, emancipação, identidade do eu em termos de reciprocidade e consenso, são noções embrionárias da TAC.

Em *Técnica e Ciência enquanto "Ideologia"* (*Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* - 1968), Habermas discute o modo como Marcuse vê a ciência e a técnica. Ao servirem como instrumento conceptual de controle eficaz da natureza, elas acabaram por dominar inclusive o homem. A tecnologia racionaliza o processo produtivo o que impede a autonomia. O capitalismo tardio leva a técnica a penetrar na vida social e política, legitimando um tipo de racionalidade dominadora, através da linguagem neutra e técnica da ciência. Habermas considera, porém, ao contrário de Marcuse, que nem a ciência e nem a técnica podem ser modificados para levar a uma revolução social. Quer dizer, enquanto o trabalho for movido pela racionalidade técnica, a atitude nova, "fraterna" como quer Marcuse, não pode nascer de condições *técnicas*. Há outro tipo de racionalidade além da racionalidade técnica.

Partirei da distinção fundamental entre *trabalho* e *interação*. Entendo por "trabalho", ou *agir-racional-com-respeito-a-fins*, seja o agir instrumental, seja a escolha racional, seja a combinação dos dois. O agir instrumental

rege-se por *regras técnicas* baseadas no saber empírico [...] Mas enquanto o agir instrumental organiza os meios adequados ou inadequados segundo os critérios de um controle eficaz da realidade, o agir estratégico só depende de uma avaliação correta das possíveis alternativas do comportamento [...] Por outro lado, entendo por *agir comunicativo* uma interação mediatizada simbolicamente. Ela se rege por normas que valem obrigatoriamente, que definem expectativas de comportamento recíprocas e que precisam ser compreendidas e reconhecidas por pelo menos dois sujeitos agentes (1980b, p. 320-321).

Perseguir objetivos corresponde à *racionalidade teleológica* (*Zweckrationalität*). Ela não pode produzir emancipação, diferentemente do. As regras técnicas e estratégicas "derivam da validade de proposições empíricas verdadeiras ou analiticamente corretas, a vigência das normas sociais é fundamentada exclusivamente na intersubjetividade de um entendimento acerca das intenções, e é assegurada pelo reconhecimento universal das obrigações", explica Habermas (1980b, p. 321). Aqui ele esboça a distinção entre ação instrumental, ação estratégica e ação comunicativa, que será o fulcro da TAC.

As forças produtivas, que sempre existiram na história, na modernidade passam a ser responsáveis pela substituição da imagem mítica, religiosa, metafísica do mundo, por uma *racionalidade estratégica*, de meio/fins, que *se opõe* à *racionalidade comunicativa*. Essa diferenciação representa o *corte entre as sociedades tradicionais e a modernidade*. Essa é outra de suas teses fundamentais, a da diferenciação progressiva dos aspectos que compõem a sociedade. O capitalismo, com as novas formas do trabalho e devido a sua institucionalização, passa a legitimar a dominação pela ideologia da racionalidade que visa o sucesso, ou seja, a intervenção produtiva na natureza. A legitimação se faz pela ética do trabalho, pelo direito racional e pela crítica científica. É aí que *nasce a ideologia*, a ciência

toma o lugar da imagem mítica do mundo e assume uma tarefa aparentemente estranha a ela, justificar e legitimar tanto a intervenção técnica na natureza como a ação humana.

O papel da ciência para o avanço da tecnologia foi importante, mas seu papel para a instauração da ideologia foi determinante. No capitalismo avançado cresce o papel do Estado e a produção depende cada vez mais da ciência. Por isso não é a infra-estrutura que determina a superestrutura (Estado), como pensara Marx. A crítica da economia política não pode mais ser feita pela revolução da massa trabalhadora, explica Habermas; os trabalhadores foram despolitizados pelo Estado do qual recebem compensações suficientes para apagar a consciência crítica. No capitalismo tardio a *ciência e a técnica é que servirão como ideologia*.

A ciência, cada vez mais a serviço da técnica, torna o capital dependente de ambas e não mais unicamente do trabalho. Se nas sociedades tradicionais trabalho e interação tinham funções específicas no capitalismo tecnológico essas funções se sobrepõem. O próprio sistema social acaba determinado pela lógica do progresso técnico-científico, e a política é reduzida a funções práticas, administrativas (tecnocracia), e a interação simbólica é substituída pela ciência e pela técnica. A massa despolitizada "adota" o modelo tecnicista, que passa a legitimar as ações. O interesse político visa apenas o funcionamento dos sistemas, o que restringe o agir comunicativo e reforça o agir-racional-com-respeito-a-fins. Normas interiorizadas e valores que deveriam mobilizar a ação social e política ficam em segundo plano, pois as sociedades industrializadas exigem comportamentos adaptados.

Trata-se da "força ideológica da consciência tecnocrática" (1980, p. 333), característica do capital tardio, afirma Habermas e não da força ideológica da luta de classes.

A atuação específica dessa ideologia é a de subtrair a autocompreensão da sociedade tanto do sistema de referência do agir comunicativo como dos conceitos de

interação simbolicamente mediatizados, substituindo-a por um modelo científico. [...] Entra no lugar de uma autocompreensão culturalmente determinada de um mundo do viver social, a autocoisificação do homem sob as categorias do agir-racional-com-respito-a-fins e do comportamento adepatativo (1980b, p. 331-332).

Os conflitos não resultam exclusivamente da exploração do trabalho. Por isso o conflito não se dá entre classes. Assim, o crescimento das forças produtivas não provoca revolução. No capitalismo tardio a força produtiva não produz a opressão que houve no capitalismo exploratório; este reprimia todo e qualquer interesse emancipatório. Em contraste, com a nova ideologia da ciência e da técnica, a opressão é suavizada: há mais tempo livre, menos esforço físico por conta da máquina. O homem é analisado em termos de seu comportamento, elimina-se a diferença entre a *práxis* e a técnica. O interesse restrito à racionalidade técnica (manipulação operatória) invade a comunicação, as normas, a *práxis*. Essas considerações levam Habermas a propor a reconstrução do materialismo histórico marxista.

2. 2ª Etapa. Reconstruir Marx

No início dos anos 70, Habermas usa a sociologia de Weber e de Mead, e a psicologia (Piaget) para reconstruir materialismo histórico. Há dois fatores predominantes em toda sociedade, o trabalho e a interação. O paradigma marxista da produção vê apenas o lado do trabalho; ora, há também integração social. Ao paradigma da produção, é preciso acrescentar o paradigma da interação social levada a cabo por sujeitos em sua ação integradora, fruto da evolução social e individual, através da aprendizagem, da socialização.

Marx analisa a relação entre forças produtivas e relações de produção. Habermas propõe substituí-las por "trabalho" e "interação" para dar conta do capitalismo tardio em um novo quadro teórico que

explica melhor a história da evolução social e cultural da humanidade: a *interação* se insere num quadro institucional, e o trabalho intervém na natureza e produz bens pela *ação instrumental*. Habermas se distancia dos frankfurtianos que vêem apenas a razão instrumental, o que limita a crítica à negação do sistema. O marxismo também vê apenas um lado na história, o do trabalho do qual decorre a *práxis* capaz produzir a revolução na sociedade de classes. Mas para Habermas a evolução social e cultural *não* se restringe às relações de trabalho e às forças de produção. Há na sociedade interrelações mediadas por símbolos, que permitem aprender, socializar-se, agir de acordo com normas e valores.

Assim é que nas tribos primitivas a intervenção na natureza era feita por rituais ligados à interação social. Na fase sedentária (agrícola e pastoril), a interação comunicativa passa a distinguir-se do trabalho, o que somente se completou nas sociedades mais avançadas, com organizações culturais e sociais independentes das formas técnicas de produção.

Na modernidade, essa distinção entre trabalho e interação começa a atenuar-se com a racionalização e a tecnicização das relações sociais. O progresso da ciência e da técnica dilui as legitimações tradicionais, e acentua a diferença entre trabalho e interação.

A crítica de Marx à ideologia burguesa retrata a evolução das forças produtivas e das relações institucionais coisificadas pelo capitalismo. Quando a classe explorada tomar consciência desta situação, segundo Marx, a miséria humana será superada. Habermas, em contrapartida, mostra que houve um crescente controle das instituições e das interações pela tecnocracia (sociedade administrada, planejada, burocratizada, tanto no Leste como no Ocidente). Devido ao avanço da racionalização do agir-com-respeito-a-fins no quadro das instituições responsáveis pela interação social, a própria racionalização técnica fica *impossibilitada* de fornecer as condições necessárias à emancipação. Esta só pode vir da "descompressão no domínio comunicativo", explica Habermas (1980b, p. 341). Ou seja,

modificar o aparato sócio-econômico *não* leva à emancipação (ou revolução de classes). O interesse emancipatório não decorre da produção e sim da discussão pública, prática sobre como reconstruir a sociedade através de meios institucionais, culturais, sociais e pessoais. Para tal é preciso "descomprimir" as forças comunicativas. Na fase inicial de sua obra, que chamamos de etapa frankfurtiana, Habermas considerava que destruir a ideologia de legitimação do capitalismo tardio e ganhar terreno sobre o domínio público despolitizado bastava para fazer a crítica da sociedade. Em 68, os movimentos estudantis estavam no auge. O capitalismo avançado produziu modificações que estão na raiz desses movimentos, como a profissionalização e especialização do trabalho, a ética da concorrência no desempenho, a coisificação da vida social, a pressão para sobreviver, a anulação da sensibilidade estética.

Em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* (*Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* - 1976), Habermas leva em conta o capitalismo tardio, introduz a noção de evolução da aprendizagem inspirada na psicologia genética de Piaget para redimensionar o historicismo marxista. O desenvolvimento das estruturas normativas cria novas formas de integração social, surgem novas forças produtivas, com um aumento na complexidade social. As estruturas normativas decorrem de mecanismos de aprendizagem. Já nos povos primitivos as imagens de mundo provêm dessa capacidade individual de aprendizagem, que só é possível se houver interação entre indivíduo e sociedade.

Marx afirma que a mudança na integração social é uma função da revolução no e do sistema econômico.

Saber se essa mudança é efetivamente possível [...] e *como* ela é possível do ponto de vista de uma lógica do desenvolvimento, não é algo que possa ser formulado com base nos problemas sistêmicos; trata-se, antes, da questão do acesso a um novo nível de aprendizagem. [...]

Se tento agora compreender os processos evolutivos da aprendizagem com a ajuda do conceito de “corporificação institucional das estruturas de racionalidade”, não se trata mais de tornar obrigatórios os *conteúdos* das orientações, mas sim de abrir possibilidades estruturais de racionalização do agir (1990a, p. 36-37).

O trabalho social é responsável pelo agir instrumental, essencial para a sobrevivência; mas ele *não basta*. As relações familiares surgem a partir da nova estrutura do trabalho social na qual cabe aos a caça, e às mulheres a coleta e os cuidados com os filhos. Esses papéis sociais demandam o reconhecimento intersubjetivo de expectativas de comportamento que passa a estar sujeito a normas e é acompanhado e/ou controlado por sanções. Ora, *nada disto se faz sem linguagem*. Habermas resume: "trabalho e interação são anteriores ao homem e à sociedade" (1990a, p. 118), quer dizer, são condição para a evolução de um e de outra.

Para Marx a cada modo de produção, correspondem forças de produção (força de trabalho, saber técnico que incrementa a produção, saber que organiza as formas de divisão do trabalho, a organização e a qualificação da força de trabalho) e formas de relação de produção (instituições e mecanismos sociais que regulam o modo pelo qual as forças de produção se unem aos modos de produção). Habermas entende que essa concepção de produção e de reprodução da vida é unilinear, necessária, ininterrupta e ascendente; é como se a história fosse um *macrossujeito* que evolui em função dos conflitos econômicos. Ora, as mudanças se dão na sociedade através da ação de sujeitos que nela estão integrados. No lugar da proposta dialética de Marx de estruturas que sofrem um processo de ultrapassagem qualitativa, Habermas propõe estruturas mais abrangentes, de complexidade crescente, que modificam a sociedade, os indivíduos, as identidades do eu e dos grupos.

O que não significa ignorar o papel crucial do capitalismo; nele as relações de produção se servem ainda do sistema educacional e científico, especialmente nas sociedades pós-industriais. A tecnologia pode aumentar a produção (produtividade). Mas as novas formas de integração social, como a substituição do sistema de parentesco pelas formas de organização do Estado, requerem um saber prático-moral e não aquele saber técnico que é fruto do agir instrumental e estratégico.

Em suma, o desenvolvimento e a exploração das forças produtivas abrem caminho para novas formas de organização do trabalho, como a divisão do trabalho nas sociedades industrializadas, mas esse não é o fator único, nem determinante. A humanidade aprende em duas dimensões, a do saber técnico e a da consciência prático-moral. Habermas diz que "as regras do agir comunicativo desenvolvem-se, certamente, em relação a mudanças no âmbito do agir instrumental e estratégico; mas ao fazê-lo, seguem uma *lógica própria*" (1990a, p. 128). A análise marxista que vê a história como resultando dos diferentes modos de produção (primitivo, asiático, antigo, feudal, capitalista), é simplificadora. Essa ordem não se dá do mesmo modo em diferentes civilizações. Esses modos nem sempre se dão um a cada vez, há situações de transição, e não um simples ordenamento sucessivo. Além disso, certas imagens de mundo não têm relação com os modos de produção (caso da mudança de imagens mitológicas para éticas e cosmológicas, como na China e na Grécia).

O que Marx não levou em conta foram formas sócio-culturais de vida que surgiram com a *intersubjetividade lingüística*. O desenvolvimento do conhecimento e da interação se deu no espaço lógico de formação de estruturas. A análise do capitalismo é essencial para entender as mudanças estruturais, mas a superestrutura não é determinada pela infraestrutura, como propusera Marx. A superestrutura forma-se por meio de aprendizado, que tem sua lógica própria. Para explicá-la Habermas recorre a Piaget. A capacidade para falar e agir advém de processos de amadurecimento das estruturas de aprendizagem que permite lidar com a natureza e que, na sociedade;

corresponde às estruturas simbólicas de uma cultura; estas produzem adaptação e controle dos impulsos. A socialização e a formação da identidade pessoal têm função de integração social.

Assim se formam a compreensão e o pensamento, pela interiorização de regras do domínio simbólico. Kohlberg mostra que há também evolução dos níveis de consciência moral. No nível *pré-convencional*, a punição e a obediência se devem a um poder superior que confere responsabilidade objetiva à ação. Os valores são contabilizados com relação à satisfação de necessidades individuais (hedonismo instrumental). No nível *convencional*, o jovem quer receber aprovação, pretende agradar. A autoridade, a lei e a ordem têm papéis determinantes, a ação limita-se a cumprir o que a autoridade estabelece.

O nível em que a modernidade se encontra é o *pós-convencional*, a orientação é contratual, os conflitos são regrados por leis, o direito define o que é justo e os padrões são aceitos após exame de todos. A ética é orientada por princípios universais de reciprocidade e igualdade acolhidos autonomamente, compreensíveis, criticáveis e consistentes. Habermas considera essa evolução na individualização, no aprendizado moral, na socialização, como sendo *estruturas do agir comunicativo*.

Para a criança [...] o setor relevante para a ação de seu universo simbólico compõe-se inicialmente de expectativas de comportamento e de ações singulares, bem como de conseqüências, que pode ser entendidas como gratificações ou sanções. Tão logo a criança aprende a interpretar papéis sociais [...] ela pode entender as ações como realização de expectativas de comportamento generalizadas. Quando finalmente, o jovem aprende a questionar a validade de normas de ação e de papéis sociais, o setor de seu universo volta a se ampliar: emergem agora princípios segundo os quais podem ser julgadas as normas [...] Esse modo de tratar as

pretensões de validade hipotética [...] exige a elevação a discursos nos quais as questões práticas podem ser esclarecidas de modo argumentativo (HABERMAS, 1990a, p. 59).

Esse processo é histórico, evolutivo, cultural. A humanidade (desenvolvimento filogenético) e a criança (desenvolvimento ontogenético) passam por uma fase simbiótica, de relação estrita com o meio ambiente, e mais tarde conseguem ingressar no universo simbólico; a identidade natural da criança se transforma em identidade social, ela ganha um papel social e aptidão para julgar de acordo com princípios.

Esse processo é acompanhado pelo desenvolvimento de capacidades psicológicas (cognitivas, emocionais) imprescindíveis para a interação. *Apenas no nível mais elevado, correspondente ao nível pós-convencional de Kohlberg, e ao nível do pensamento formal-operacional de Piaget, a interação se dá pelo agir comunicativo e pelo discurso guiado por princípios.* Entram os fatores da motivação, imputabilidade (compreensão e aplicação de normas), distinção entre autonomia e heteronomia. A autonomia, a capacidade de abstração, a formação da identidade como pessoa com sua própria biografia, que interage de acordo com princípios, só de dão em função do aprendizado evolutivo, quando a criança é introduzida nas estruturas do agir comunicativo. Sua autonomia e integridade, competência moral e capacidade de interagir caminham juntas; assim a pessoa poderá "manter solidamente - mesmo sob *stress* - as estruturas do agir cotidiano na regulamentação consensual de conflitos de ação" (HABERMAS, 1990a, p. 70).

Nesse “ambiente vital” (que mais tarde Habermas chamará de “mundo da vida”) há três níveis de comunicação: a interação mediada por símbolos entre falante (F) e ouvinte (O); o conteúdo proposicional do discurso difere conforme se trata de uma ação ou de uma fala; no discurso argumentativo, F e O expõem pretensões de validade

justificáveis. Cada forma de integração social requer um novo processo evolutivo de aprendizagem, que vai desde o neolítico (trocas com o meio, o poder sobre a natureza é precário), passando pelas grandes civilizações (ordenamento político, o direito é precário, a autoridade no poder é o árbitro das questões sociais e pessoais), até chegar à época moderna. Na modernidade a ação moral é pós-convencional, o agir estratégico organiza-se de forma universal na empresa capitalista, o direito burguês afirma-se independentemente do poder político, legalidade e moralidade se separam, a moral privada guia-se por princípios do direito formal, geral e racionalizado, e isto geralmente se dá nos quadros institucionais de democracias formais.

Às mudanças em complexidade nos princípios das organizações, correspondem graus de evolução social. As forças produtivas se desenvolvem em conexão com a evolução e a maturação das formas de integração social, o que permite haver progresso tanto no conhecimento objetivante como na consciência prático-moral. Esses pressupostos são desenvolvidos e consolidados nas obras da década de 80, 3ª etapa de sua obra.

3. 3ª Etapa. A teoria da ação comunicativa

1. Conceitos básicos

A teoria da ação comunicativa (TAC) é desenvolvida em *Teoria do Agir Comunicativo*, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, *Discurso Filosófico da Modernidade* e *Pensamento Pós-Metafísico*. O ponto central é o paradigma da comunicação, da intersubjetividade, da ação comunicativa, contraposta à ação estratégica. Ambas

constituem um *novo tipo de racionalidade, a comunicativa*. A TAC demanda uma teoria da sociedade em que o *sistema* (dinheiro e poder, âmbito da ação estratégica) coloniza o *mundo da vida* (âmbito de um saber compartilhado, pano-de-fundo para a ação comunicativa, intersubjetiva, capaz de conduzir ao entendimento e ao acordo). A TAC é exposta com detalhes em dois extensos volumes, cada qual com mais de 500 páginas, publicados em 1981: *Teoria da Ação Comunicativa I. Racionalidade da Ação e Racionalização Social* (*Theorie des Kommunikativen Handels. Handlungsrationalität und Gesellschaftliche Rationalisierung*); e *Teoria da Ação Comunicativa II. Crítica da Razão Funcionalista* (*Theorie des Kommunikativen Handels II. Zur Kritik der Funktionalistischen Vernunft*). São três seus objetivos: mostrar que o conceito de racionalidade comunicativa difere da racionalidade instrumental e cognitiva; sustentar um conceito de sociedade que engloba dois paradigmas, o de mundo da vida e o de sistema; delinear uma teoria da modernidade que dê conta das novas patologias sociais como decorrência da submissão da ação comunicativa aos imperativos do sistema. Habermas quer dar conta dos paradoxos da modernidade. O primeiro passo é mostrar que o paradigma das filosofias do sujeito se esgotou. Apenas o paradigma da intersubjetividade fornece uma noção de estrutura racional imanente à ação comunicativa, fruto de uma razão "encarnada simbolicamente e situada historicamente" (1987, vol. I, p. 11). O predomínio do mercado, seu avanço para o Estado, o processo que Habermas chama de "colonização do mundo da vida", não deve levar às atitudes conformistas dos neoconservadores, e nem à radicalização que produz a "desdiferenciação" entre mundo da vida e sistema. A modernidade criou condições para manter a vida social *diferenciada* do sistema (poder político e econômico). A complexidade do sistema não significa o esmorecimento

das formas modernas de vida, e de suas conquistas. Sistema e mundo da vida são estruturalmente diferentes. Após a virada lingüística, como veremos mais adiante, a racionalidade não se limita à estrutura proposicional das afirmações acerca de fatos da realidade empírica, como pensa a filosofia analítica. Nas expressões lingüísticas há um saber e nas ações dirigidas por um fim (teleológicas) há um saber implícito. Uma afirmação comunica algo e uma ação visa um fim, isso significa que nelas se usa um saber confiável, vinculado a uma racionalidade. Esses saberes podem ser criticados com relação a sua veracidade e seu sucesso. O falante (F) tem pretensão de que seu enunciado afirmativo seja verdadeiro, portanto, fundamentável, e que com ele o ouvinte (O) possa agir no mundo. Não se trata da racionalidade de um eu transcendental, e sim da racionalidade encarnada em saberes falíveis que dizem respeito ao mundo objetivo, acerca do qual é possível fazer juízos objetivos, pautados por uma pretensão intersubjetiva de validade. Enquanto a racionalidade cognitivo-instrumental demanda êxito em intervir no mundo e capacidade de lidar com informações, o uso comunicativo decorre de um saber proposicional concretizado por *atos de fala*. Essa *razão comunicativa* permite o consenso, pois não se vê coagida nem impelida apenas pelo ponto de vista inicial de cada participante. Eles irão trocar convicções que asseguram a unidade do mundo objetivo e a intersubjetividade do contexto em que vivem. Toda a comunicação reporta a situações, refere-se a algo do/no mundo e liga-se à pretensão de que o ato de fala tenha uma validade, que permite ao ouvinte (O), posicionar-se, aceitando ou recusando essa pretensão de validade. Só assim atinge-se o *fim ilocucionário* de entender-se com alguém, acerca de algo. A racionalidade *instrumental* visa intervir no mundo, visto como soma de tudo o que ocorre, e precisa ser controlado. Difere radicalmente do uso comunicativo, que problematiza o mundo em função da necessidade de

reconhecer as situações em sua objetividade, tendo em vista o entendimento entre sujeitos capazes de linguagem e de ação. O entendimento depende dessa objetivação. A prática comunicativa cotidiana se dá no contexto "*do mundo da vida* que [os falantes] compartilham intersubjetivamente" (1987, vol. I, p. 30-31).

Esse é o núcleo da TAC. Habermas aperfeiçoa essa teoria ao longo de sua obra, muitas vezes em resposta a críticas. Mas o cerne dela permanece como as noções de mundo da vida, considerado a "totalidade das interpretações pressupostas pelos participantes como um saber de fundo" (1987, vol. I, p. 31), e a diferença entre ação comunicativa e ação estratégica, de um lado, e entre ação comunicativa e ação instrumental, de outro lado; apenas a primeira produz coesão e consenso.

Além de objetivar o mundo, a ação comunicativa é o meio para *seguir normas* e *justificar a ação*. A ação normativa também se vincula à *pretensão de validade criticável*, quer dizer, ela é suscetível de fundamentação e revisão. As ações normativas se referem a normas ou vivências no âmbito do *mundo social*. Os valores precisam ser reconhecidos, os participantes de uma comunidade podem fundamentar seus argumentos através de razões; estas são calcadas em pretensões de validade, abertas à crítica, à correção e a uma constante aprendizagem. Nada disso se dá na *ação estratégica*, cujo propósito é o sucesso; para tal vale enganar, impor; a força não é somente lingüística, a pressão não é apenas a da busca pelo melhor argumento como na ação comunicativa. Há três pretensões de validade quando um falante visa entendimento:

A de que o enunciado que faz é verdadeiro (ou de que, com efeito, se cumprem as condições de existência do conteúdo proposicional quando este não se afirma, senão apenas se menciona; de que o ato de fala é correto em relação com o contexto normativo vigente (ou que o próprio contexto normativo em cumprimento do qual esse

ato se executa, é legítimo); e que a intenção expressa pelo falante coincide realmente com o que ele pensa (1987, vol. I, p. 144)

Ao seguir as pretensões de validade criticáveis a argumentação permite que a ação prossiga; ela não é apenas uma questão retórica. O acordo é racionalmente motivado, vai além do fático, do formal e do enfático. Se alguém diz: “Prometo que não cometerei o mesmo erro”, atende à verdade, à norma social que dá sentido a essa promessa, e à sinceridade. As pretensões de validade são plurais, não se limitam ao local, ao particular, ao convencional. Elas *transcendem o contexto*, são universais, mas sua realização se dá num contexto. Quando F (falante) afirma a verdade do conteúdo proposicional, sua afirmação demanda que O (ouvinte) se posicione com relação à verdade do dito. Assim também, há posicionamento quanto à normatividade, à retidão, à adequação, à inteligibilidade dos atos de fala.

Essas são implicações *pragmáticas*, F e O precisam considerar as condições para o desempenho discursivo, do contrário não há como fundamentar pretensões de validade, que variam conforme o enunciado seja descritivo (acerca de um estado de coisa); normativo (aceitabilidade da ação); avaliador (base para juízos de valor). Por isso o *pragmatismo* para Habermas é *formal*.

Na argumentação discursiva há três dimensões: a *da verdade das proposições no discurso teórico*; a *retidão das normas morais no discurso prático*; a *inteligibilidade das expressões simbólicas no discurso explicativo*. Os aspectos da verdade, da validade normativa e da veracidade ou expressividade pessoal são distintos. O entendimento requer esses pressupostos formais para referir a um *mundo objetivo* através de uma proposição com conteúdo veritativo; a um *mundo social*, através de ações apropriadas, reconhecíveis como válidas e que fazem parte de diversas culturas; a um *mundo subjetivo*, através de expressões que revelam a intenção e a veracidade nas disposições de uma pessoa. Esses três mundos são coordenados entre si, avaliados e

interpretados intersubjetivamente. A razão comunicativa não coisifica o mundo, não aliena, não é utópica, por isso mesmo é a única que dá plenas condições para a *emancipação*.

2. A sociologia, a ação e os atos de fala.

Habermas descarta a teoria dos jogos que concebe a ação e a decisão como constando apenas de escolhas estratégicas e também descarta a teoria sociológica do papel social para ficar apenas com as teorias sociológicas baseadas na ação comunicativa.

Só o conceito de agir comunicativo pressupõe a linguagem como um meio de entendimento [...] em que falantes e ouvintes se referem, a partir do horizonte pré-interpretado representado pelo mundo da vida, simultaneamente a algo no mundo objetivo, social e subjetivo, a fim de negociar definições da situação que possam ser compartilhadas por todos (HABERMAS, 1987, vol. I, p. 138).

Nessa concepção, *todas* as funções da linguagem são levadas em conta: a da interação social, pois, de acordo com H. Mead, não há sociedade sem linguagem; a do valor ilocucionário dos atos de fala, conforme a concepção de atos de fala (Austin) e dos jogos de linguagem (Wittgenstein). A linguagem não é mera conversação, ela coordena a ação, ajusta os planos respectivos dos participantes na comunicação, a fim de que possam interagir. Mas a ação comunicativa não se restringe a seguir uma regra, como quer Wittgenstein. Isso porque a linguagem é orientada pelas *pretensões de validade* de verdade, normatividade e sinceridade. O conteúdo proposicional de um enunciado o conecta com o mundo dos fatos e situações, acerca dos quais é possível formular juízos *verdadeiros*. O enunciado tem a pretensão de ser *correto* relativamente às normas, aos contextos sociais legitimamente regulados. Finalmente, o enunciado expressa a

intenção sincera do falante, sua situação vital. Por detrás da linguagem está o *mundo da vida*, com seu estoque de saber modificável. O entendimento dos falantes entre si acerca de algo do mundo, que coordena a ação, pode falhar.

Um dos referenciais teóricos mais importantes para a teoria sociológica da ação é Weber. Para este, no processo de modernização, ao lado das forças produtivas, responsáveis pelas mudanças sócio-econômicas do capitalismo, há um agir racional que tem em vista fins, do qual decorre a burocratização e a coisificação das relações sociais. A ética protestante é o motor de implantação e da eficiência das relações de trabalho, essenciais ao modo capitalista de produção. Ter uma profissão significa cumprir os desígnios religiosos e éticos no mundo. Essa ética do dever rígida faz parte do processo de racionalização, típico da visão de mundo "desencantada" e descentrada. O cálculo racional opera pelos princípios do Estado administrador e do direito racional que regula a ação para torná-la eficaz.

Mas, enquanto Weber concebe apenas esse tipo de racionalidade, Habermas mostra as outras dimensões sociais e outros tipos de racionalidade que atendem aos aspectos prático-morais e estético-expressivos, dos quais apenas a TAC dá conta. Do mesmo modo critica a filosofia analítica que restringe a linguagem à proposição com valor de verdade e assim reduz a linguagem à função referencial. Na coordenação da ação entra o entendimento lingüístico, que gera "interação entre sujeitos lingüística e interativamente competentes mediada por atos de entendimento", e não apenas a constatação através de asserções (1987, vol. I, p. 355). Em suma, formalmente uma sentença tem um aspecto sintático e um conteúdo semântico definido pela referência a objetos ou a um estado de coisa, que geram a função expositiva. Mas além deles há os aspectos pragmáticos, relacionados ao contexto e à situação de fala.

A semântica formal, que vai de Frege e Wittgenstein do *Tractatus*, até Davidson e Dummett superou a semântica referencial,

que limita o significado à designação a objetos, à nomeação. Para a semântica formal importa a relação linguagem/mundo, sentença/estado de coisa (*virada semântica*). O significado da sentença não pode ser desligado de sua validade que vem da sua relação com o mundo. Para saber sob que condições ela é verdadeira, é preciso saber das condições de uso, o que fez Wittgenstein em *Investigações filosóficas* (jogos de linguagem) e Austin (atos de fala). A linguagem ordinária com usos diversos mostra que o significado está relacionado a aspectos pragmáticos. Mas Habermas considera que é preciso dar outros passos para chegar à *pragmática formal*.

É preciso generalizar o conceito de validade para além da validade veritativa das proposições, e identificar condições de validade não só no plano semântico das sentenças, senão também no plano pragmático das emissões. [...] não se trata somente de levar em conta, junto com o modo assertórico outros modos de emprego da linguagem [...] senão também identificar as pretensões de validade e referências ao mundo que esses outros modos implicam. Nesta direção se move minha proposta de não contrapor o papel ilocucionário como uma força irracional ao componente proposicional fundador da validade, senão de concebê-lo como o componente que especifica *qual* pretensão de validade o falante pretende com sua emissão, como a coloca e em defesa do que a faz (1997, Vol. I, p. 357).

O aspecto ilocucionário é crucial, sem ele as pretensões de validade criticável, que vinculam falante, ouvinte e situação discursiva seriam irrealizáveis. Como os contextos de fala se referem a aspectos do mundo da vida, a teoria da ação liga-se com a teoria da sociedade. A intenção sistematizadora da filosofia/sociologia de Habermas se concretiza pela aliança de Weber, Wittgenstein, Austin, interpretados pela TAC. A ação social é compartilhada, por isso mesmo ela se faz pelo meio da linguagem, ou seja, por atos de fala intersubjetivos.

Habermas afasta o paradigma das filosofias da consciência, adotando o paradigma da linguagem; afasta o paradigma da semântica veritativa usando os pressupostos pragmáticos da ação lingüística; afasta a racionalidade instrumental de Weber, mostrando que os atores sociais interagem com propósitos não só de influência, mas essencialmente de comunicação.

Há dois tipos de ação: a não-social, guiada por regras técnicas para intervir eficazmente no mundo, chamada de *ação instrumental*, e a ação social, dividida em dois subtipos: *ação estratégica* (guiada por regras racionais que implicam decisão) e *ação comunicativa* (visa ao entendimento e ao consenso, os atores compartilham a definição de uma situação).

3. Ação estratégica e ação comunicativa

O saber de fundo extraído do mundo da vida é usado de forma diversa, na ação estratégica visa-se o *êxito*, e na ação comunicativa, visa-se o *entendimento* entre pessoas competentes para agir e falar. O conteúdo proposicional do ato de fala é objeto de discussão, as pessoas levam em conta informações, convicções, aceitam ou não a oferta do ato de fala e se posicionam de acordo com um princípio de validade suscetível de revisão e crítica. *O entendimento é imanente à linguagem.*

Por isso discorda de Grice, se o significado depende da intenção do falante que o ouvinte precisa detectar então o objetivo não é o entendimento. Ao passo que a teoria atos de fala de Austin atende às três funções da linguagem: o *ato locucionário* consta de regras gramaticais, sem as quais não há sentido nem referência; o *ato ilocucionário* realiza uma ação pelo dizer algo a alguém num contexto, tais como o ato de fala de afirmação, de promessa, de ordem, de pedido. O *ato perlocucionário* provoca um efeito no ouvinte (*O*) pelo fato de dizer algo que o impressiona, o amedronta, o satisfaz. A diferença é que Habermas vê um hiato entre o aspecto

ilocucionário e o perlocucionário, justamente porque apenas atos ilocucionários levam a entendimento e atendem a pretensões de validade (ação comunicativa); o ato perlocucionário, visa influenciar, obter sucesso, portanto, é ação estratégica. Enquanto o ato ilocucionário estabelece uma relação convencional, interna, com o dito, o ato perlocucionário tem efeitos externos ao dito. Se alguém afirma que você será demitido, o ato tem força *ilocucionária*, seu conteúdo proposicional é compreendido e relacionado ao contexto. O efeito *perlocucionário* pode ser o de atemorizar, advertir, ou mesmo aliviar, caso a pessoa queira abandonar o emprego. A atitude orientada para o sucesso *não* é constitutiva do entendimento, pois o efeito perlocucionário segue-se das conseqüências, das atitudes, dos fins visados. Por exemplo, reter um convidado até tarde, contando histórias.

Os efeitos perlocucionários, da mesma forma que as ações teleológicas em geral, podem descrever-se como estados do mundo produzidos por intervenções no mundo. Os sucessos ilocucionários, ao contrário, se obtêm em um plano de relações interpessoais, em que os participantes na comunicação se entendem entre si sobre algo no mundo; os sucessos ilocucionários se produzem no mundo da vida [...]. As perlocuções [...] são interações em que pelo menos um dos participantes se conduz estrategicamente [...]. Daí que este tipo de interação tampouco se mostra apto para uma análise cuja finalidade é explicar o mecanismo lingüístico de coordenação das ações por meio do efeito de vínculo que o componente ilocucionário exerce sobre os atos de fala. Para tal, há apenas um tipo de interação em que não pesam as assimetrias e as restrições próprias das perlocuções. A esta classe de interações em que todos os participantes harmonizam entre si seus planos individuais de ação e perseguem, por aí, *sem reserva alguma*, seus fins

ilocucionários é a que se chama ação comunicativa (1987, vol. I, p. 376-377).

A coordenação pela linguagem diferente de outros tipos de ação. Assim, quando O promete a F que deixará de fumar, essa oferta de um ato de fala de promessa, funda um acordo que se refere ao conteúdo do dito, a um assentimento quanto às garantias do próprio ato de fala, e às obrigações decorrentes da promessa. O ouvinte (O) entende o que foi dito e se posiciona de modo a orientar sua ação. Este acordo denota o nível *pragmático* da linguagem, responsável pela conexão do plano semântico com o plano empírico. Por isso o significado não se restringe ao aspecto semântico/formal, à compreensão de sentenças. À teoria pragmático-formal importa o papel do entendimento quando uma sentença é empregada significativamente (o que o falante quer dizer com ela) em um ato de fala e não apenas o significado. Ou seja, o dizer não pode ser desvinculado do dito que leva à aceitação ou rejeição da pretensão verdade, normatividade, sinceridade que F oferece com seu ato de fala e que será reconhecida, aceita ou rejeitada por O. Esse reconhecimento intersubjetivo é responsável também pelo acordo, sem o qual as obrigações decorrentes para a ação não se criam.

Se O for obrigado ou pressionado a agir, as razões alegadas por F *não* pertencem ao nível ilocucionário, pois este cria vínculo apenas pela força do dito. Aceitar um ato de fala depende de convenções e normas, mas também de sanção (obrigações legais, por exemplo). A diferença é que o uso ilocucionário permite discutir as pretensões de validade, uma vez que elas são ligadas a razões, não são impostas. Pode-se discutir a validade ou a legitimidade de uma norma, mas no caso da ação estratégica não há essa necessidade. A ação comunicativa implica pretensões de validade conectadas com razões. Por isso é suscetível de *crítica* e *revisão* quanto a qualquer uma de suas *pretensões de validade*: de *verdade* (um enunciado verdadeiro pressupõe um estado de coisa que O pode reconhecer e compartilhar

com F); a *retidão normativa* (correção com relação ao contexto normativo, que enseja relações legitimamente baseadas entre F e O); a *veracidade* de sentimentos, opiniões, desejos de F para que O possa confiar na oferta do ato de fala.

A primeira pretensão de validade liga-se ao mundo objetivo, através de atos constatativos; os atos regulativos remetem ao mundo social, numa atitude de conformidade ou de crítica; pelos atos expressivos, há uma conexão com o mundo pessoal, as vivências de cada um. Importa notar que todos os atos de fala têm um componente proposicional. Assim, numa afirmação, há um conteúdo 'p' verdadeiro, e também nos atos regulativos e expressivos, pois eles remetem a situações, ocorrências. Quer dizer, em todos os atos de fala há a pretensão de *validade* relativa ao valor de verdade (enunciado é verdadeiro ou falso). Assim, a *validez* diz respeito ao teor do ato de fala, e a *validade* diz respeito ao conteúdo proposicional de um ato de fala. A pretensão de correção normativa remete à ocasião e à situação em que os interlocutores se encontram: importa se o ato é ou não apropriado, oportuno, ofensivo, etc. Por isso, mesmo uma afirmação se situa em um contexto normativo, ela diz respeito ao mundo das ordenações legítimas.

Resumindo, há quatro tipos de atos de fala: a) *perlocucionário*: ações estratégicas influenciam O, visam êxito pela intervenção no mundo objetivo; b) *constatativo*: pela conversação, expõe-se estados de coisa, visando entender-se quanto à verdade do estado de coisa constatado no mundo objetivo; c) *regulativo*: nas relações interpessoais visa-se entendimento guiado por normas com pretensão de serem corretas, no mundo social; d) *expressivo*: o ator "dramatiza" sua fala, visa o entendimento expressando com veracidade suas intenções, na dimensão do mundo subjetivo.

Daí a concepção habermasiana de uma "*pragmática formal*", que inclui os fatores da ação, linguagem, mundo da vida, validade do dito e pretensões de validade que são formais por serem imprescindíveis para a ação comunicativa. A ação social tem duas vertentes: a ação

comunicativa, que é parte essencial do aprendizado com relação aos três mundos, objetivo, social e pessoal, guiada pelo consenso; e a ação estratégica, que pode ser explícita ou encoberta (enganos conscientes e inconscientes).

É preciso situar-se no horizonte contextualizador do mundo da vida, familiarizar-se com as certezas do mundo cotidiano, a fim de que "os participantes da comunicação se entendam entre si sobre algo" (1987, vol. I, p. 431). O conceito de mundo da vida é complementar ao conceito de ação comunicativa, sua teoria da ação formula-se no âmbito de uma teoria da sociedade. Representação ou conhecimento é o conceito fundamental das filosofias do sujeito. Para o *paradigma lingüístico/pragmático*, o conceito fundamental é o de entendimento, portanto, não há coação.

Na perspectiva dos participantes, “entendimento” não significa um processo empírico que dá lugar a um consenso fático, senão um processo recíproco de convencimento que coordena as ações a partir de motivações por razões, que tem em vista acordo válido. É precisamente isso que nos autoriza a abrigar a esperança de obter, através da clarificação de propriedades formais da interação obtida por entendimento, um conceito de racionalidade que expresse a relação que mantêm entre si os momentos da razão separados na modernidade, encontráveis nas esferas culturais de valor, nas formas diferenciadas da argumentação ou na própria prática cotidiana, por mais distorcida que possa ser (1987, vol. I, p. 500).

Na modernidade, com a compreensão descentrada do mundo, não há mais necessidade de buscar uma origem primeira ou uma finalidade última. A ciência, a moral, a ética, a religião, cada qual ocupa um lugar, com uma função e uma validade diferente. A legitimação recorre apenas à racionalidade comunicativa, que discute, apresenta razões e coordena a ação através de pretensões de validade

críticas. *Esse é o núcleo rígido do pensamento habermasiano: há uma correlação entre modernidade, linguagem e ação, que dá conta da sociedade, ou melhor, da própria possibilidade e razão de ser da sociedade.*

Diferentemente da razão instrumental, a razão comunicativa não pode submeter-se *sem resistências* a uma autoridade cega. Ela se refere [...] a um mundo da vida simbolicamente estruturado que se constitui pelas interpretações dos que dele participam e que só se reproduz através da ação comunicativa. Assim, a razão comunicativa não se limita a dar por suposta a consistência de um sujeito ou de um sistema, mas participa na estruturação daquilo que se deve conservar. A perspectiva utópica de reconciliação e liberdade está baseada nas próprias condições da socialização comunicativas dos indivíduos, está já inserida no mecanismo lingüístico de reprodução da espécie (HABERMAS, 1987, vol. I, p. 507).

Há obstáculos e limites a esse processo de integração pela comunicação, como a preponderância da racionalização instrumental e a tendência de o sistema prejudicar a socialização comunicativa. Ainda assim, Habermas crê que a razão comunicativa não se apaga. Isso porque a sociedade não é constituída apenas pelo sistema com suas regras funcionais. H. Mead, Peirce e Durkheim fornecem os conceitos para a explicação da relação entre mundo da vida e sistema, tema do volume II da obra *Teoria da Ação Comunicativa*.

4. Sociedade como mundo da vida e sistema

1. A integração sistêmica e a integração social.

A organização social depende de processos comunicativos, como mostrou Mead; uma comunidade de comunicação ideal é possível se houver relações intersubjetivas capazes de compreensão sem coação. Mead analisa as expressões lingüísticas e considera como fator relevante o comportamento dos participantes na comunicação. Não há consciência sem linguagem, as interações mediadas pela linguagem integram e socializam. A criança aprende sinais que servem de interpretação do comportamento, os internaliza como símbolos; o mesmo se deu na evolução da espécie, signos coordenam a ação, assegurando a sobrevivência. A atitude do outro é imprescindível à comunicação, ele responde, reage, adapta-se, interpreta. Esses papéis comunicativos de F e O são essenciais para a compreensão mútua e aprendizado pelo uso do mesmo sistema simbólico. É isso que fixa o significado. A linguagem coordena a ação e socializa os indivíduos, entra no processo de formação da identidade, na motivação, na orientação da ação, enfim, não há interação sem linguagem. Mundo social e mundo objetivo se complementam pela ação mediada por símbolos. No lugar do formalismo e da razão universal de Kant, há pessoas decidindo e entendendo-se, de sorte que o ideal formal habita as próprias estruturas de comunicação. Estas funcionam na reprodução da vida social e possibilitam chegar ao ideal de uma comunicação ilimitada e não distorcida.

Habermas concorda com essas idéias de Mead, mas afirma que ele não levou em conta a ação estratégica e nem as pretensões de validade que vinculam socialmente os falantes. Para Durkheim a identidade grupal, pré-lingüística, dos povos primitivos e o simbolismo religioso, estão na raiz da ação comunicativa. Isso explica a conexão entre linguagem e ação, que é onde Habermas pretende chegar. Na formação das sociedades há estrutura simbólica que

constitui o saber pelo qual o mundo é apreendido, o comportamento é regulado por normas, o que gera integração social, socialização, estruturação da personalidade. O eu formado nos princípios comunicativos é um eu autônomo, responsável.

Mead e Durkheim mostram que a modernidade dá condições para a realização da democracia e para a fundamentação legítima do Estado. As pretensões de validade normativas norteiam a vontade cujas decisões se baseiam em princípios que podem atender a todos de modo justo. Esses fatores projetam para a modernidade uma comunidade ilimitada de comunicação como seu horizonte utópico. A racionalização do mundo da vida se aperfeiçoa nas três esferas: na cultura, o sagrado cede lugar às pretensões de validade calcadas na razão; na sociedade, a legalidade e a moralidade se distinguem, o direito se universaliza; no nível pessoal, indivíduos perseguem maior autonomia e auto-realização.

Pelo processo de divisão do trabalho e da solidariedade mecânica da qual surge *o Estado e o sistema econômico* que produzem *integração sistêmica*. A eles se contrapõe *o mundo da vida*, onde se dá a *integração social*.

Toda teoria da sociedade que se reduza à teoria da comunicação está sujeita a limitações que é preciso levar em conta. A concepção de sociedade como mundo da vida, que resulta da perspectiva conceptual da ação orientada para o entendimento, tem um alcance limitado para a teoria da sociedade. Por isso proponho que entendamos as sociedades *simultaneamente* como sistema e como mundo da vida. Esse conceito dual de sociedade se deve a uma teoria de evolução social, que distingue entre racionalização do mundo da vida e aumento da complexidade dos sistemas sociais (1987, vol. II, p. 168).

As mudanças sociais provocam mudanças no mundo da vida que serve de horizonte para a interpretação das situações e ao qual

linguagem e cultura são inerentes; padrões e interpretações culturais são realizados pela linguagem, que retém e acumula o saber cultural sob a forma de conceitos, noções, significados, classificações, denominações.

Para haver intersubjetividade não basta situar-se no horizonte do mundo da vida e sim agir comunicativamente através de atos de fala que objetivam algo no mundo, são usadas para normatizar na esfera do mundo social, e expressam algo do mundo subjetivo.

O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que falante e ouvinte vão um ao encontro do outro; em que podem colocar um ao outro a pretensão de que suas emissões concordam com o mundo (com o mundo objetivo, com o mundo subjetivo e com o mundo social); e em que podem criticar e mostrar os fundamentos dessas pretensões de validade, resolver seus desentendimentos e chegar a um acordo. Em outras palavras: com relação à linguagem e à cultura os participantes não podem adotar *in actu* a mesma distância que adotam com respeito à totalidade dos fatos, das normas ou das vivências, sobre as quais é possível entendimento (1987, vol. II, p. 179).

As estruturas gerais que se erguem no mundo da vida são: a *cultura* que reproduz e dá coerência ao saber necessário para a prática comunicativa; a *sociedade* que integra a ação num tempo histórico, coordenado-a por relações legítimas; a *personalidade* que é socializada a ponto de chegar a ações autônomas. Há desvios e perturbações em cada um desses setores, pois a racionalização do saber pode sofrer perda de sentido, as relações pessoais legítimas podem ser anuladas (anomia) e a personalidade pode ser prejudicada por patologias, pela alienação.

A ação orientada pelo entendimento reproduz o mundo da vida, permitindo no nível cultural que as tradições se consolidem e sejam modificadas, que haja aquisição, crítica e revisão do saber; no nível da

sociedade, a ação é coordenada pelas pretensões de validade criticáveis; no nível da personalidade, identidades se formam pela socialização e pela educação. Assim, a aprendizagem, o incremento de racionalidade e o entendimento, levam à formação de consenso. O saber, os valores, as interpretações são filtrados pela argumentação, pelos processos cooperativos de interpretação; a interação social é guiada pelos recursos do mundo da vida, tais como, habilidades, normas legitimadas, herança cultural, transmissão de saber.

Já na ação orientada para o sucesso, as atitudes são motivadas por situações empíricas, há nexos funcionais que fogem ao controle dos participantes. É o caso da regulação sistêmica do mercado nas sociedades capitalistas. Daí os dois tipos de integração: a *integração social* e a *integração sistêmica*. O contexto comunicativo é assediado de dentro pelo dissenso, e de fora pelas pressões sociais e pela produção econômica; tais pressões barram o agir comunicativo e exigem o agir estratégico. Como o agir comunicativo surge de condições típicas do mundo da vida, esses riscos são absorvidos e compensados.

O mundo da vida é formado por convicções e modelos de interpretação (morais, éticos, práticos) que funcionam como uma rocha, contra a qual batem a experiência e a crítica. O conceito de mundo da vida é base da prática comunicativa em suas duas dimensões, a dos dados empíricos (ação instrumental) e a dos pressupostos transcendentais (estes decorrem da validade de verdade, normatividade e sinceridade, todos eles carregam um esforço de idealização). A razão comunicativa resiste às "deturpações cognitivo-instrumentais próprias às formas de vida modernizadas seletivamente" (1990c, p. 89), isto é, a comunicação através do entendimento, serve de anteparo contra a tecnicização e o uso do cálculo como único critério avaliador. As certezas do mundo da vida funcionam como o rochedo no qual os saberes repercutem. Toda fala se dá num ambiente, num espaço e num tempo responsável pelas interpretações. O mundo da vida representa o horizonte comum de vivências, por exemplo, a

mesma cultura, certa formação escolar, a mesma linguagem. Esses contextos são objetivados como informação, como razões, como suposições.

O mundo da vida fornece um saber mais estável, o que é "normal" de acontecer, certezas que não cabe contestar, como se fossem cosmovisões, algo semelhante ao conceito de *background* de Searle. Não cabe intervir neles, nem submetê-los a dúvidas, como mostra Wittgenstein em *Da Certeza*. No entanto, esse fundo pode ser abalado por contingências históricas muito fortes, como a crise provocada pela ciência moderna, o advento de religiões mundiais proféticas, as conseqüências do nazismo.

Enfim, a *sociedade é o mundo da vida simbolicamente estruturado*, pois as ações são coordenadas por meio de atos de fala, pela representação do mundo e pela expressão de intenções pessoais. "A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um *jogo conjunto*, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática", resume Habermas (1990c. p. 100).

2. A colonização do mundo da vida pelo sistema

A sociedade não é um sistema auto-regulado, cujas estruturas se equilibram através de padrões, como propõe a concepção funcionalista de Parsons; as teorias da ação e a do sistema diferem, tal como diferem a coordenação da ação pela comunicação lingüística da ação movida por dinheiro e poder, que demandam cálculo, influência estratégica, ou que têm finalidade empírica.

O processo de modernização social provocou o "desacoplamento" entre sistema e mundo da vida, quer dizer, houve uma diferenciação entre eles, que não existia nas sociedades tradicionais. As organizações sistêmicas passam a dispensar os meios de comunicação lingüísticos que servem ao entendimento, o comércio social se faz independentemente de normas e valores; ao mesmo tempo, os

fundamentos prático-morais se tornam estranhos aos subsistemas da economia e da administração racional, como já vira Weber. O Estado e subsistema econômico penetram no mundo da vida que sofreu uma progressiva racionalização, com perda do potencial comunicativo. Sem violência estrutural, o sistema apodera-se da intersubjetividade.

Desenvolvemos os conceitos básicos da teoria da sociedade na direção de um conceito de sociedade articulado em dois planos que vêm sugeridos pela perspectiva evolutiva de uma autonomização dos contextos de ação sistemicamente integrados frente ao mundo da vida integrado socialmente. A hipótese global que assim se obtém para a análise dos processos de modernização é que o mundo da vida, progressivamente racionalizado, fica desacoplado dos âmbitos de ação formalmente organizados e cada vez mais complexos que são a economia e a administração estatal, e cai sob sua dependência. Essa dependência, que provém de uma *mediatização* do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos, adota a forma patológica de uma *colonização interna*; os desequilíbrios críticos na reprodução material [...] só podem ser evitados pagando o preço de perturbações na reprodução simbólica do mundo da vida (1987, vol. II, p. 432).

A racionalização da ação administrativa e econômica levou o poder e o dinheiro a se "encravarem" no mundo da vida. A institucionalização jurídica cria as máquinas administrativas, neutraliza ou impede o exercício de normas. A diferença entre organização e personalidade, entre cultura e sociedade se dilui e os alicerces que surgem no mundo da vida (cultura, sociedade e personalidade) se coisificam, se tornam objeto de planificação a serviço do sistema, neutralizando a crítica e o fundo ético. A ação lingüística que serve à integração social também é neutralizada. O controle do mundo da vida pelo direito formal resulta na juridicização

das relações sociais. No lugar de sancionar, o direito acaba coagindo, sem levar em conta o lado prático-moral.

Com a organização jurídica e a neutralização ética, "a ação comunicativa perde sua base de validade no espaço interno das organizações", Habermas (1987, vol. II, p. 440). A economia de mercado planificada, orientada pelo lucro, calcada na contabilidade racional. Enfim, a ação com respeito a fins produz mudanças na integração social. Por exemplo, novas formas de aprendizagem, especialmente o saber técnico. Mas, como as mudanças sociais se dão apenas no âmbito da ação social e não no âmbito do sistema, a colonização do mundo da vida *não* suprime a esfera privada da família, a esfera da opinião pública, e a participação na integração social. Mesmo que os imperativos do sistema levam a trocar trabalho por salário, que a administração limite-se a arrecadar impostos, que decisões políticas sejam trocadas pela lealdade da população, a ação comunicativa não esmorece. É bem verdade que hoje prevalecem os papéis de cliente, trabalhador, administrador, consumidor; como é necessário ajustar-se ao dinheiro e ao poder, estes acabam por controlar as vidas, os projetos, as decisões. Fala-se então em metas, relações e serviços, as estruturas simbólicas são burocratizadas, com a decorrente perda de sentido, fragmentação da personalidade, cultura do especialista guiado por atitudes cognitivo-instrumentais. A política resume-se em luta e exercício do poder, a vida prático-moral esvai-se em experiências vazias de expressão. O consenso pode servir como lealdade das massas, o Estado social distribui compensações, absorve prejuízos, proporciona segurança, corrige defeitos administrativos, planeja, enfim, sofre os efeitos da situação econômica. Ainda assim dispõe de soluções calcadas nos processos de integração social (ensino gratuito, por exemplo). Isso mostra que, mesmo sufocada pelo sistema econômico, a sociedade *não pode prescindir* das ações reguladas por normas e de pessoas utilizando-se de estruturas simbólicas.

Um dos efeitos mais notórios da colonização é a "juridicização" (*Verrechtlichung*) que ocorre em dois setores, o da família e o da

escola. O direito estendeu-se e solidificou-se, o que é positivo no processo de modernização. Mas há o outro lado, o direito codificado é usado estrategicamente para regular contratos. O Estado burguês de direito regulariza suas funções para poder administrar, além de ter um novo papel que é o de proteger a burguesia. Ao mesmo tempo em que o Estado democrático de direito assegura aos cidadãos participação e liberdade de escolha, os processos de legitimação passam pela juridificação. Os aspectos "da reprodução cultural, da integração social e da socialização se vêem arrastados abertamente pelo redemoinho da dinâmica do crescimento econômico e, com isso, pelo redemoinho da juridicização" (1987, vol. II, p. 520). Para tudo se requer respaldo legal.

Na família e na escola essa juridicização também se intensificou. O Estado regula, vigia, penetra nas relações familiares (métodos de natalidade, regulamentação do aborto, ingresso na escola, etc.). Na escola a sujeição aos aspectos funcionais do sistema é maior do que na família. O ensino mais democrático e a liberdade pedagógica têm como empecilho a barreira da profissionalização, e esta acaba por prevalecer. Outro problema é a ação pedagógica perder força diante de uma socialização escolar esfacelada em "um mosaico de atos administrativos impugnáveis" (1987, vol. II, p. 525). Medidas disciplinares e burocratização do ensino desconhecem que há pessoas afetadas, que há seus interesses, desejos e projetos em jogo. Essas medidas ameaçam a liberdade pedagógica, a iniciativa. Qualificar-se fica sendo uma questão de regulamentos, o que inibe a criatividade, suprime a responsabilidade, leva ao imobilismo. A escola, que é por excelência o lugar da ação estruturada comunicativamente, se burocratiza e se torna prestadora de serviços. O que fazer?

Quando se investiga a estrutura paradoxal da juridicização em âmbitos como a família, a escola, a política social, não é difícil adivinhar o sentido das recomendações que se seguem dessas análises. Trata-se

de impedir que os âmbitos sociais que dependem de modo funcionalmente necessário de uma integração social através de valores, normas e processos de entendimento, fiquem à mercê dos imperativos sistêmicos dos subsistemas da economia e administração, que tendem à expansão através de sua própria dinâmica interna, e que através do meio de controle 'direito', esses âmbitos sejam calcados sobre um princípio de socialização que os torna disfuncionais (1987, vol. II, p. 527).

5. A ética do discurso

Em *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln* (*Consciência Moral e Agir Comunicativo* - 1983) Habermas expõe os conceitos básicos para a ética do discurso e para a constituição da razão prática (consciência moral); essas noções são reapresentadas e novamente discutidas nos ensaios reunidos em *Justificação e Aplicação* (1991).

1. As bases da ética do discurso (ED)

Habermas discorda da análise pessimista de que é impossível fundar a moral pela razão, pois esta teria sido reduzida à racionalidade instrumental. Contra Adorno e Horkheimer, Habermas adere a Kant e à tradição kantiana (Rawls e Apel), para os quais a razão prática é suscetível de validação em termos de verdade, e não de mera valoração emocional ou fruto de simples decisões particulares.

Os pressupostos da ética do discurso (ED), que alguns tradutores preferem chamar de “ética da discussão”, são os mesmos desenvolvidos na TAC, ou seja, os do pragmatismo formal que dá conta do agir comunicativo, dos atos de fala com pretensão de validade.

Não se pode duvidar de haver experiências morais, de indignação, por exemplo, ou de ressentimento, que se dão na prática e às quais se tem acesso na atitude performativa da 1^a pessoa. Essas são experiências do cotidiano, quando um membro do grupo não cumpre uma expectativa de comportamento, isso atinge todos. Essa pretensão de validade universal confere às atitudes, interesses, normas, "a dignidade de uma autoridade moral" (1989, p. 68).

Há uma conexão entre a autoridade da norma, seu cumprimento e sua legitimidade, de modo que a indignação provocada pela violação da norma entre os membros de um grupo se deve ao fato de esse grupo saber, conhecer, querer dar conta de uma situação. A ED é *cognitivista*, no sentido de que o dever fazer não se cumpre sem *saber* quais são as *razões* para agir. A questão moral diz respeito não ao agir instrumental, nem visa efeitos desejáveis, úteis. A questão moral diz respeito à rede de relações humanas com seus sentimentos morais. Nesse sentido, a prática comunicativa pode modificar, criticar, justificar, as atitudes das pessoas.

Toulmin propôs em *The Place of Reason in Ethics* (*O Lugar da Razão na Ética* - 1950) que há um paralelismo entre os juízos de percepção e os juízos afetivos, no primeiro a contestação diz respeito à verdade da percepção acerca de algo na realidade; no segundo, o que se contesta é sua correção. Os juízos morais fazem parte destes últimos, implicam em decisões guiadas por normas. Os enunciados deônticos, isto é, acerca do que se deve ou não fazer, são suscetíveis de fundamentação e refutação. O que os distingue dos enunciados acerca de fatos, é que estes atribuem propriedades, e os enunciados normativos baseiam-se em razões para agir. Seguindo essa linha de raciocínio, Habermas afirma que os enunciados veritativos não podem pautar os enunciados éticos, evitando o prescritivismo, ou seja, agir apenas por constrangimento a dado princípio. Mas como a proposta de Habermas é cognitivista, para haver juízos morais justificáveis é preciso que seu conteúdo proposicional possa ser questionado. Em outras palavras, as proposições normativas são análogas às

proposições veritativas, mas a validade normativa não decorre de um estado de coisas moral que sirva como árbitro. A validade moral diz respeito a normas, trata-se da *correção normativa*.

A questão básica da ética é: quais são os argumentos que servem para apoiar decisões, há boas razões ou não para justificar obrigações morais? O que dá credibilidade a uma conclusão? A pretensão de validez normativa difere, portanto, da pretensão de validez assertórica, veritativa. Esta implica contestar um fato, um estado de coisa, ao passo que a primeira implica em poder investigar as pretensões de validez normativas que apóiam ou não o *acordo* entre partes, não diz respeito a um indivíduo isolado. A diferença entre as pretensões de validez normativa, veritativa e expressiva valem também para a ED. Em um ato de fala constativo, por exemplo, o falante pode garantir que seus motivos são razoáveis. Portanto, ele se esforçará para resgatá-los discursivamente sempre que for o caso, através de razões. Assim, a validade normativa se apresenta no resgate discursivo de razões que podem ser justificadas quanto à pretensão de validez veritativa, normativa e expressiva (a sinceridade).

Desse modo a ação é *coordenada* pelo que foi dito, o que acarreta obrigações. Nos atos de fala regulativo de promessa, por exemplo, F e O precisam entrar em acordo quanto à possibilidade de cumpri-la e sofrer as consequências ao não cumpri-la. Os atos de fala com pretensão de validez normativa estão conectados a normas do mundo social, as relações pessoais dependem diretamente de uma ordenação social legítima. Já o mundo das situações de fato, objetiváveis, é tal, quer os falantes os constatem ou não. As normas demandam aceitação, justificação, adesão e são acatadas por terem sido legitimadas. Nos discursos práticos a argumentação toma por base o imperativo de impessoalidade ou universalidade das normas, de estilo kantiano. Sem assentimento por parte de *todos*, não há validez normativa. Mas, ao contrário do imperativo categórico de Kant calcado na forma incondicional das proposições deônticas universais, Habermas considera que o predicado acerca da correção precisa ser

aplicado a cada caso, antes de formular um juízo. A garantia de que esse juízo seja correto decorre de sua imparcialidade. Para haver imparcialidade é preciso um aprendizado moral e o mérito da norma deve reconhecido pública e intersubjetivamente. Cada um deve adotar a perspectiva dos demais envolvidos e levar em conta o modo como as conseqüências afetam os interesses de cada um, uma vez que a norma deve ser seguida por todos. As escolhas devem e podem ser fundamentadas. A participação num discurso prático leva ao acordo quanto à validade da norma, o acordo é cooperativo, feito por todos, daí o *princípio de universalização* (princípio U). O resgate discurso sério de uma pretensão de validez normativa depende da aceitação sem coação por parte de todos das regras que interessam a cada um. Esse princípio 'U', na ED é "parcimonioso", pois a validez decorre do assentimento de todos os que efetivamente participam de um discurso prático (princípio 'D'). Esse é o imperativo categórico da ED, é preciso discutir a pretensão de que a norma sirva adequadamente a todos, que as interpretações decorrentes de uma tradição, possam ser compartilhadas e revistas à luz de novas situações.

As avaliações demandam justificação através dos processos de comunicação e nunca da obediência a um poder. Vontade universal significa compartilhar o tema ou a situação, apreender, saber discernir, estar apto a justificar através de boas razões. Os pressupostos pragmáticos da argumentação conduzem a justificação de modo reflexivo, e não impositivo.

A ED não é relativista, ao engajar-se em uma discussão, emprega-se quer se queira ou não, certos pressupostos essenciais ao discurso. Aquele que refuta uma pretensão de validez deve admitir a racionalidade da argumentação, do contrário não pode argumentar com seu oponente. Essa auto-referencialidade indica haver pressupostos universais e necessários, "incontornáveis", que o próprio cético terá que usar. Enquanto para Apel tal se dá apenas nos discursos práticos, para Habermas todo sujeito capaz de linguagem e de ação precisa examinar criticamente as pretensões de validez e

aceitar ou rejeitar pressupostos normativos com base em razões. Desse processo não resultam automaticamente normas fundamentadas eticamente. O procedimento discursivo implica que todos os envolvidos possam apresentar conclusões consistentes e indicar pressupostos de validade para justificar normas.

As éticas tradicionais demandam convicção dogmática, quer dizer, não discutem, não argumentam. A ED não, pois uma situação de fala ideal requer simetria, liberdade de comunicação, igualdade, capacidade de chegar a um acordo. A busca cooperativa da verdade, do melhor argumento, repele qualquer tipo de coação. Deve ser possível problematizar, manifestar opiniões, usar de direitos, que, em princípio são iguais, a fim de participar na argumentação. Como há sérias dificuldades para praticar esses pressupostos pragmáticos, a modernidade dispõe de instituições, especialmente as do direito, que auxiliam a prática discursiva em sua tarefa de justificar normas de interesse comum (o que veremos com mais detalhes em sua filosofia do direito).

Não há exigência de uma fundamentação última para a ED, para controlá-la basta referi-la a outras éticas (como a ética da virtude, a ética da responsabilidade), ao direito, às teorias de desenvolvimento da consciência moral, mesmo porque nossas formas de vida produzem intuições morais que não demandam esclarecimento último.

A ED não é conteudística, isto é, não estabelece como agir, o que fazer. Seu objetivo é resgatar pelo discurso as pretensões de validade normativas. Os conteúdos temas vêm do mundo da vida; ali estão as normas que podem ser analisadas, discutidas, visando consenso, permitindo aplicação apropriada. Esse discurso rigoroso, aberto e que requer esforço interpretativo, está sujeito a pressões, e, na maioria das vezes, os imperativos da razão estratégica, como a violência, a ameaça, o autoritarismo, acabam por prevalecer. Hoje há os fortes apelos das culturas plurais, da vida prazerosa e esteticamente pautada, a importância dada ao bem-viver. Habermas separa essas questões das questões relativas ao interesse de todos, como as questões de justiça

que, na modernidade, atingem o patamar pós-convencional. Quer dizer, dependem de formas de vida cuja ação e cujos motivos levam à aplicação condizente com a diversidade das situações e das possibilidades de avaliação. Os conteúdos morais variam com as culturas, mas há formas universais do juízo moral, e estruturas progressivas que mostram estágios de desenvolvimento da capacidade moral de julgar. Segundo Kohlberg, esse desenvolvimento é fruto de um aprendizado que produz condições para haver imparcialidade, universalidade, reversibilidade, capacidade de prescrever. O princípio 'U' (PU) implica que as normas válidas passem pela sua discussão num discurso prático, ao qual se tem acesso nos contextos do agir comunicativo. A compreensão descentrada de mundo capacita para decidir autonomamente e gerar acordo e entendimento racionais.

O desenvolvimento das formas de consciência moral e o desenvolvimento cognitivo-emocional da criança são paralelos. Entre cinco e nove anos a criança já diferencia os atos intencionais dos não-intencionais, mas a compreensão da reciprocidade vem dos pais ou educadores; entre sete e doze anos, surge a perspectiva auto-reflexiva e há reciprocidade entre as crianças; entre dez e quinze anos, há imputação mútua e adota-se a perspectiva da 3^a pessoa, quer dizer, o adolescente é capaz de analisar e julgar com isenção. Esse desenvolvimento em estágios, o pré-convencional, o convencional e o pós-convencional (ver capítulo 2), mostra há aprendizado moral das normas sociais. No último estágio, o agir comunicativo conduz para o discurso, no qual normas são examinadas e avaliadas argumentativamente, há interação entre as perspectivas dos falantes e a consideração da situação a ser enfrentada.

2. A teoria do discurso da moralidade.

A ED apropria-se dos princípios da TAC e conduz a ação comunicativa para o domínio da prática. Nos ensaios reunidos na obra *Justificação e Aplicação* (1991), Habermas faz algumas modificações na ED em função de sua crítica ao discurso da pós-modernidade, que serviu para reafirmar ou corrigir alguns aspetos da TAC. Discute com

especial ênfase as objeções ao universalismo ético, distingue ética de moral, argumenta contra o relativismo, e, como afirma no prefácio da edição inglesa que ora utilizamos, delinea os modos de emprego da razão prática. Considera que o termo "*teoria do discurso da moralidade*" seria mais adequado para expressar suas idéias no terreno da ética. Porém, como "ética do discurso" tornou-se uma denominação corrente, acabou por adotá-la.

No capítulo *Notas para a Ética do Discurso* (*Erläuterungen zur Diskursethik*), Habermas analisa desde Aristóteles até Hegel, mostra a importância de Kant, critica vários contemporâneos e assume uma postura equidistante entre o universalismo radical e abstrato, e o contextualismo relativista. Defende a prioridade do justo sobre o bom, e um tratamento racional à ética.

Para compreender as dimensões e fundamentos da ED, os textos *Acerca dos Empregos Pragmático, Ético e Moral da Razão Prática*, e *Notas sobre a Ética do Discurso*, são essenciais. No primeiro expõe três correntes da filosofia prática: a ética aristotélica, o utilitarismo e a filosofia moral kantiana. Há uma tendência hoje em apropriar-se da ética das virtudes de Aristóteles e da herança hegeliana. Hegel tentou uma síntese entre a noção clássica de comunidade e a de indivíduo moderno, o que o levou a concluir que a liberdade representa uma superação da moralidade na eticidade. A ED vai numa outra direção, lendo Hegel através de Kant, pois vê uma relação interna entre justiça e solidariedade, de um lado, e a moralidade, de outro lado. Os elementos dessa relação se efetivam nos pressupostos inevitáveis da prática argumentativa, nos quais o julgamento moral imparcial está aberto a diferentes interpretações, mas ao mesmo tempo está enraizado na estrutura comunicativa racional do discurso. Deste modo, acaba sendo aceito por todos aqueles que "estiverem abertos para a forma de ação comunicativa refletida" (1995, p. 1). Habermas prossegue a tradição kantiana, ao mesmo tempo em que focaliza as questões de justiça.

Para responder à questão clássica, "o que devo fazer?", Habermas descarta a ética das virtudes de Aristóteles e o utilitarismo. Com base na razão cotidiana, acha essa questão passa pelo exame e tomada de decisões diante de situações, algumas guiadas por aspectos técnicos ou pragmáticos, outras baseadas na racionalidade que visa fins, e precisa decidir entre valores. A decisão quanto a projeto de vida, tem a ver com a personalidade, com o que se deseja para si, em termos de uma boa vida. Pessoas bem formadas, capazes de projetar ideais, são também capazes de dissolver ilusões, levar em conta os contextos normativos, exercer a crítica consciente e responsável. Na passagem da questão moral, para a questão ética, entram o respeito à integridade dos outros, a adoção de máximas, regulações. A máxima é generalizada, deve servir igualmente a todos, aí então, ela assume a força de coesão moral. O agir justo se transforma em dever.

Para resumir, a razão prática, conforme ela seja orientada por propósitos, pelo bem ou pelo justo, dirige sua escolha com relação ao propósito da ação, à resolução autêntica, em termos de autorealização, ou para a livre vontade do sujeito capaz de julgamento moral [...] De acordo com o aspecto escolhido, resultam três interpretações diferentes, mas complementares da razão prática. Para Kant a razão prática é coestensiva com a moralidade; somente com autonomia a razão e a vontade formam uma unidade. O empirismo assimila a razão prática com seu uso pragmático [...]. E na tradição aristotélica, a razão prática assume o papel de uma faculdade do juízo que ilumina o horizonte histórico da vida com o ethos dos costumes (1995, p.10).

Conforme o problema, a pergunta pelo que se deve fazer assume um significado *pragmático*, *ético* ou *moral*. Pelo primeiro, indaga-se sobre como conduzir a ação a bom termo, o que passa pela "clarificação hermenêutica" de valores que levam a uma vida

satisfatória, ou pelo menos, "não-falhada". As escolhas racionais demandam vontade livre. O discurso ético-existencial projeta vidas bem realizadas, nela os valores funcionam como se fossem "leis" estabelecidas para si. O discurso moral entra nos processos de justificação e aplicação de normas que estabelecem direitos e deveres, recorre-se a discursos prático-morais a fim de decidir questões conflitantes. A determinação guiada por *insights* morais, exige uma vontade autônoma, inteiramente racional.

O discurso pragmático relaciona-se com os discursos empíricos, pois necessita do conhecimento de situações para analisar a validade de recomendações técnicas ou estratégicas, e poder aplicar com êxito. O discurso ético-existencial busca um tipo de conhecimento esclarecedor acerca dos propósitos e projetos pessoais. Diz respeito às avaliações e reconstruções do projeto vital, procura acercar-se de decisões maduras, conscientes, lutando por uma vida autêntica. A prioridade é chegar a "uma forma de vida perseguida conscientemente" (1995, p. 12).

O discurso prático-moral vai além desses projetos vitais, envolve a intersubjetividade, a perspectiva de cada um engata-se com a dos outros. Esse discurso requer os pressupostos comunicativos de um discurso universal, que envolve todos os que estão implicados. Essa participação confere validade às ações e validez às normas. O ideal de cada comunidade de comunicação é alargado, incluindo o interesse e a vontade de todos os envolvidos, sem coação. A aplicação de normas leva em conta o contexto, os argumentos pró e contra para ajustar a aplicação à situação. Para isso é preciso conhecimento do tema, dos interesses que estão em jogo e aprender com a experiência. Neste processo, em geral, vem à tona o sofrimento, a humilhação, a exploração a que estão sujeitos grupos e pessoas. Vale lembrar que por traz, há uma teoria do discurso, todos esses processos passam pelos procedimentos institucionalizados e pressupostos comunicativos de argumentação e negociação.

Pode-se ainda falar de razão prática no singular depois que ela se dissolveu em três diferentes formas de argumentação sob os aspectos do desejável, do bom, e do correto? Todas essas formas estão ligadas a vontades de possíveis agentes, mas como vimos, conceitos da vontade mudam com o tipo de questão e de resposta visadas. A unidade da razão prática não pode mais ser fundamentada de acordo com o modelo kantiano da unidade da consciência transcendental, pois não há metadiscurso no qual se possa apoiar para justificar a escolha entre diferentes formas de argumentação [...]. Não é uma faculdade reflexiva do juízo que subsume casos particulares sob uma regra geral que importa aqui, e sim uma atitude para discriminar problemas de tipos diferentes (1990, p. 16-17).

Não há um discurso capaz de justificar de uma vez por todas as regras que servem para examinar casos e problemas diversos, com seu contexto de aplicação, seu surgimento, sua urgência. Isso requer formas públicas de comunicação e práticas que institucionalizam a vontade coletiva racional.

Todo juízo moral aponta para as razões para agir, ou seja, há uma capacidade crítica tanto no conhecimento (*epistemê*) como na deliberação prática (*phronesis*). A argumentação moral, a discussão sobre a validade, a substância normativa e a força de coesão, levam a questão para a perspectiva de todos, e a seu engajamento na reconstrução das razões para adotar ou rejeitar normas. Taylor vê o bem como algo objetivo, para Habermas é uma questão de valores ou preferências, almejados e realizáveis. Apel propõe uma comunidade de comunicação última, ideal, como critério normativo. A razão prática tem alcance universal, leva à obrigação moral, com isso eleva o princípio moral a uma justificação final. Habermas discorda e propõe, no lugar dessa razão prática onipotente, a moralidade situada no terreno cognitivo da razão comunicativa. Há pessoas aptas a juízos normativos, e, portanto, pluralismo de interpretações; o acesso ao

discurso e direitos iguais torna-se uma exigência da ED. A validação das normas morais é análoga à validação da verdade nas afirmações. As condições de validez dos atos de fala (verdade, correção normativa e veracidade) são requeridas tanto para atos assertóricos, como para atos de comando moral. Essas *condições do discurso* levantam as exigências de correção normativa, que interessam todos os envolvidos. No terreno ético, também há um *pressuposto epistemológico*, o de que a validade diz respeito a situações, interesses, intenções, por isso é uma ética deontológica.

Todo aquele que se engaja seriamente numa argumentação, passou pelos processos de socialização, tem livre acesso à participação, há direitos iguais, confiança na veracidade dos participantes, vontade genuína, comprometimento. Esses pressupostos pragmáticos restringem de modo transcendental o ingresso na argumentação; são idealizações pressupostas na comunicação, e não obrigações práticas. A justificação no discurso ético deve seguir o princípio universal (princípio U) da argumentação: toda norma deve satisfazer condições que apontam para as conseqüências e prever que o interesse de cada um possa ser livremente acatado por todos os envolvidos. A validade das normas decorre de elas poderem atender o interesse comum, neste sentido, a norma que prejudicar esse interesse, perde validade.

Nem por isso os princípios morais são imperativos, pois seu caráter obrigatório passa a existir apenas a partir da discussão da validade de um juízo moral com base em razões. Portanto, a força motivadora é racional. A vontade autônoma é algo que vem depois da formação da personalidade (maturidade, identidade). São também necessárias certas instituições e a existência de contextos normativos. Enfim, a validade da norma moral, para a ED, não vem do simples conhecimento da regra moral, nem da vontade, mas da possibilidade de adesão através de *discursos de justificação*, cujo guia é o princípio U. Para justificar e aplicar, é preciso levar em conta as situações, as conseqüências para a ação futura, possibilidade de revisão diante de

novos problemas e imparcialidade para avaliar as decisões. O discurso de aplicação procura adaptar as normas aos contextos de ação, que se modificam. A justificação de pretensões de verdade, depende de condições de assertibilidade que demandam a referência à verdade, que transcende o contexto. Já a correção normativa (*Richtigkeit*) demanda apenas a aceitabilidade idealmente justificada, relacionada às ações ordenadas, que pedem discernimento. Atender às situações em suas variações, *não* prejudica a pretensão de validade incondicional, universal, das "condições sociais e relações de reconhecimento recíproco que merecem ser aceitas por todos os participantes como justas" (2002a, p. 274).

O acordo discursivo requer práticas de justificação que dizem respeito à correção, algo diverso da verdade, mas iluminado por um saber. Daí uma analogia com a verdade. Ao mesmo tempo, o discurso prático é o lugar de formação da vontade e da opinião, de modo que vontade livre e razão prática estão interconectadas, não num mundo inteligível, como para Kant, mas nos discursos reais nos quais a validade incondicional "convive" com as contingências da aplicação. Conhecer significa, no âmbito prático-moral, alcançar consenso acerca do que é justo, isto é, do que pode ser justificado e pretender correção. Esse procedimento leva a resultados, mas não é prescritivo. Nas sociedades pós-tradicionais há espaço para a liberdade argumentativa, para a apreciação, para a avaliação. Códigos morais que impõem regras universais são incompatíveis com a perspectiva moderna de acesso livre à discussão de princípios. Após essa filtragem, podem retornar aos discursos do mundo da vida, sob a forma de convicções valorativas, que renovam a ação.

Esse cognitivismo da ED a torna flexível às mudanças, pois como a moralidade é uma esfera independente da religião e da metafísica, permite a adaptação às circunstâncias. O que não dilui a validade, nem corre o risco de relativismo. Uma norma justificada obriga, compromete aqueles que compartilham práticas e aceitam deveres, devido a boas razões. O dever moral surge de uma relação

entre vontade autônoma e as razões práticas. A vontade autônoma não se contrapõe à razão, Habermas não aceita a dicotomia clássica entre vontade e razão. Elas não são faculdades subjetivas como pensara Kant. Elas se constituem através dos processos intersubjetivos de entendimento e de reconhecimento recíproco, ao mesmo tempo em que são constitutivas desses processos. A estrutura comunicativa da argumentação moral leva cada participante a atitudes de reciprocidade. Cada participante deve perguntar como agiria enquanto membro de um discurso público, ao qual se tem acesso pelas boas razões. É preciso perguntar como certa decisão afeta os demais, que participam como iguais nessa busca cooperativa pela verdade.

A base da ED é essa pragmática universal. As regras morais precisam da anuência de todos os afetados, o que garante imparcialidade e intercâmbio de perspectivas. Pressupõe igualdade de tratamento, portanto, justiça e solidariedade. E como, além disso, o conteúdo normativo diz respeito a todos, os objetivos personalistas, egoístas, estratégicos, ficam excluídos da racionalidade argumentativa. Pessoas submetem livremente seus respectivos juízos ao controle crítico das demais, à interpretação através de razões convincentemente justificadas. A validade dos princípios morais não pode ser desligada das ordens legitimadas que sustentam as relações sociais. Para chegar ao melhor argumento, a liberdade de acesso e os direitos iguais à participação, a veracidade e a ausência de coerção, são requisitos imprescindíveis.

Essas condições são difíceis de serem obtidas. Por vezes o discurso do especialista predomina, e impõe finalidades específicas (administrativa, medicalizadora, cartorial, psicologizante, entre outras). Mas isso não deve ser motivo para o ceticismo. *Habermas combate toda tentativa cética e derrotista. Uma sociedade homogênea, na qual as condições para o exercício discursivo são favorecidas, permanece no horizonte ideal da modernidade.* Há fragilidade da racionalidade comunicativa, devido às diferenças sociais, culturais e econômicas. A proteção aos mais vulneráveis, a

institucionalização de direitos, a defesa regulamentada da integridade pessoal, depende de uma rede social estável, que proporcione relações simétricas, igualdade de condições. Por isso, diversamente de Apel, Habermas considera essencial o direito, o Estado de direito e os regimes democráticos. O direito é o que assegura, de fato, condições à participação no discurso, condições essas que constituem a ED, como veremos no capítulo 8.

6. A crítica à pós-modernidade

Habermas acredita que o projeto da modernidade não acabou, como pensam os defensores da pós-modernidade, entre eles Lyotard e Foucault. A filosofia se debruça para a análise da sua própria época desde meados do século XVIII. Habermas não aborda o movimento estético-literário, chamado "modernismo" e sim o discurso filosófico da modernidade, entendida como a época que toma consciência de si. Daí o título *Der Philosophische Diskurs der Moderne (Discurso Filosófico da Modernidade)*, publicado em 1981.

Weber vê a modernidade como época de intensas mudanças culturais e econômicas; para a sociologia a modernização se caracteriza pelo desenvolvimento das forças produtivas, centralização do poder político, participação nos processos democráticos, urbanização, educação formal. Para Habermas a história não acabou, a modernidade não está esgotada, mesmo porque não é possível ver a história do exterior para detectar a morte de ambas. O pretense pensamento pós-moderno ainda está preso aos pressupostos da modernidade. O discurso de Hegel a Foucault falhou em dar uma resposta satisfatória com relação à modernidade.

Os conceitos de desenvolvimento, crise, espírito de época, são típicos da modernidade; a experiência histórica de autofundamentação significa que a subjetividade se descentra, quer dizer, o sujeito se constitui a partir de condições históricas. Para Hegel, o fator marcante

é a *subjetividade*, o espírito volta a si mesmo, capacita o indivíduo à crítica e à autonomia. A Reforma, a Revolução Francesa, o Iluminismo, são tanto o resultado de processos históricos, como transformam os rumos da história. Kant já levava em consideração a capacidade de a razão pensar-se, criticar-se. O risco desse procedimento iluminista é absolutizar a própria subjetividade, acreditar "que a vitória sobre a subjetividade está dentro dos limites de uma filosofia do sujeito", afirma Habermas (1990b, p. 32). Essa é a pedra-de-toque de *O Discurso Filosófico da Modernidade*: de Hegel a Foucault, o modelo ainda é o da filosofia do sujeito, que Habermas contrapõe ao paradigma lingüístico/pragmático, o único que permite sair dos impasses das filosofias do sujeito.

1. As falhas de Hegel, Marx e Nietzsche.

A crítica de Hegel à modernidade encontra-se presa nos pressupostos da filosofia do sujeito que são imanentes à própria modernidade. A esfera da eticidade inclui a família, a sociedade, a formação política da vontade e, principalmente o Estado, no qual culminam a vida política e a sociedade civil. Nesse processo universal, o Estado realiza a subjetividade. Para Habermas não é óbvio que a esfera ética possa realizar-se no Estado, nem que a história nele se resuma. Essa subjetividade é monológica, falta a ela a mediação entre o universal e o singular; ela não pode dar conta da formação da vontade nos processos comunicativos, intersubjetivos, de ação cooperativa entre homens livres e iguais, que usam a racionalidade comunicativa como barreira contra qualquer tipo de imposição, seja o de uma vontade coletiva, seja o de um fim último. Hegel conduz o princípio de subjetividade, fonte da consciência de época e do entendimento racional, ao extremo de uma razão auto-suficiente. Assim, quando a modernidade busca compreender esses processos, encontra a própria razão que aprisiona a filosofia e impede a crítica. Não há

um saber absoluto totalmente acabado que olha a partir do fim do processo, retrospectivamente. Sem dúvida, podemos ampliar, sempre a partir de dentro, os limites de nossos contextos epistêmicos; mas não existe o contexto de todos os contextos ao qual tenhamos acesso. Nada nos autoriza a abrigar a esperança de ter a última palavra (2002a, p. 211).

Habermas rejeita essa concepção de sujeito isolado, com sua consciência teórica e prática. Mas Hegel teve o mérito de considerar a linguagem como ferramenta que dá significação ao mundo, percebido através de uma rede conceptual. O trabalho resulta em contatos produtivos com o mundo, ora a realidade coopera com a *praxis*, ora é um obstáculo a ser contornado. A instrumentalidade técnica que facilita o trabalho produz alienação, o trabalho automatizado desgasta a natureza. Hegel analisa também o lado prático da gradual e progressiva evolução do mundo social, desde a família até o Estado constitucional, como formas de realização e aperfeiçoamento da liberdade e da autonomia.

Habermas deflaciona a concepção de Hegel de um saber que compreende a si mesmo num processo de auto-reflexão. Hegel criticou o tipo de subjetividade dualista do representacionismo, mas acabou por sucumbir a essa mesma subjetividade. Mas suas objeções ao formalismo ético de Kant são pertinentes, pois para Hegel no terreno da ética, há pessoas reais, que aplicam normas, que agem e atentam para as consequências de suas ações. As instituições incorporam eticidade, e o problema é como pôr em prática a ética.

Ainda assim, Hegel não abre mão de uma razão inteiramente sujeitada à história, indo do espírito objetivo ao espírito absoluto. Ora, nos Estados constitucionais democráticos modernos, há práticas de deliberação e autodeterminação, como a realização dos direitos dos cidadãos. Além disso, a ação política muitas vezes é problemática, há democracias e constituições de "fachada", cujas realizações sociais deixam a desejar por falta de condições reais e por falta de vontade

política. Habermas chama a essa condição de "brasilianização", e considera que os países estáveis europeus, não estão livres de verem sua substância normativa esvair-se, as ordens institucionais paralisarem-se. Isso pode ocorrer

se não se conseguir estabelecer um novo equilíbrio entre os mercados globais e uma política que vá além das fronteiras do Estado nacional e ao mesmo tempo conserve sua legitimação democrática. [...] Só cabe esperar uma solução no marco de uma constelação na qual os princípios institucionalizados do universalismo igualitário consigam o impulso necessário para que, em uma situação historicamente favorável, possam entrar em relação com a força motivadora dos movimentos sociais e inteligência dos sistemas capazes de aprendizagem. *Depois* de Hegel a razão dos filósofos, convertida em uma razão falível, tampouco conhece resposta melhor. A rosa na cruz do presente murchou, mas não morreu ainda (2002a, p. 220).

Hegel quem inaugurou o discurso da modernidade, e com ele, a reflexão sobre sua época, a filosofia como pensamento em ato. Desde o século XIX também a ciência, as idéias de Darwin, Freud, Marx, o historicismo, o pragmatismo, todos eles fornecem motivos, conceitos e teorias para a interpretação e a crítica da nossa época. O discurso filosófico da modernidade, de Hegel até Marx, de Nietzsche até Heidegger, de Bataille até Lacan, Derrida e Foucault, denuncia a opressão, a alienação e a exploração. Porém, ou impõe "o princípio inexpugnável da própria racionalidade" (1990b, p. 62), ou renuncia a ela, caso de Foucault, para quem os meios para alcançar a emancipação e a conscientização, são instrumentos de controle.

Quanto a Marx, a dificuldade é propor que a saída esteja nos próprios mecanismos econômicos, caindo em uma aporia. Os conservadores estão certos quando dizem que os mecanismos do sistema dificilmente podem ser eliminados. O problema é que eles não

têm uma proposta alternativa satisfatória quanto aos rumos da modernidade. Para Marx o trabalho só desaliena se puder reapropriar-se do que produziu. Portanto, ele permanece nos moldes de uma filosofia do sujeito ao preconizar que a emancipação deve ser conduzida pela racionalidade cognitiva e instrumental; o sujeito que age e conhece, não exerce a intersubjetividade. Além disso, o próprio sistema (mercado) não gera condições para sua crítica ou eliminação. A filosofia da *práxis* em suas propostas de "valorização estético-produtiva e ampliação prático-moral do conceito de trabalho coletivo" (1990b, p. 72) vê apenas um lado, o da razão instrumental. Essa objetiva o mundo, não é capaz de crítica. A emancipação é possível pela racionalidade comunicativa cuja força política reside nas modificações nos processos de interação. À própria sociedade cabe descobrir o pode querer e o que deve fazer tendo em vista o interesse comum.

O anti-humanismo de Nietzsche representa "o verdadeiro desafio para a modernidade", diz Habermas (1990a, p. 80). Nietzsche afirma que "história de antiquário" de Hegel, tem excesso de saber histórico. Tomar a razão como libertadora, iluminadora, produz o resultado inverso, a razão se torna prisioneira desse projeto histórico. No lugar da razão Nietzsche vê a vontade, a força plástica da vida, o presente. Olhar a história sem os pressupostos da filosofia do sujeito é tarefa de uma história genealógica, a dos tropeços, e não a da vitória da razão iluminista. O mito é o outro lado da razão, ele abre para o jogo da interpretação. Na superfície, na aparência estética, no polimorfismo, não há mais lugar para o sujeito que conhece, unificador, doador de sentido. Com aguda consciência de época, a crítica da modernidade de Nietzsche renuncia, pela primeira vez, ao projeto emancipatório. A subjetividade "descentrada" não precisa conhecer nem se ocupar com projetos éticos, políticos, sociais.

A única justificação para Nietzsche é a estética, não é preciso fundamento algum para as interpretações e o simulacro. Toda avaliação é interpretação da vontade de poder que, ao criar o sentido e

a sensibilidade, atém-se à aparência, à máscara. Os princípios metafísicos têm origem humana e não transcendental. A razão é a máscara do poder, enfeitada com seus cálculos, causa-efeito, pensar lógico. Preferir, valorar, aceitar, rejeitar, ou seja, as exigências de validade criticáveis, não passam para Nietzsche de reivindicações de poder. Não faz sentido para ele a preferência pelo justo, pelo verdadeiro, neles há apenas vontade de poder. A genealogia localiza os móveis e motivações dos valores na reação do fraco, no ressentimento do inferior.

Habermas aponta um problema crucial nessas críticas de Nietzsche: não há como *legitimar* a partir dessa visão estetizante que cai "no dilema de uma crítica auto-referencial, tornada total, da razão [...], uma crítica da ideologia que abala seus próprios alicerces" (1990b, p. 101). Não é possível criticar a razão a partir do poder sem usar os critérios da própria razão.

3. Nem Heidegger, nem Derrida.

Adorno e Horkheimer, eles não abandonam o "trabalho do conceito", o mito já funciona como razão, como tentativa de esclarecimento: onde a razão pretendeu triunfar, ela não eliminou seu outro lado, o mito, o erro, a ideologia. A narração mítica é uma forma de a razão apresentar-se como potência esclarecedora, que, para dominar a natureza, se instrumentaliza, e fica reduzida à ciência e à técnica, vistas como único conhecimento. A moral e o direito são desacreditados, a arte tornou-se entretenimento, a razão paralisou-se em sua capacidade crítica, ficando assimilada ao poder.

Habermas critica esse conceito negativista de razão. A ciência pode ser produtiva, princípios universais da moral e do direito se realizam, ainda que de modo precário. Há experiências estéticas criativas e inovadoras. Além disso, a própria crítica frankfurtiana à razão iluminista, não se faz sem teoria. A instrumentalização da razão põe em a análise crítica dessa mesma razão. É preciso preservar pelo

menos um certo padrão racional para demonstrar que a razão foi instrumentalizada.

Apenas a prática comunicativa pode evitar esse paradoxo. O discurso argumentativo é mediador, pode denunciar o mito, o jogo do poder, a ideologia, sem cair em aporias porque não pretende fazer crítica total da razão. Em suma, o paradigma da intersubjetividade é o único que evita o fundacionalismo das filosofias do sujeito, que são monológicas. Dele nem mesmo Heidegger se desprende. Nietzsche inspirou de um lado Heidegger, que influenciou Derrida, e de outro lado Bataille, que influenciou Foucault. Para Heidegger, a existência tem como condição ontológica escolher entre a autenticidade da compreensão do ser do ente em termos de temporalidade, e a inautenticidade, cega para a condição do *Dasein*. Portanto, pressupõe que o que existe é o eu. Analisa o mundo das coisas e o mundo social com as mesmas categorias, por isso entende que no mundo social há atores isolados. Para Habermas há pessoas compartilhando um mundo da vida, que não pode ser desqualificado como inautêntico por um "niilismo heróico de uma auto-afirmação na impotência e na finitude da existência" (1990b, p. 147). Heidegger entende que a linguagem abre o ser para o ente, a verdade depende dessa apresentação da linguagem para a compreensão do sentido. Já para Habermas a verdade depende da *práxis* comunicadora, ela articula uma pretensão de validade, numa relação dos falantes entre si e com o mundo.

Habermas critica a "filosofia temporalizada da origem" de Heidegger, chamada por este de retorno ao "simples e intransigente questionar da essência do ser"; este retorno serve como justificação de sua ligação temporária com o nacional-socialismo. Compreender a história do ser como acontecimento da verdade imune às concepções do mundo ou às interpretações históricas, e o destino do ser como destino da nação alemã *conduzida* à vida nova e autêntica denota a aceitação de Heidegger do nazi-fascismo. Habermas lembra que *Führer* significa "líder", "condutor".

Como Derrida recorre aos pressupostos de Heidegger, também ele não escapa à crítica de Habermas. No centro não está mais o homem e sua essência, mas a linguagem, ou melhor, a escrita, a gramática, afirma Derrida. Sua estrutura é responsável pela conservação e infinitas retomadas das coisas. A racionalidade da escrita, o fato de ela ser indispensável ao significado, "desconstrói" todos os significados externos a ela. O Ocidente centra o pensamento no *logos* ("logocentrismo") ao qual chegou pelo "fonocentrismo". Conceber o mundo como legível, buscar coerência semântica implica em prosseguir nessa empreitada teológica de decifrar a escrita do mundo. Desconstruir significa romper com hierarquias de conceitos, com contextos de fundamentação e com relações conceptuais de dominação, como discurso e escrita, inteligível e sensível, espírito e matéria, homem e mulher. Derrida quer inverter a primazia dada à lógica, que vem desde Aristóteles. A linguagem não passa de estrutura da escrita, Derrida critica a filosofia centrada no sujeito racional.

Ainda assim, Derrida conserva pressupostos da filosofia do sujeito ao buscar um sentido na história, no tempo. Ao privilegiar a escritura que cria estruturas sem sujeito, Derrida não vê que o significado depende do uso intersubjetivo de regras semânticas. Ao limitar a filosofia à tarefa de decifração pela crítica literária, livre de qualquer amarra a uma disciplina científica, apaga a necessária fronteira entre ficção e filosofia. Há uma diferença entre a validade ilocucionária de um ato de fala, dito no contexto comunicativo, e os textos literários, que devem abrir para a multiplicidade de leituras. No caso da linguagem cotidiana, essas várias leituras dependem de uma compreensão possível e atual, quer dizer, "os participantes atribuem aos *mesmos* enunciados, o *mesmo* significado", observa Habermas, o que permite comunicação efetiva. Na função poética da linguagem, ao contrário, segundo Jakobson, a mensagem se volta para si mesma, cria um mundo à parte, ficcional, no qual estão ausentes a força ilocucionária e a necessidade de organizar a comunicação em termos de adequação, relevância, honestidade, etc., com seus efeitos sobre o

auditório. Em suma, ficção, literatura, poesia, têm função diversa da prática comunicativa.

Um contextualismo estético torna Derrida cego para a circunstância de que a prática comunicacional cotidiana, graças às idealizações incorporadas no agir comunicacional, faculta o desenvolvimento, dentro do mundo, de processos de aprendizagem [que] desenvolvem um sentido de autonomia que transcende todas as restrições locais. [...] Derrida negligencia o potencial de negação da base de validade do agir orientado para o entendimento mútuo [...]. Quando o pensamento filosófico, como nos aconselha Derrida, é desvinculado do dever de resolver problemas e o seu funcionamento é transferido para a crítica literária, é-lhe subtraída não só a sua seriedade, mas também a sua produtividade e criatividade (1990b, p. 195; 198).

Habermas conclui essa parte de *O Discurso Filosófico da Modernidade* afirmando que Heidegger, Adorno e Derrida defendem a crítica total, combatem a grande teoria. A questão é, a razão realmente ainda precisa desse combate? Para Habermas esse combate perdeu o sentido na modernidade. As pretensões de validez criticáveis, contidas nas argumentações e que se refletem na forma de proposições universais, mostram que o contextualismo e o fundacionalismo podem ser evitados pelo pragmatismo formal, que é uma via intermediária entre a desconstrução e a crença ingênua de que a razão é capaz de crítica total.

3. O último obstáculo: Foucault

Habermas aborda a contribuição de Foucault com a competência habitual que ele aplica a todos os filósofos que o influenciam ou que precisam ser criticamente removidos. Foucault pertence ao último grupo. Em dois longos capítulos de *O Discurso Filosófico da*

Modernidade, mostra que Foucault não ultrapassa o paradigma das filosofias antropologizantes. Num deles aborda a questão epistemológica das ciências humanas "desmascaradas pela razão", a chamada fase arqueológica; no outro mostra as dificuldades decorrentes da genealogia do sujeito e de sua "teoria do poder". Para tal sintetiza as obras principais de Foucault, começando com *História da Loucura*, indo até o volume I de *História da Sexualidade* (1976). O debate entre Habermas e Foucault foi um dos pontos altos do cenário intelectual de fins dos anos 70 e início dos anos 80, interrompido com a morte de Foucault em 1984.

Foucault faz uma "crítica radical à razão" e também ele não se livra das aporias inerentes a esse tipo de procedimento, quer dizer, a crítica à razão é obra da própria razão. Segundo Foucault, a verdade nas práticas discursivas funciona ao ocultar-se como vontade de verdade, como produtora de saber/poder. Mas a dispersão desses discursos elimina a possibilidade de um "sentido abrangente". Assim, a história não passa de arquipélagos de formações discursivas. Como não faz sentido para o genealogista explicar a origem dessas formações, resta mover as peças do jogo de poder dessa vontade sem sujeito, jogo aleatório que retorna sob novas máscaras. Habermas discorda da noção de poder como disciplina do corpo, controle, atividade estrutural dos discursos, cujas regras são anônimas. Há quatro paradoxos na arqueogenealogia: o poder do discurso produz regras (transcende) e ao mesmo tempo realiza-se nelas (prática empírica); o conceito transcendental de verdade (verdade é poder), vem disfarçado na vontade de verdade, da qual não se pode sair; o *a priori* é visto como histórico, as práticas transcendentais de poder são, contudo, locais; o poder se materializa no corpo, sendo, portanto, não-inteligível e contingente.

O motivo que mais pesou na mudança da perspectiva arqueológica para uma perspectiva de crítica da razão pelo poder (a genealogia) foi, segundo Habermas, a dificuldade de Foucault analisar o saber como produtor de poder num modelo alternativo ao de

Heidegger, que é o da história do ser, dos modos de efetivação dos entes em cada época. Portanto, Foucault não teria sido original. Ainda assim, Habermas considera que a contribuição de *As Palavras e as Coisas* é crucial questão do sujeito. Este, para se conhecer como sujeito, põe-se como objeto; a crítica dessa aporia das filosofias do sujeito, como vimos, o próprio Habermas considera como ponto de viragem para a modernidade, pois o modelo das filosofias do sujeito (consciência representa o mundo) foi superado pelo modelo da linguagem. É ela que estrutura o mundo. As filosofias antropologizantes caem em contradição, uma vez que as condições empíricas para pensar o sujeito são as mesmas condições transcendentais que permitem haver conhecimento. Daí porque salientar o homem como sujeito livre (desde Hegel até Merleau-Ponty) significa desconhecer essa duplicidade do sujeito (empírico e transcendental).

Até aqui Habermas concorda com Foucault. Discorda, porém, dos motivos dessa análise, ou seja, Foucault afirma que as ciências humanas nascem de três objetivações: o homem como ser produtor, vivo e falante. O saber que daí provém é veiculado por discursos carregados de poder. Habermas também acredita que as ciências humanas realmente se envolvem com certo tipo de poder que instrumentaliza o corpo e seu comportamento através de procedimentos disciplinares. Mas a avaliação que Habermas faz de *Vigiar e Punir* (1975) é impiedosa. Foucault neutraliza a diferença entre vontade de saber e vontade de poder ao afirmar que todos os discursos são poderosos. A categoria de poder serve tanto para a análise das tecnologias que mostram o funcionamento do saber, quanto como conceito fundador, teórico, peça chave para desmascarar a razão, através da genealogia.

Para Habermas, ao contrário de Foucault, as ciências humanas não são vistas como estratégias disciplinares. Elas têm uma função também crítica e hermenêutica, há proposições teóricas acerca de

domínios de objetos, cujo papel não se limita em servir ao poder na sociedade disciplinar.

A genealogia das ciências humanas de Foucault entra em cena com um irritante papel duplo. Por um lado, desempenha o *papel empírico* de uma análise das tecnologias de poder [...]; neste aspecto, as relações de poder interessam como condições de formação e como efeitos sociais do conhecimento científico. E, por outro lado, esta mesma genealogia desempenha o *papel transcendental* de uma análise das técnicas de poder que se propõem explicar como são possíveis os discursos científicos sobre o homem. [...] No seu conceito básico de poder Foucault força o encontro do pensamento idealista da síntese transcendental com os pressupostos de uma ontologia empírica. Esta abordagem, não pode, portanto, conduzir a uma saída da filosofia do sujeito, porque o conceito de poder [...] foi ele próprio retirado do repertório da filosofia da consciência. Para a filosofia da consciência há apenas duas espécies de relações que o sujeito pode adotar perante o mundo de objetos: relações cognitivas [...] e relações práticas. [...] Através do critério de sucesso da ação, o poder permanece dependente da verdade. Ora, Foucault inverte esta dependência [...]. Foucault não pode fazer desaparecer as aporias que atribui à filosofia do sujeito por meio de um conceito de poder retirado da própria filosofia do sujeito. (1990b, p.258-259).

Se o sujeito conhece ou através de juízos empíricos ou através de práticas que visam sucesso, ou procura a verdade ou evidencia relações de poder e interesse. Foucault apenas inverteu os produtos dessas relações. O poder estaria nos juízos de verdade e os discursos de verdade estariam embutidos nos juízos de valor.

Quanto à história genealógica, acaba sendo uma "pseudociência presentista, relativista e cripto-normativa" (1990b, p. 259), quer dizer,

Foucault vê a história do ponto de vista do presente, e acaba num "subjativismo irremediável". A pretensão à verdade se circunscreve a certo tipo de discurso, de modo que a pretensão de validade fica anulada. Se todo discurso é imbuído de poder, também o serão as investigações acerca desses discursos.

Habermas sustenta contra Foucault a possibilidade de expor a diferença entre as ciências sociais que praticam objetivação opressora, daquelas que emancipam. Foucault deveria ter dado mais atenção à teoria política moderna. Ela forneceu critérios para distinguir autonomia de heteronomia, moralidade de legalidade, emancipação de repressão. Assim detecta e propõe saída para as patologias sociais, aliás, as mesmas que o próprio Foucault criticara. A sexualidade, neste sentido, não se reduz à constituição de uma subjetividade presa à verdade, à confissão. A psicanálise é eficaz e a sexualidade é algo satisfatório para a vida das pessoas. Habermas reconhece, entretanto, que a crítica de Foucault a Freud é plausível porque Freud apela para um conceito iluminista de verdade pressuposto pelas filosofias do sujeito. Apreender a autodeterminação e a liberdade com os meios da filosofia do sujeito limita a subjetividade ao modelo sujeito/objeto. Entretanto Foucault deixa de fora questões como a educação, a socialização, vê os indivíduos apenas "como exemplares, produtos estandardizados de alguma formação discursiva", critica Habermas (1990b, p. 273).

Foucault despreza as categorias de validade, de sentido e valor, a teoria do poder desconhece todo e qualquer sinal de ação comunicativa no mundo da vida, a possibilidade de uma ordem social legítima, na qual interagem indivíduos. Sem ação social, sem normas e sem valores, as lutas locais jamais se consolidarão em termos institucionais. O processo de socialização integra, a linguagem conecta as atitudes performativas, em suma, há integração social e não apenas corpos disciplinados. Se a lei fosse inteiramente colonizada pela norma, se não houvesse organização jurídica legítima, nem direitos civis, isto é, sem a legitimação da ordem em um estado

constitucional, não haveria sociedade com características próprias à modernidade. A análise que Foucault faz do poder microfísico é brilhante, afirma Habermas, porém a teoria do poder deixa a desejar. O direito, por exemplo, pode garantir liberdade, segurança. Idem a crítica às filosofias do sujeito¹. *Não basta criticar as filosofias da consciência, sua ingenuidade, suas aporias. É preciso voltar ao discurso filosófico da modernidade para mostrar que ele foi acompanhado de um contra-discurso que pode fornecer a saída para a subjetividade como princípio da modernidade. Essa saída está na concepção de sociedade como mundo da vida e sistema.* O mundo da vida é estruturado pela comunicação, a ação é reproduzida pelo agir comunicativo. O novo paradigma é o da compreensão entre indivíduos capazes de ação e de fala, e não simplesmente sujeitos dotados de uma consciência capaz de apreender objetos. Habermas explica novamente sua concepção de racionalidade e de sociedade, de um modo mais claro (ver item seguinte).

4. A defesa da viabilidade do projeto da modernidade

Não há apenas a alternativa entre o absoluto e o relativo, entre Hegel e Nietzsche. A crítica ao colapso da modernidade deve levar em conta os motivos do relativismo de Nietzsche, e evitar, ao mesmo tempo, que o "purismo" da razão hegeliana penetre na razão comunicativa. O conceito de razão compreensivo não apela para uma suposta força crítica total. Para a razão não há um "lugar que é *a priori* inacessível ao discurso racional" (1990b, p. 282). Em outras palavras, a crítica à razão deve recuperar o esclarecimento feito por Kant com relação aos limites do iluminismo. Foi isso, justamente, que o discurso filosófico da modernidade deixou de lado. Nietzsche, Heidegger e Foucault radicalizaram de tal forma o enfoque no outro lado da razão, que expulsaram a razão de seu próprio território, aquele que

¹ Em *Foucault e a Crítica do Sujeito* (ARAÚJO, 2000) exponho no último capítulo as aproximações entre o pensamento de Foucault e Habermas e suas diferenças, algumas delas inconciliáveis devido ao modelo adotado por Foucault, que é nietzscheano e o de Habermas que é kantiano-hegeliano.

possibilita o exercício argumentativo. Vêm daí as opções voluntaristas, irracionalistas, desconstrucionistas da pós-modernidade. A tarefa crítica da modernidade não provém do *logos* universal e nem do *logos* limitado à função representativa ou veritativa da linguagem.

A filosofia dos atos de fala derruba os pressupostos logocêntricos que vêm desde Platão até Husserl e Popper. A semântica é a base para a compreensão lingüística, compreender uma expressão implica conhecer suas condições de verdade. A virada pragmática atenta para a validade dos atos de fala normativos e expressivo-pessoais. A relação entre sentido e validade não existe apenas nos atos assertivos. As pretensões de validade se concretizam em atos assertivos (mundo objetivo), atos regulativos (mundo social) e atos expressivos (mundo pessoal). Assim o mundo da vida abrange relações sociais confiáveis, possibilitadas por normas, valores. Elas podem produzir solidariedade, bem como competências adquiridas no processo de socialização.

As concepções de Horkheimer, Adorno e Foucault acerca da razão instrumentalizada, de um lado, e os entraves à comunicação típicos da modernidade, de outro, não esgotam a modernidade. Há também o potencial da razão comunicativa. O desencantamento do mundo weberiano, a razão instrumental e a sociedade disciplinar, não eliminam aquele potencial que estrutura o mundo da vida. O preito hegeliano de um contexto ético efetivo, bem como a proposta de uma filosofia da *práxis* para além do modelo marxista de produção, são noções que norteiam o paradigma da linguagem comunicativa, sem o entrave das filosofias da consciência. Tanto Hegel como Marx pressupõem um sujeito capaz de projetar a história, conhecê-la, dominar seus processos. Não viram que um sujeito mergulhado na história não pode sair dela a fim de conhecê-la. Se ele é limitado (pelo trabalho, pelo corpo, pelo projeto), o sujeito não pode exercer uma função transcendental.

No mundo da vida as ações instrumentais estão cruzadas com as ações comunicacionais, na medida em que representam a execução de planos que estão ligados aos planos de outros participantes em interações sobre definições comuns de situações e processos de comunicação (1990b, p. 297).

A modernidade se apresenta de modo ambíguo e complexo. A sociedade, em sentido amplo, comporta simultaneamente o mundo da vida e o sistema.

Agora têm lugar o fato de a cultura se tornar reflexiva, a generalização de valores e normas, a individuação exacerbada dos sujeitos socializados; agora se intensificam a consciência crítica, a formação autônoma da vontade, individuação, reforçam-se os momentos de racionalidade (que tinham sido atribuídos anteriormente à *práxis* do sujeito), sob as condições de uma malha cada vez mais extensa e cada vez mais sutil de uma intersubjetividade produzida pela linguagem [...] Os procedimentos estabelecidos no mundo da vida estruturalmente desdiferenciado de formação discursiva da vontade são destinados precisamente a assegurar por meio da consideração eqüitativa dos interesses de cada indivíduo a ligação social de todos com todos. Como participante em discursos, o indivíduo é entregue a si mesmo com o seu insubstituível Sim ou Não apenas sob a condição de permanecer ligado a uma comunidade universal por meio de uma busca cooperativa da verdade (1990b, p. 317).

De um lado, o sistema econômico passou em grande parte a ser controlado pela propaganda, de outro lado, os imperativos econômicos e do poder foram institucionalizados no mundo da vida, cujo sentido tem-se esgotado na modernidade. Desse modo, sistema e mundo da vida se interpenetram, suas respectivas exigências e peculiaridades, se

opõem; isso explica segundo Habermas "o caráter ambíguo do processo de modernização social" (1990a, p. 325). O direito (no mundo da vida) regulamenta o mercado e o poder, ao mesmo tempo em que esses subsistemas prejudicam as formas de vida tradicionais, modelam os processos de modernização e burocratização, influenciam nos três constituintes do mundo da vida: cultura, integração social e educação/formação da personalidade. Em reação, o mundo da vida fornece benefícios compensadores (Estado de bem-estar social). Nesse quadro, o neoconservadorismo tem prevalecido com sua política de crescimento econômico como forma de solucionar problemas sociais. O resultado é a racionalização e segmentação sociais, o avanço tecnológico que não mede suas conseqüências, e, nos países mais desenvolvidos, a racionalização do mundo da vida é normatizada pela melhor distribuição de renda e por valores "pós-materiais", funcionando como uma rede imensa e intensa de comunicação, valorização do território, do local.

A barreira contra a colonização do mundo da vida pelos imperativos do sistema, é a "socialização lingüística", o agir comunicativo, considerado o centro virtual das sociedades modernas, descentralizadas. As esferas públicas favorecem um saber reflexivo sobre a sociedade, a intersubjetividade deve e pode utilizar os múltiplos recursos de comunicação. Mas isso não basta, pois a esfera pública só se torna efetiva com um controle central do Estado, das normas jurídicas, da legislação. O problema é que empregar esses recursos legítimos resulta em burocratização, juridicização, com efeitos semelhantes aos que Foucault aponta em sua concepção de sociedade disciplinar, normalizadora. O próprio Estado, cada vez mais controlado pelos meios de comunicação de massa, perde sua razão de ser como organizador da sociedade.

Mesmo assim, Habermas considera possível e desejável a eficiente organização do sistema, e que no mundo da vida haja mais e melhor compreensão. O grande trunfo da modernidade, e de certa

forma seu desafio, é dar condições para que o sistema e o mundo da vida permaneçam diferenciados.

O que nos vem à consciência é a *diferença entre problemas de regulação e de compreensão mútua*. A diferença entre desequilíbrios sistêmicos e patologias do mundo da vida [...] esforços de regulação e de compreensão mútua representam recursos que não podem ser substituídos um pelo outro. Dinheiro e poder não podem comprar e nem impor a solidariedade e o sentido (1990b, p. 332).

A "administração da existência", o controle e a rigidez do trabalho, das ocupações podem ser atenuados pela melhoria dos potenciais do mundo da vida, como incremento de solidariedade, esferas públicas autônomas, cultivo de intersubjetividade, educação. Em especial, a vontade radicalmente democrática é o meio mais eficaz de o poder do Estado limitar a si mesmo. A força das esferas públicas autônomas é diretamente proporcional à capacidade comunicativa, ao investimento naqueles setores do mundo da vida responsáveis pela interpretação cultural, pela ciência, pela filosofia; nesses setores são produzidas condições para haver representatividade política, assegurar o direito, fortalecer a moral, renovar as experiências estéticas. Neste solo, os movimentos sociais assumem o conteúdo normativo da modernidade. Ele se caracteriza pela consciência de ser falível e ao mesmo tempo ser universal e subjetivo. Ou seja, pode beneficiar a todos e a cada um em particular.

7. O que é pensamento pós-metafísico

1. O papel mediador da filosofia e o método reconstrutivo em ciências sociais

Na conferência *A Filosofia como Guardadora de Lugar e como Intérprete* (1981), Habermas discorda do modo como Rorty vê clássicos como Kant, Hegel, Marx. Ao invés de desacreditar desses filósofos, Habermas defende o papel de intérprete cultural para a filosofia, como mediadora, como colaboradora, sem renunciar à busca da verdade, busca esta feita dentro dos limites da linguagem e situada no mundo da vida.

Kant atribui à filosofia o papel de fundadora do conhecimento, esclarece seus limites, unifica a razão através de um sistema transcendental de conceitos e "indica o lugar" das ciências. Ao separar a razão pura da razão prática, e estas do poder de julgar, confere à filosofia o papel de juiz cultural, que demarca as regiões que competem à ciência, à moral e à arte. Essa postura kantiana faz da filosofia a guardiã da racionalidade. Habermas acha que *não* é esse o papel que a filosofia deve ter hoje. Mas renunciar a esse papel implica a morte da filosofia. O próprio Kant mostra que confiar na razão (e não no mito, nem na interpretação religiosa ou metafísica), é obra da modernidade, do esclarecimento. Como sair desse impasse?

Os motivos para ultrapassar Kant são fornecidos pela historicização da razão feita por Hegel. Mas a dialética está presa à armadura da lógica, do conceito, da necessidade de ultrapassagem. A crítica a Kant vem da escola analítica, que despe os conceitos de seu caráter transcendental; do construtivismo que mostra o caráter convencional dos conceitos; do método de falseação (Popper). Contra Hegel, Lukács mostra a relação entre teoria e prática mediada por interesses, e Adorno denuncia a ambição à razão total hegeliana. Mas essas viradas radicais contra Kant e Hegel descartam o papel crítico da razão.

Já para o pragmatismo (Peirce) e para hermenêutica (Dilthey), o conhecimento depende da estrutura lingüística, que está ligada à *práxis* cotidiana, intersubjetiva e cooperativa. A linguagem coordena a ação e objetiva o mundo. Habermas aposta no pragmatismo para evitar a saída terapêutica de Wittgenstein, ou seja, considerar a filosofia como alívio para a própria doença do fundacionalismo. Critica também a via heideggeriana, a chamada saída heróica, como presa a uma recuperação ontológica. Rorty, seguindo as pegadas de Wittgenstein e Heidegger, conclui que a história da filosofia servirá de tema à antropologia cultural, e a filosofia será uma atividade entre outras, "difícil de entender". Habermas discorda dessas posições radicais, para ele *a filosofia tem um papel produtivo, crítico, que é não salvífico e nem derrotista*.

A filosofia deve colaborar com as ciências sociais, ela não é mais guardiã da racionalidade ou juiz cultural. A arte, as ciências, o direito, a ética, se constituíram na modernidade como esferas legítimas, com suas próprias características; não precisaram recorrer à filosofia para dar-lhes função e método. Mas a filosofia deve e pode ser mediadora, com a condição de não renunciar à racionalidade como fizeram Wittgenstein, Rorty, Heidegger.

A filosofia poderia atualizar sua relação com a totalidade em seu papel de intérprete voltado para o mundo da vida. Ela poderia ao menos ajudar a recolocar em movimento a cooperação paralisada, como um móbile teimosamente emperrado, do fator cognitivo-instrumental com o moral-prático e o estético-expressivo [...] Como se poderão abrir as esferas da ciência, da moral e da arte encapsuladas em cultura de especialistas, e, sem lesar sua racionalidade autônoma, ligá-las às depauperadas tradições do mundo da vida, de tal modo que os fatores dispersos da razão se reencontrem na prática cotidiana para formar um novo equilíbrio? [...] Penso que precisamente a filosofia pragmatista e a filosofia hermenêutica respondem a essa

questão ao conferir autoridade epistêmica à comunidade daqueles que cooperam e falam uns com os outros. [...] Nos fatores do agir orientado para o entendimento há um fator de incondicionalidade [...] uma questão da possibilidade de fundamentação (1989, p. 33-34).

A filosofia não é guardiã da racionalidade, ela é a ponte para abrir a ciência, a moral e a arte, que são redutos de especialistas, e reconduzi-las pela prática comunicativa cotidiana a colaborarem entre si.

Na conferência *Ciências Sociais Reconstitutivas Versus Ciências Sociais Compreensivas* (1983) Habermas analisa a situação epistemológica das ciências sociais e mostra que elas não precisam da rigidez do método experimental, e que a interpretação é um fator indispensável, como mostra a TAC. O uso comunicativo implica a compreensão do dito, objetiva-se algo para alguém, de modo compreensível, em uma situação e em um contexto determinado.

A epistemologia só se ocupa [da] (...) relação entre a linguagem e a realidade, ao passo que a hermenêutica tem que se ocupar, ao mesmo tempo, da tríplice relação de um proferimento que serve (a) como expressão da intenção de um falante, (b) como expressão para o estabelecimento de uma relação interpessoal entre falante e ouvinte e (c) como expressão de algo no mundo. Além disso, toda tentativa de aclarar o significado de uma expressão lingüística coloca-nos diante de uma quarta relação lingüística ou interna à linguagem, a saber, a relação entre um proferimento dado e o conjunto de todos os proferimentos possíveis de serem feitos na mesma língua (1989, p. 40-41).

A linguagem permite a reprodução cultural (hermenêutica de Gadamer), a integração social (pensando nessa dimensão Habermas diz que ele próprio desenvolveu a TAC), e socialização na

interpretação cultural (G. H. Mead propôs a comunicação como esteio das sociedades). Na atitude hermenêutica, o falante e o ouvinte estão envolvidos com a situação e, em geral, discutem as pretensões de validade criticáveis de verdade, correção e sinceridade.

Enquanto no saber empírico as proposições relacionam-se a estados de coisa, na interpretação importa a correção e não se ela é verdadeira ou falsa. Para introduzir a interpretação nas ciências sociais, sem abrir mão das objetivações e nem da atitude performativa, elas devem passar pelos processos comunicativos. As ciências sociais não se reduzem nem à mera conversação culta, como quer Rorty e nem dependem de interpretação do texto aceito pela tradição, como quer a hermenêutica, que acolhe apenas a marca do contexto para iluminar a compreensão. Tanto a argumentação como a compreensão do significado se ligam à pretensão de que as asserções são verdadeiras, valores e normas são corretos, e as vivências aí expressadas são sinceras. O significado está calcado em razões, a respeito das quais os intérpretes se posicionam para avaliá-las. As interpretações se estruturam de forma racional, pois a compreensão necessita de padrões de racionalidade aceitos e praticados por todos.

2. A superação da metafísica.

Em 1988 Habermas publica uma série de "estudos filosóficos" agrupados sob o sugestivo título de *Pensamento Pós-Metafísico* (*Nachmetaphysisches Denken*), onde expõe os motivos para prosseguir com a filosofia, mesmo após o encerramento da era da metafísica. A obra consta de três partes: *Retorno à Metafísica?*, *Guinada Pragmática* e *Entre a Metafísica e a Crítica da Razão*. Na primeira, delineia a trajetória da metafísica e suas exigências de fundamentação última e de verdade definitiva -, até a modernidade, território do pensamento pós-metafísico. Após a guinada lingüística e a guinada pragmática, fazer filosofia implica considerar a linguagem, a ação e a sociedade. São textos mais acessíveis, nos quais Habermas

retoma os conceitos básicos da TAC, para explicitá-los e melhor fundamentá-los. O texto mais reflexivo, com estilo menos pesado, é *A Unidade da Razão na Multiplicidade de suas Vozes* (ver item 4 deste capítulo); no excursus sobre H. Mead, aborda o importante conceito de individualização (item 5 deste capítulo).

A linhagem *metafísica* inicia em Platão, passa por Plotino, Sto. Agostinho, Sto. Tomás, Cusano, Descartes, Spinoza e Leibniz, até Kant que questiona o paradigma metafísico, mas está ainda dentro de seus limites. A partir de Kant surgiram Fichte, Schelling e Hegel.

À linhagem *antimetafísica* pertencem o materialismo antigo, o nominalismo medieval, o empirismo moderno, que, entretanto, não rompem inteiramente com os motivos do pensamento pós-metafísico, que são: 1º a *busca de uma origem*, de uma identidade primeira subjacente, transcendente, como fundamento ou essência da natureza; a diversidade do mundo (multiplicidade, diferença) pode ser unificada (identidade, uno); 2º o *idealismo*, o uno e o todo são pensados num caminho dedutivo do qual surge o conceito de ser. Neste sentido, tem-se Parmênides para o qual o pensamento abstrato e o conceito de ser são interdependentes, o que levou Platão a fundar a ordem do mundo pelo conceito, pela idéia, capazes de extrair o uno do múltiplo. Para Descartes há a plena e clara consciência das representações. Em contraposição tem-se o nominalismo e o ceticismo de Hume, que dissolve até mesmo as coisas, elas são impressões dos sentidos, usadas pelo sujeito para representar objetos. Dentro do modelo metafísico, Hegel dá à consciência um poder transcendental, tudo subjaz à subjetividade, a reflexão totaliza o mundo, é auto-referente. A identidade precede a diferença e a idéia precede a matéria. O conceito faz a mediação de todas as operações do espírito através do uno. 3º o *conceito forte de teoria*, como guia para a verdade e para a vida.

Aos poucos os métodos de investigação da ciência modificam esse papel da teoria. O formalismo na teoria moral, o direito e a regulamentação das instituições desafiam o pensamento metafísico, salvífico. No século XIX o paradigma da teoria do conhecimento é

calçado na relação sujeito/objeto. "*A mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem situa-se precisamente neste contexto*", afirma Habermas (1990c, p.43). Teoria e prática se relacionam, a teoria pode e deve ser aplicada aos contextos práticos, e assim elas se tornam a pedra-de-toque do agir comunicativo.

A crítica de Marx ao idealismo hegeliano, a crítica às filosofias do sujeito de Foucault, a historicização do *Dasein* de Heidegger, foram tentativas de "destranscendentalizar" a razão, mas sem sucesso, como Habermas expôs em *O Discurso Filosófico da Modernidade* (capítulo 6). Falta-lhes o paradigma do entendimento lingüístico.

De um lado, os sujeitos encontram-se num mundo aberto e estruturado lingüisticamente e se nutrem de contextos de sentido gramaticalmente pré-moldados. Nesta medida, a linguagem se faz valer frente aos sujeitos falantes como sendo algo objetivo e processual, como a estrutura que molda as condições possibilitadoras. De outro lado, o mundo da vida, aberto e estruturado lingüisticamente, encontra o seu ponto de apoio somente na prática de entendimento de uma comunidade de linguagem. A formação lingüística do consenso, através da qual as interações se entrelaçam no tempo e no espaço, permanece aí dependente das tomadas de posição autônomas dos participantes da comunicação, que dizem sim ou não a pretensões de validade criticáveis (1990c, p. 52-53).

3. A TAC e a guinada pragmática

As filosofias do sujeito não têm como resolver o problema da autoconsciência. Elas exigem conhecer a consciência, para tal há dois pólos, o do sujeito e o do objeto. Ao *objetivar* a consciência, esta perde seu caráter de consciência *subjativa*. Para sair desse paradoxo,

deve-se substituir o paradigma da consciência pelo paradigma da linguagem. Para Frege a estrutura proposicional "formata" os estados de coisa pensados *e* enunciados. Kant, Darwin, Freud, Piaget, Saussure, cada um a seu modo, também mostram que a consciência não é constitutiva, originária e nem incondicional. Antes da consciência objetivadora, há formas *a priori* (Kant), há a vida (Darwin), o inconsciente (Freud), a ação (Piaget) e a linguagem (Saussure). A guinada lingüística surge dessas propostas. Desde o século XIX a linguagem é vista como instrumento de comunicação e não mais como simples tradução do pensamento representativo. Pensar e representar depende de expressões gramaticais, que não têm origem na consciência, uma vez que elas são públicas, são estruturadas. A proposição refere-se a algo no mundo, afirma, assere um estado de coisa, por isso tem sentido. O problema é que essa semântica formal, ou semântica por condição de verdade limita-se à abordagem científica, empírica.

Restrita à análise semanticista, a linguagem perde a autoreferencialidade própria a todo *ato de fala*. Wittgenstein com a noção de jogos de linguagem e Austin com a noção de atos de fala mostraram que a estrutura proposicional e performativa não decorre do aspecto formal, de regras semânticas, e sim de num componente *pragmático*. O processo de entendimento, de formação de consenso, demanda além do emprego de expressões com significado idêntico, que certas idealizações, as pretensões de validez, se realizem. Os falantes não reproduzem expressões da língua, eles as *usam* em situação. As *posições de "eu", "tu", "ele", a subjetividade, surgem nas situações corriqueiras da troca lingüística e não do sujeito como fonte de representações de um lado, e o mundo com coisas a serem representadas de outro lado*. Dissolve-se a razão centrada no *logos* (logocêntrica) que impõe um modo exclusivo de conhecer pela representação ou constatação de estados de coisa. Após a guinada pragmática, a razão é vista como situada, ela implica questões de gosto, justiça, autodeterminação. A racionalidade comunicativa leva

em conta não só a verdade proposicional, como também a correção normativa e autenticidade subjetiva. Esse é um ponto crucial da TAC, entendê-lo é básico para entender porque a filosofia perde sua função salvífica, de totalização, e adota o papel de intérprete das distorções ou deformações do mundo da vida. No contexto pós-metafísico, a filosofia faz parte do cotidiano das pessoas, pode guiar os processos de normalização no terreno prático-moral e de integração no terreno social.

4. Os pressupostos teóricos da TAC no seio da filosofia da linguagem

Na segunda parte de *Pensamento Pós-Metafísico*, Habermas explica o que é a linguagem na perspectiva do pragmatismo, expõe de modo mais nítido a diferença entre ação comunicativa e ação estratégica, e esclarece seu conceito de mundo da vida. Trata-se, portanto, de um texto básico para compreender o fulcro de sua filosofia.

Parte da distinção entre agir e falar, no primeiro caso o exemplo é alguém correndo, fixando um prego na parede, dirigindo um carro, todas elas ações orientadas para certo fim; no segundo caso, temos os *atos de fala*, como ordens, confissões, constatações pelos quais um falante pretende chegar a entendimento com outro sobre algo no mundo.

O *observador* da interação lingüística entre F e O, pode descrever o ato de alguém correr sob a forma de uma proposição, "ele corre na rua". Mas não pode inferir se fulano corre porque tem pressa, ou se é um ladrão fugindo da perseguição policial, ou algo semelhante. Já na perspectiva do *participante* de um ato de fala, basta perguntar àquela pessoa o motivo da corrida. Sendo os atos de fala *auto-referenciais*, eles se explicam por si sós. Austin mostrou como o componente ilocucionário realiza um tipo de comentário pragmático, ao dizer, executa-se uma ação (afirmação, ordem, etc.). F enuncia a

ação e O pode compreendê-lo. E mais, o ato ilocucionário vai além da compreensão do significado, sua finalidade é o entendimento, "depende do assentimento racionalmente motivado" (1990c, p. 68) de O, e ambos reconhecem suas respectivas pretensões de validade criticáveis (ver capítulo 3).

Tanto para os participantes de um diálogo como para o observador da cena, há um saber proposicional, isto é, um conteúdo de fala: algo é dito e compreendido. Para o observador o ato é teleológico, entre os falantes o ato é comunicativo, pode chegar a consenso, unifica propósitos, não há pressão externa. Embora ligados pelas interações lingüísticas (falar e agir estão conectados), a racionalidade difere radicalmente, pois a *ação estratégica* se pauta pela situação externa à linguagem, pela influência entre os sujeitos que precisam orientar sua atividade de modo eficiente, sem necessidade de recorrer aos laços propriamente lingüísticos; na *ação comunicativa* a única força a coordenar a ação é a ilocucionária. Ego e Alterego, ou seja, os falantes na posição de F e de O, coordenam seus planos de ação, acertados pela linguagem. Na ação estratégica a linguagem funciona como meio de *informação*, um age sobre a ação do outro, há pretensões de poder. Na ação comunicativa, eles precisam entrar em *acordo* entre si, o que *exclui* ameaça, sugestão, engano, enfim, tudo o que perturbar a força ilocucionária, o esforço cooperativo decorrente do solo comum e das interpretações comuns (mundo da vida). O uso de argumento garante que ambos compartilham pressupostos de validade, portanto, um pode "cobrar" do outro o não cumprimento de uma promessa, contestar uma ordem num contexto livre de hierarquia, exigir que uma afirmação tenha consistência, etc. Os atos de fala repercutem na seqüência da ação, alcançam "sucesso ilocucionário".

Os efeitos propositais ou não que certos atos de fala provocam como ameaçar, impor, exigir, são de natureza *perlocucionária*. Se um efeito perlocucionário (obter dinheiro com ameaça) for obtido pela compreensão de um ato de fala, o agir estratégico é latente, e se a

atividade teleológica prosseguir, então a compreensão inerente à ação comunicativa fica de fora. É preciso que ambos voltem a assumir uma atitude performativa de entendimento sobre a situação, que eles voltem a negociar, a defender seus pontos de vista para passar do agir estratégico ao agir comunicativo. Em suma, o agir comunicativo demanda "critérios públicos da racionalidade do entendimento" (1990c, p. 82). O agir estratégico impõe os interesses de cada um.

5. A teoria pragmática do significado

Não há entendimento sem linguagem. O entendimento não se limita à compreensão do significado de uma frase gramatical. Para haver entendimento pressupõe-se consenso e este demanda que um e outro aceitem a validade do proferimento, que está aberto à crítica, à contestação. Mas a compreensão do significado e a aceitação da validade de uma expressão se ligam pelo uso. Não é possível entendimento se a pessoa não souber como usar a expressão. Portanto, a compreensão de expressões que formam atos de fala leva a "um consenso racionalmente motivado sobre o que é dito" (1990c, p. 77). Na perspectiva pragmática, há uma ligação interna entre a compreensão do significado e a validade do ato de fala.

Para Frege há uma relação entre a compreensão de uma proposição assertórica e a necessidade de saber o que é o caso, isto é, do que trata essa proposição. Mas Frege restringe sua análise à proposição, e reduz a linguagem à relação proposição/fato; assim, a validade das asserções se resume ao valor de verdade de enunciados constatativos. Ora, a linguagem tem outras funções que não a de representar o mundo, como a de entender-se com alguém, em atos intencionais, além de outros tipos de ato de fala.

O aspecto intencional foi abordado por Grice, o aspecto objetivador foi abordado por Frege e o aspecto prático, funcional, foi abordado por Wittgenstein em *Investigações Filosóficas*. Habermas mostra que esses aspectos estão relacionados. Além da pretensão de

validade que decorre das condições de verdade, há a pretensão à correção normativa e a intenção de ser sincero. Ele concorda com Dummett, é preciso também que O saiba das razões que estão por detrás daquelas pretensões, que fazem F argumentar contra ou a favor das condições de verdade de seu ato de fala. A semântica da verdade sofre uma *guinada epistêmica*, uma vez que a validade não depende de uma relação exclusiva e imperiosa entre a linguagem e o mundo. A referência se dá somente no processo de comunicação. Quer dizer, a pretensão de verdade não se limita a uma questão semântica, e nem à intenção, é preciso haver o *reconhecimento intersubjetivo* que desempenha uma função pragmática. De nada adiante compreender o significado, nem saber do que se trata, é preciso também argumentar pró ou contra as pretensões de verdade, de correção e de sinceridade (pretensões de validade criticáveis). Não é o componente proposicional isoladamente que fixa as condições de validade, uma vez que há um nexo estrutural entre ele, as pretensões de validade e as razões aduzidas.

Assim, na passagem do paradigma lingüístico/representacional/veritativo para o paradigma pragmático, a relação linguagem/mundo (central e exclusiva para o paradigma da semântica formal), passa a ser um fator entre outros da ação lingüística. Assim também pensam Wittgenstein e Austin, porém os jogos de linguagem do primeiro se dão na "provincialidade" do aqui e agora da situação. Quanto a Austin, a dificuldade decorre de ele conceber o componente ilocucionário como algo "irracional", incapaz de conduzir à racionalidade comunicativa. Esta é fonte de validade, de compromisso, de entendimento e, por vezes, de acordo, por isso nada tem de irracional.

Habermas mostra as limitações e os pontos positivos das teorias do significado de Frege, Wittgenstein, Grice e Austin, a fim de fundamentar sua própria teoria do significado. O significado das expressões é uma função das proposições e não da relação signo/objeto designado. A proposição remete a fatos e não a objetos

isolados. Para que as proposições funcionem, elas devem entrar em jogos de linguagem, são os falantes, em um processo de entendimento, que *usam* as proposições. A função representativa é apenas um entre os inumeráveis usos da linguagem, como bem viu Wittgenstein em *Investigações Filosóficas*. A prática é que determina o uso, e quem aprende, sabe jogar, as regras são compartilhadas. Quem aprende, aprende também uma forma de vida que regula o emprego lingüístico. Contudo, Habermas vê uma limitação na concepção wittgensteiniana de significado como uso: a linguagem não é apenas um tipo de comportamento, pois enquanto coordenadora da ação, implica o envolvimento direto de pessoas com cada ato de fala, que tem força ilocucionária e caráter auto-referencial.

A semântica intencional de Grice não leva em conta a troca intersubjetiva de saberes. A semântica veritativa não explica o caráter performativo (intersubjetividade) da linguagem. Apenas a virada pragmática entende a questão da validade como questão de comunicação, e não apenas de relação objetiva entre linguagem e mundo. As condições de *validade* de um ato de fala (conteúdo proposicional, relação objetiva com o mundo), levam à apreciação de suas pretensões de *validade*, que são: a *verdade* de um ato de fala constativo, como afirmar algo para alguém em um contexto; a *correção* de um ato de fala normativo, como ordenar em um contexto em que cabe hierarquia; a *sinceridade* de propósitos de *F*, como quando ele manifesta uma apreciação de valor. Ao mesmo tempo, esses atos comunicativos fornecem razões para o resgate discursivo daquelas pretensões.

Um ato de fala pode falhar quanto aos pressupostos de existência, e ser inverídico; quanto à intenção, e ser insincero; quanto ao contexto normativo, e ser incorreto. A força ilocucionária pode ressaltar ora o ato constativo, ora o ato expressivo, ora o ato regulativo. Vem daí o caráter "*holístico*" da linguagem, pois cada ação de fala se conecta com outras através de laços lógico-semânticos. Num ato constativo há que se resgatar as razões que apoiam ou não

as condições de verdade da proposição. Por exemplo, as razões para concordar ou discordar da prova que incrimina um réu; já as razões para compreender a sentença do juiz, demandam conhecer as condições jurídicas (legitimidade da sentença), se as provas são consistentes e convencem o auditório apenas em função delas, se o caso foi suficientemente estudado. Enfim, compreender o significado de uma expressão implica saber quais são as condições de seu uso, e o modo como isso leva a um entendimento com alguém, acerca do que ocorre. O que resume a virada pragmática, é que não se pode compreender o significado sem compreender as condições pragmáticas do entendimento, i.é, sem orientar-se pelas pretensões de validade.

Ao participar desse processo, há duas atitudes: ou os planos de F e de O convergem para o entendimento e a produção de consenso (ação comunicativa); ou os planos conflitam, um influencia o outro (ação estratégica). Obter consenso exclui a ação estratégica, pois o consenso não pode ser imposto e nem impingido, seja por ação instrumental (força física, por exemplo), seja pela ação estratégica (ameaça, barganha, sugestão, qualificação do adversário).

A ação comunicativa é compromissiva, leva à aceitação de pretensões de validade e sua força reside apenas na motivação racional. Impossível entender-se com alguém acerca de algo através de uma ameaça. As conseqüências para a filosofia política habermasiana são claras: nos contextos do direito e da democracia, vale a força ilocucionária dos atos de fala que podem produzir entendimento e não a ameaça, a barganha, a cooptação. Veremos com mais detalhes esses aspectos no próximo capítulo, no qual expomos seu pensamento político, também ele calcado na ação comunicativa, cuja força fica ainda mais evidente e necessária na modernidade, quando ela se torna poder comunicativo (4ª etapa de seu pensamento, capítulo 7).

Além disso, conhecer uma linguagem implica conhecer o que ocorre "no mundo explorado pela linguagem" (1990c, p. 82). Pelo modo como se usa um ato de fala, linguagem e mundo se ligam por

cadeias de razões. Daí o potencial enorme das linguagens naturais para coordenar a ação, quando um falante levanta em seu ato de fala as pretensões de validade criticáveis, quando argumenta através de razões, e, ao mesmo tempo assume as consequências disso para a interação. *Não há ordem social sem interação lingüística. A teoria da sociedade de Habermas é baseada nessas interações vistas sob o prisma pragmático.*

6. O contextualismo moderado e o papel da filosofia hoje

A unidade da razão é defensável a partir da pluralidade de suas vozes. O capítulo que melhor ilustra o projeto filosófico de Habermas para a modernidade, *A Unidade da Razão na Multiplicidade de suas Vozes*, testemunha em favor do pensamento pós-metafísico, além de contribuir com uma digressão a respeito de filósofos clássicos que tiveram um papel essencial na metafísica. Mais uma vez Habermas defende a filosofia contra o contextualismo radical, contra as ameaças céticas, contra o irracionalismo e a dissolução da razão. O pensamento pós-metafísico não deve e nem precisa levar ao pensamento pós-moderno.

A noção de unidade prevalece na filosofia, desde Platão (idéia do Bem), até Hegel (espírito absoluto). A crítica à herança metafísica toma a forma de um contextualismo radical com Lyotard e Rorty, pela defesa de categorias como o não-idêntico, heterogêneo, contraditório, conflitivo, acidental, que o idealismo havia apagado. Habermas não se posiciona nem contra nem a favor da unidade ou da multiplicidade, pura e simplesmente. Ele defende um conceito crítico, porém não derrotista da razão, e sua inspiração é kantiana. O conceito de razão comunicativa é fraco diante da noção metafísica da unidade, e é forte diante do contextualismo, pois precisa defender-se do relativismo. Assim, a unidade da razão só é possível na multiplicidade de suas vozes. Não só é possível como desejável passar de uma linguagem a outra, de modo processual, paulatino, transitório. O resultado é o mapa

variado de linguagens, culturas, interpretações. Esse mapa confirma a unidade da razão.

A unidade da razão decorre de uma capacidade idealizadora de sintetizar. O "eu formal" é a fonte de unidade através da pluralidade das representações. Primeiro Habermas analisa a contribuição de Kant, para quem o eu é *transcendental*, a razão unifica o mundo como conjunto das experiências possíveis. Nessas realizações sintéticas, a concepção kantiana de sujeito, prescinde de uma ponte do mundo com a unidade divina; apenas a razão prático-moral, a liberdade de agir nesse mundo, pode construir uma nova ponte. Cada um sendo seu próprio legislador, a razão prática também se unifica através dos procedimentos morais obrigatórios. Mas Kant *não* resolve o problema da identidade do eu. Se este for transcendental, é estranho a si mesmo, se for empírico, precisa ser conhecido.

O segundo passo vem de Hegel que concebe o sujeito como atividade que sai de si, e volta a si sob a forma de produtos culturais, institucionais. A liberdade da autoconsciência leva à realização de seu conteúdo normativo, mas de forma absoluta, incondicionada. Assim, com Hegel os conceitos clássicos da metafísica permanecem. A história, em sua lógica inexpugnável, é a responsável pela unificação do todo e pelas etapas que o constituem.

O terceiro passo é mostrar que Marx e Kierkegaard não saem dos limites de uma teleologia com "resquícios de fundacionalismo" (1990c, p. 167). Habermas usa o termo *Fundamentalismus* (1992, p. 170) que preferimos traduzir por "fundacionalismo", para diferenciá-lo do termo "fundamentalismo", referente às religiões dogmáticas, fechadas. O processo da história mundial encerrada no trabalho, e a existência como vida, fruto da auto-escolha, apelam à unidade e às sínteses apressadas, que a história mesma desmente. A saída pela hermenêutica produz um efeito inverso, sufoca a argumentação e conforma-se ao sentido local, desprezando qualquer pretensão de verdade universal.

Na mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, é a análise da linguagem (e não a pura consciência) que leva à compreensão da cultura, da história do espírito humano, pois eles se encarnam na linguagem. Não a linguagem da gramática lógica que representa estados de coisa nem a concepção culturalista, para a qual a gramática e a semântica de cada língua fornece uma visão de mundo peculiar. Ou seja, nem o objetivismo da primeira posição, pois este não vê que o nexo entre linguagem e realidade se dá sempre através de certa linguagem, nem o relativismo lingüístico, como o de Rorty, que sustenta haver vários padrões de racionalidade, e que as práticas de justificação (para obter verdade), e os comportamentos sociais dependem da linguagem, da tradição, de formas de vida variadas. Assim, a verdade é um procedimento usado para convencer a aceitar padrões que uma comunidade considera bem justificados. A objetividade decorre da intersubjetividade, do consenso, enfim da solidariedade existente em uma comunidade lingüística, sustenta Rorty.

Para Habermas, ao contrário, uma coisa é justificar uma opinião através de regras locais, ainda que bem-sucedidas; outra coisa é mostrar que os padrões para aceitar algo como válido, são suscetíveis de validação racional.

Nós podemos continuar a explicar a possibilidade de crítica e de autocrítica sem levar mais a sério a idéia do alargamento de nosso horizonte de interpretação e sem referi-la [a interpretação] à intersubjetividade de um consenso capaz de abranger também a diferença entre aquilo que é válido 'para nós' e 'para eles' ? [...] O etnocentrismo do contextualismo prudente, introduzido por Rorty, não consegue atingir a simetria das pretensões e expectativas de *todos* os que participam do diálogo, porque ele assimila em nosso horizonte (alargado) de interpretação, aquilo que lhe é estranho. Numa situação de dissenso radical, “eles” não somente têm de esforçar-

se para compreender as coisas em “nossa” perspectiva, senão que também “nós” temos que nos esforçar para compreender as coisas a partir da perspectiva “deles”. E nós não temos uma chance séria de aprender deles, se não lhes dermos a chance de aprender conosco; nos tornamos conscientes dos limites de nosso próprio saber, somente quando esbarramos nas interpretações e hesitações dos processos de aprendizagem deles. [...] O alvo de todo processo de entendimento, não significa uma assimilação “a nós”, mas sempre uma convergência entre as “nossas” perspectivas e “as deles” [...] o ponto de referência comum [é] o de um consenso possível, mesmo que este ponto de referência seja esboçado a partir do respectivo contexto individual, por que idéias tal como verdade, racionalidade ou justificação, desempenham a *mesma* função gramatical em *toda* a comunidade lingüística, mesmo que venham a ser interpretadas diferentemente e aplicadas de acordo com critérios distintos (1990c, p. 174-175).

Provavelmente até mesmo guerras poderiam ser evitadas se o que Habermas expôs acima fosse levado em conta.

O quarto passo é a análise do papel do contextualismo, que marca de nossa época. Tudo poderia ser diferente do que é, categorias do intelecto, normas e princípios morais e sociais, o modo de constituição da subjetividade, e mesmo os fundamentos da racionalidade, variam infinitamente. A razão comunicativa apóia essas considerações, porém *não* abre mão de que "as estruturas do entendimento lingüístico possível constituem um limite, um elemento intransponível para tudo aquilo que pretende ter validade no *interior* de formas de vida estruturadas linguisticamente" (1990c, p. 176).

O pensamento atual é marcado pelas noções de desconstrução do texto, de individualização e de crítica à busca do universal e do significado comum por ser uma barreira para "a multiplicidade das vozes". Porém, Habermas considera um equívoco dispensar o

pensamento da unidade ou considerar que ele morreu. Apesar de compreender os motivos dessa postura, como os processos de globalização, a teia burocrática desmedida, o controle exercido sobre o Estado através dos meios de comunicação de massa, que contribuem para o esvaziamento do mundo da vida, nada disso *derrotou a razão encarnada na linguagem*. No mundo vital há pessoas que agem comunicativamente, e é pelo uso lingüístico que o mundo objetivo pode ser referido, que o sujeito pode expressar-se e que as práticas sociais podem ser exercidas. No lugar das sínteses kantianas, há pessoas com suas ações comunicativas, no contexto do mundo da vida.

A razão comunicativa não se esvazia no negativismo e nem apela para o absoluto. Ela evita um retorno conservador da metafísica. O que não significa abrir mão da religião. Deve-se respeitar aquilo que a religião sabe dizer, e que a razão comunicativa, com seus meios, não sabe.

Partindo da análise das condições necessárias do entendimento em geral, é possível desenvolver, pelo menos, a idéia de uma intersubjetividade intacta, capaz de possibilitar um entendimento não coagido dos indivíduos em seu relacionamento recíproco, bem como a identidade de um indivíduo que se entende consigo mesmo de modo não coagido. Intersubjetividade intacta constitui a manifestação de condições simétricas do reconhecimento recíproco livre. Entretanto, esta idéia não deve ser carregada com as cores da totalidade de uma forma de vida reconciliada e projetada no futuro nos moldes de uma utopia; ela contém nada mais, mas também nada menos, do que a caracterização formal de condições necessárias para formas de vida não antecipáveis em vidas não fracassadas. Não temos promessas de tais formas de vida, nem mesmo *in abstracto*. Delas sabemos apenas que, se pudessem ser realizadas, teriam que ser produzidas por nossa ação conjunta, não isenta de

conflitos, mas solidária [...] a partir dos esforços cooperativos, falíveis e sempre fracassados, que procuram atenuar os sofrimentos de criaturas vulneráveis.[...] Com isto está ligado o sentido moderno de um humanismo, que encontrou há muito sua expressão nas idéias da vida autoconsciente, da auto-realização autêntica e da autonomia – de um humanismo que não se impertiga na autoafirmação. É um projeto situado historicamente, do mesmo modo que a razão comunicativa, que o inspira. Ele não foi feito, ele se formou – podendo ser prosseguido ou abandonado por falta de coragem. E o que é mais importante: o projeto não constitui propriedade da filosofia. A esta cabe simplesmente a tarefa de cooperar com as ciências reconstrutivas [...], contribuir para que aprendamos a interpretar as ambivalências que nos atingem como sendo outros tantos apelos a uma responsabilidade crescente em meio a espaços de ação em vias de se encolherem cada vez mais (1990c, p. 182).

Neste sentido, a filosofia remete-se às estruturas do mundo da vida, sem que tenha um papel específico, pois se tivesse, teria que transcender aquelas esferas. Ela não é "um pensamento estabelecido", diz Habermas. Até a nossa época, a filosofia era vista como fundamental e com missão fundacionalista. "A teoria do conhecimento, que devia em última instância fundamentar todos os tipos de saber, resigna-se a não ser mais que uma teoria da ciência complementar, a filosofia não pode senão *reagir* ao desenvolvimento das ciências, que têm sua lógica própria, e se tornaram autônomas" (2002a, p. 315).

Mas a filosofia é imprescindível, pois suas análises conceptuais permitem reconstruir os fundamentos do conhecer, da fala e da ação, podendo colaborar com as ciências, sem pretensão de fundamentá-las, e sempre consciente de seu falibilismo. Muitas vezes ela acomoda, guarda o lugar (*Platzhalter*) de teorias empíricas com tendência universalista. Tal como as ciências, a filosofia orienta-se pela verdade,

mas também como o direito, a moral, a arte, investiga os valores sob um ponto de vista interno, e traduz esses discursos, dando voz a uma pluralidade de linguagens, sem dispensar a unidade da razão, em cada uso, pois há as diferenças de validade. Trata-se da "unidade formal de uma razão pluralista" (2002, p. 315), com capacidade hermenêutica de compreensão, e que vê a interrelação entre os contextos. A filosofia deve fazer-se compreender e tornar compreensíveis as questões, especialmente as mais cruciais tendo em vista nossa situação atual. Deve ser ouvida quando houver dúvidas com relação a problemas normativos, a questões que a ciência provoca (engenharia genética, ecologia, as práticas políticas, éticas). Nesse momento de pensamento pós-metafísico, ela desnuda as consequências sérias e graves acarretadas pelo dogmatismo, pela crença em certezas últimas, consoladoras. "A filosofia não pode basear-se em um saber de salvação teológico, nem em um saber clínico especializado, e, portanto, ela não pode como a religião ou a psicologia, procurar 'ajuda para a vida'" (*Lebenshilfe* - 1999, p. 330).

Justamente por isso, a filosofia pode e deve ajudar na constituição de uma consciência ética, reflexiva. O papel mais relevante para o filósofo hoje é aquele de um intelectual que influi e é ouvido na enorme rede de comunicação, contribuindo para a formação da opinião pública, capaz de considerar as situações, avaliar de modo imparcial e igualitário. Outro papel da filosofia é ensejar a autocompreensão de nossa época, baseada no diagnóstico da modernidade. A filosofia como crítica da razão, é capaz de interpretar linguagens e a pluralidade de visões, como "por exemplo, criticar a colonização de um mundo da vida que vai sendo dominado em seus fundamentos pela intervenção da ciência e da técnica, do mercado e do capital, do direito e da burocracia" (2002a, p. 318). Havendo liberdade de pensamento e de comunicação, os filósofos podem abordar as questões éticas e também denunciar os desvios no exercício da racionalidade política. Podem lutar em prol dos direitos humanos, do direito internacional, de uma efetiva representatividade da ONU,

em meio à tensão entre o Ocidente secularizado e as correntes fundamentalistas muçulmanas, entre o Ocidente individualista e as tradições asiáticas.

Enfim, a reflexão filosófica é indispensável na hermenêutica de discursos em que a capacidade de entender-se e não de convencer, seja preferível. O que requer, como Habermas não cansa de enfatizar, simetria, inclusão, reconhecimento e respeito recíprocos, aprender com os outros. Apenas nas sociedades democráticas de direito essas condições podem ser realizadas. O sistema jurídico está para além das pessoas, não se presta para justificar interesses e nem pode sufocar os direitos de cada um. Individualização e socialização caminham juntas, dependem de processos educacionais.

7. Os processos de individuação e de subjetivação

A modernização contribuiu para a individuação pela divisão social do trabalho. Com a institucionalização do trabalho o indivíduo servirá como meio para o poder funcionar na sociedade disciplinar, como mostrou Foucault. Habermas, no entanto, considera que a individuação, quer dizer, o processo pelo qual os indivíduos, em sua singularidade, participam da ordem social, da totalidade, tem aspectos promissores. A psicologia social de G. H. Mead considera que os diversos papéis sociais exigem maior autonomia dos indivíduos, o que contribui para a formação da consciência, pela socialização. Nesse processo ocorre uma internalização dos valores e normas, uma incorporação de expectativas. Esses fatores contribuem para a integração do indivíduo na sociedade, e como pessoa, ele se torna responsável, imputável.

Esse processo é mediado pela linguagem que funciona em formas de vida que sabem de si, e não somente um sujeito limitado a si mesmo, as suas solitárias decisões, à representação do mundo. O meio lingüístico exige a troca, o reconhecimento recíproco. O mundo é

explorado pela linguagem, o que leva a um possível entendimento acerca das situações, à cooperação social e a processos de aprendizagem.

As primeiras concepções acerca do sujeito o viam como uma mônada centrada em si mesma. Hegel contribui com a noção de que há uma subjetividade transcendental pela qual o sujeito exterioriza suas idéias. Nesse processo forma toda a realidade exterior, em um movimento de totalidade; o problema é que o espírito absoluto acaba anulando a individualidade.

Para Descartes o sujeito é um eu que conhece. Kant vai além, concebe o eu como atividade transcendental, cujas sínteses estruturam o mundo e cuja ação deve ser autônoma. Essa tensão kantiana entre o eu que conhece e o eu que age, é solucionada por Fichte. Para ele, ambas são atividades do eu. O eu é conhecido como eu pela própria consciência. Ela o pensa como objeto, o que não impede esse eu de agir livremente. A ação livre é despertada pelo outro, essa atividade em que um se opõe ao outro, leva o ser racional a se compreender como indivíduo, como um entre outros. A autoconsciência não se limita à subjetividade, ela precisa da liberdade.

Mas essa liberdade vista como pura capacidade intrínseca do eu, ainda não explica o problema da intersubjetividade. Husserl, e mesmo Sartre não o resolveram, pois cada sujeito reconhece a liberdade do outro, considerado como objeto e não como sujeito. Foi Humboldt que mostrou a necessidade da prática lingüística para haver relação *entre* sujeitos. O modelo lingüístico contorna a grande dificuldade das filosofias antropologizantes, qual seja, o indivíduo conhece a si mesmo sob a forma de objeto. Ele se torna, assim, uma estranha criatura, que é ao mesmo tempo sujeito *e* objeto.

No lugar de um eu transcendental, Humboldt vê pessoas que participam de diálogos com suas perspectivas diferentes. A linguagem faz a mediação entre eu/outro/mundo. A cada fala de ego, um alter ego posiciona-se, responde, acata, etc. A primeira pessoa interage com a segunda pessoa ("performatividade"). Kierkegaard contribui com a

noção de sujeito ativo, com uma história de vida. Diante de circunstâncias que ele não escolhe, volta-se para si e afirma a si mesmo em uma identidade responsável, a da vida ética, autêntica. Habermas concilia Humboldt e Kierkegaard, há de um lado o diálogo entre indivíduos capazes de fala e de ação, e de outro, a pessoa inconfundível e insubstituível que se apresenta diante de outra pessoa. Essa identidade do eu infunde também a responsabilidade ética. Cada indivíduo situa-se no mundo da vida compartilhado pelos outros, com sua biografia, com suas escolhas, com sua autodeterminação. A cada troca lingüística ocorre uma certificação de si, de seus propósitos, do sentido atribuído àquilo que diz. O núcleo do eu é a intersubjetividade, formada no próprio processo de individuação, na rede de relações mediadas pela linguagem.

O sujeito, não mais na posição de observador e sim na de *falante* "aprende a se ver e a se compreender na *perspectiva social* de um ouvinte com o qual se depara no diálogo, como Alter Ego desse outro Ego" diz Habermas (1990c, p. 206). G. Herbert Mead, foi o primeiro sociólogo a fundar a sociedade nas trocas lingüísticas, a mostrar que o *Selbst* (o si mesmo), depende da relação com o outro eu. O tu não é externo, uma terceira pessoa, mas alguém com quem o *eu* (Ego) procura entender-se, e que é um *outro eu* (Alter Ego). A fonte desse processo é o aprendizado, o contato com o mundo resulta da ação humana e não da representação de um sujeito como mônada autoconsciente, ou de um eu transcendental. Cada qual reage diante de situações com um comportamento que o(s) outro(s) interpreta(m). Desde o gesto, o som, até as línguas elaboradas, o significado demanda apreensão, interpretação, de modo que "a autoconsciência originária não é um fenômeno que habita no sujeito, ou que está a sua disposição, mas é gerado comunicativamente", conclui Habermas (1990c, p. 211). Em suma, sem linguagem não há subjetividade e nem sociedade.

Mead idealiza o espaço social como espaço de uma comunicação universal, base para uma espécie de fórum ético, no qual o consenso

obtido de forma livre e sem limites, faria de cada um, uma pessoa responsável, com sua identidade coesa, capaz de juízos éticos autônomos. É como se o reino dos fins de Kant passasse a habitar a interação comunicativa. Para Mead inclusive a formação ética e moral é social, pois a ação correta requer o assentimento dos outros, sem barrar a decisão individual, que é insubstituível. Esse é o ideal de formas de vida que levam em conta a perspectiva de cada um como merecedora do assentimento de todos os outros. *O eu é formado por processos dos quais toda a comunidade de comunicação participa*, processos que educam, socializam pessoas, em seus contextos vitais, formadores da identidade.

Nessas interações a pessoa adquire autonomia, vontade própria, identidade. As situações de crise demandam decisões pessoais e atendimento às expectativas sociais, e elas terão respostas mais ou menos eficazes, conforme os processos de socialização permitam reconhecimento mútuo, sem coação, que podem resultar em políticas normatizadas, discutidas na esfera pública.

Os pressupostos pragmáticos (*pragmatischen Voraussetzungen*, 1988, p. 232) gerais do agir comunicativo formam reservas semânticas das quais as sociedades históricas extraem, cada uma a sua maneira, idéias acerca do espírito, da alma, das concepções de pessoa, conceitos de ação, consciência moral, etc., passando a articulá-los (1990c, p. 225).

Numa moral convencional, a pretensão de ser responsável assume uma função diferente à luz de uma moral da convicção religiosa, pois cada uma tem seus próprios pressupostos pragmáticos. Haja vista os conflitos deflagrados no Oriente Médio. A autonomia, mesmo na modernidade, sofre as restrições do sistema (político-administrativas, econômicas). No agir estratégico, a pessoa age em função de negócios, emprego, preferências. No agir comunicativo, a auto-realização e determinação pessoal se ligam a juízos e ações

morais, que valem pelo assentimento de uma comunidade de comunicação e que podem levar à emancipação. A individuação social vem da integração social, que singulariza pessoas com seus valores, visões, aptas ao entendimento, ao reconhecimento recíproco, a decisões autônomas, a uma vida assumida com responsabilidade. O que mostra que o processo de individuação não é fruto da auto-reflexão e sim da socialização.

8. 4ª etapa. O direito como anteparo ao sistema e seu papel nas democracias

1. O direito e a TAC

Sociedade se compõe de sistema e mundo da vida, que na modernidade são diferenciados. A colonização do mundo da vida pelos subsistemas do poder econômico e do poder do estado tem na ação comunicativa como *arma de defesa* o melhor argumento, o acordo, o entendimento. Na 4ª etapa de seu pensamento, Habermas mostra que o agir comunicativo precisa de uma arma de ataque, com força cogente, legitimada e coercitiva. Do contrário fica difícil entender como a ordem social, extremamente fragilizada, poderia compensar os efeitos da colonização do mundo da vida. A modernidade produziu os meios legítimos, desejáveis, éticos, que podem levar a ação comunicativa até a administração burocratizada; a regulamentação do poder econômico globalizado, por exemplo, depende dessa intervenção da ação comunicativa na esfera da ação estratégica.

Essa intervenção se dá pelo *poder comunicativo* que deve e pode usar dos meios jurídicos, normatizadores, como se fossem comportas para penetrar no sistema. Este não vai desaparecer, mas seus efeitos nocivos sobre o mundo da vida, que antes Habermas escudava com a ação comunicativa, encontram no poder comunicativo uma verdadeira arma ofensiva. O poder comunicativo se dá através da opinião pública,

do voto, da imprensa livre, da esfera pública intacta nas democracias. A ação comunicativa sai de sua postura defensiva, mas suas armas continuam sendo a do melhor argumento, a "busca cooperativa pela verdade", a inclusão, a socialização, a educação. Todos eles estão enraizados nas trocas lingüísticas, no discurso, na racionalidade comunicativa.

A filosofia deve poder reconstruir conhecimentos científicos, a fim de empregá-los produtivamente. A área do direito ainda não havia sido explorada com essa finalidade por Habermas. Para tal investiga as escolas de pensamento mais significativas do direito na atualidade a fim de mostrar qual delas favorece a TAC de modo a apoiar sua efetiva implementação política (nas democracias) e ética (função do direito na ED).

Estas idéias estão expostas em *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und Demokratische Rechtsstaats* (1992), já traduzida com a habitual competência por Flávio Beno Siebeneichler como *Direito e Democracia. Entre Facticidade e Validade* (1997). A filosofia do direito é um dos ramos do universo do discurso e dos contextos de argumentação nos quais a TAC encontra aplicação efetiva. O direito ocupa lugar de destaque nas sociedades complexas modernas, as instituições jurídicas proporcionam consenso, asseguram legitimidade no seio de sociedades democráticas.

O papel do direito é realizar a mediação entre o que de fato ocorre (*facticidade*) e tudo aquilo que se considera como válido (*validade*). Desde Aristóteles até Hegel, a noção de um Estado que governa homens livres, cuja meta é atingir a vida plena e feliz, apesar de sedutora, não dá conta da tensão entre obter normas legitimadas e sua adequada aplicação. Habermas busca como saída um meio termo entre as alternativas de menosprezar a razão ou enaltecer o sistema. A razão prática e a razão teórica são co-dependentes, a linguagem (pretensões de validez, consenso, entendimento pelo melhor argumento) é o meio em que se forjam tanto a consciência responsável, como a competência em abordar a realidade com sucesso. O agir

comunicativo *não* é fonte de normas para a ação, ele enseja enunciados cuja pretensão de validade não tem a força da regra, pois eles dizem respeito ao questionamento da validade da ação, da escolha de valores, de sua eficácia prática. O entendimento pela argumentação depende dos pressupostos idealizadores, que são recursos da razão comunicativa, não têm força coercitiva. Essa coerção existe em processos de valoração e validação que podem ser aplicados às situações concretas.

Nas sociedades modernas, o poder democrático em Estados de direito, depende também de discursos formadores da opinião, base para tomadas de decisão. Esses processos de racionalização do mundo da vida sofrem pressão da economia e do poder estatal. A teoria do direito tradicional tem ignorado essa pressão, considera que a normatividade fala por si, que não é preciso considerar a realidade social. A TAC leva em conta o direito sob a perspectiva do discurso. A fragilidade das pretensões transcendentais de validade (verdade, normatividade e expressividade) leva Habermas a considerar as normas do direito positivo como garantia para a associação entre membros livres e iguais, capazes de coordenar sua ação por meio das forças ilocucionárias orientadas para o entendimento. Com isso, as filosofias práticas de Aristóteles e Hegel são reintroduzidas no próprio pensamento pós-metafísico, através da razão comunicativa.

A ação comunicativa se torna *poder comunicativo* pela via do direito em sociedades democráticas. O primeiro passo é mostrar a diferença entre pensamento e representação feita por Frege. O pensamento liga-se a um estado de coisa, serve-se da estrutura proposicional, portanto, de uma estrutura lingüística, gramaticalmente aceitável, pública, com significado compreensível por todos que usam as mesmas expressões; seu conteúdo assertórico leva à pergunta pela verdade ou falsidade, portanto, ao posicionamento quanto à validade do juízo assertórico. A representação é feita por alguém. O pensamento (no sentido fregeano) não corresponde a um ser ideal, representado, pois o significado não é portador de uma idealidade.

Isso porque o sentido veritativo de uma proposição contém a forma gramatical, os significados gerais, públicos e não uma forma idealizada. Os juízos acerca da validade da asserção passam pelos interlocutores que se posicionam quanto àquela validade. Em outras palavras, é preciso levar em conta os aspectos pragmáticos, que decorrem do uso da linguagem e não da forma gramatical.

O esquema triádico de Peirce mostra esses aspectos. Há o mundo de objetos, os signos e seus interpretantes. O mundo é visto como síntese de possíveis fatos, para uma comunidade lingüística, para uma comunidade de interpretação, cujos membros têm condições de entender-se entre si, acerca de algo no mundo. Esse *salto da semântica para a pragmática* tem como consequência uma diferenciação entre o "real" representado em proposições veritativas e o "verdadeiro" como resultado do posicionamento, da discussão quanto à pretensão de *validade* (*Gültigkeit*) de uma asserção interpretada pelos interlocutores. Essa validade é discutida e nesse procedimento se leva em conta sua *validade* (*Geltung*) epistêmica para uma comunidade.

A justificada pretensão de verdade de um proponente deve ser defensável através de argumentos, contra objeções de possíveis oponentes e, no final, deve poder contar com o acordo racional da comunidade de interpretação em geral. [...] Qualquer pretensão de verdade leva os falantes e ouvintes a transcenderem os padrões provincianos de qualquer coletividade, de qualquer prática de entendimento localizada aqui e agora. Por isso Peirce constrói uma espécie de transcendência a partir de dentro, servindo-se do conceito contrafactual de '*final opinion*' [...] Peirce entende a verdade como aceitabilidade racional, isto é, como o resgate de uma pretensão de validade criticável sob as condições comunicacionais de um auditório de intérpretes alargada idealmente no espaço social e no tempo histórico (1997a, p. 32).

Os argumentos transcendem a comunidade local, até mesmo o conceito de realidade vai sendo construído e alargado. Chega-se à verdade pelo resgate de pretensões de validez criticáveis. A verdade garante a estabilidade dos significados, não há o que discutir. Mas a *validade* da verdade, sua idealidade, é algo que os falantes discutem, defendem ou contestam através de argumentos. Os interlocutores perguntam se as pretensões de verdade, correção e sinceridade se realizam ou não. Trata-se de um *processo aberto de justificação*, fruto de aprendizado, de socialização, que requer condições para se efetivar. Daí a *tensão entre o que a comunidade aceita de fato e os pressupostos de validade idealizados*. O árbitro é o direito positivo que estabiliza a tensão social entre facticidade e validade. A ação comunicativa coordena a ação e pode levar a consenso ou dissenso, pelo reconhecimento de pretensões de validez que exigem idealizações, ou seja, as antecipações transcendentais da prática comunicativa. As tomadas de posição questionam as pretensões de validez, e o auditório tem condições de distinguir o que pode ser justificado, isto é, aceito racionalmente.

A justificação leva em conta certo contexto (facticidade), mas a validade transcende o contexto. Habermas busca uma resposta para o problema de "como é possível surgir ordem social a partir de processos de formação de consenso que se encontram ameaçados por uma tensão explosiva entre facticidade e validade" (1997a, p. 40). Os riscos de dissenso são fortes e permanentes, ainda assim a ordem social é possível devido à rocha sobre a qual ela se ergue, o mundo da vida, horizonte comum de certezas, crenças concretizadas em formas de saber e poder, fonte de convicções. Nele não há tensão entre facticidade e validade, pois certezas e saberes não precisam de validação crítica.

Em sociedades complexas, com formas de vida plurais, com suas convicções diversas e divergentes, há diferenciação de papéis sociais, o agir comunicativo é mais solicitado, pois não há autoridade central,

impositiva. As esferas do agir estratégico também se ampliam, o interesse dirigido pelo sucesso pessoal muitas vezes prevalece. Vem daí

o *problema* típico de sociedades modernas: como estabilizar, na perspectiva dos próprios atores, a validade de uma ordem social, na qual ações comunicativas tornam-se autônomas e claramente distintas de interações estratégicas? [...] Se for verdade, como eu penso, seguindo Durkheim e Parsons, que complexos de interação não se estabilizam apenas através da influência recíproca de atores orientados pelo sucesso, então a sociedade tem que ser integrada, *em última instância*, através do agir comunicativo [...]. Como integrar socialmente mundos da vida em si mesmos pluralizados e profanizados, uma vez que cresce o risco de dissenso nos domínios do agir comunicativo desligado de autoridades sagradas e de instituições fortes? [...] Parece haver uma saída através da *regulamentação normativa de interações estratégicas sobre as quais os próprios atores se entendem* [...]. A coerção fática e a validade legítima deveriam assegurar ao tipo procurado de normas a disposição de segui-las. [...] Encontramos a solução desse enigma no sistema de direitos que provê as liberdades subjetivas de ação com a coação do direito objetivo (1997a, p. 45-47).

Em outras palavras, o entendimento lingüístico não tem a mesma força que as religiões tinham para estabilizar normativamente a sociedade. As barreiras hoje se multiplicam uma vez que as formas de vida se tornaram mais complexas e o agir estratégico ganhou terreno. Vem daí a nova proposta de Habermas: a ação comunicativa demanda a solidez normativa que apenas o direito, em sociedades democráticas, pode proporcionar.

2. Novo quadro da ordem social: o direito como intermediação entre mundo da vida e sistema

Em nossa atual situação, ou a ação comunicativa se retrai ou lança mão de recursos estratégicos e deixa de ser ação comunicativa. Para sair dessa dificuldade, as ações estratégicas precisam ser regulamentadas por normas, e os atores sociais precisam entender-se sobre a validade e a oportunidade dessas normas. A ação estratégica deve ser regulada para impor limites. A ação comunicativa precisa, para tal, do direito, pois apenas normas com "autoridade capaz de revestir a validade com a força do fático" (1997a, p. 47) fazem com que as obrigações sejam acatadas. A liberdade de ação individual e a coação do direito objetivo se coordenam.

A validade do direito promana da imposição de fato do Estado. O direito é normatizado, passa a garantir liberdade e legitimidade. Kant mostrou como a relação interna entre coesão e liberdade decorre do uso autorizado da lei, sempre que ela respeitar a liberdade de cada um. O respeito à lei, por sua vez, depende de sua pretensão de validade normativa. Socialmente, o direito tem dois aspectos, o de ser reconhecido como um fato (facticidade) e possuir validade (*Gültigkeit*), uma vez que foi estabelecido legitimamente (através de processo constitucional) e, na prática, se mostrou eficaz e justificável eticamente.

Habermas vê a ação estratégica de um novo ponto de vista. O direito a limita de fato, pois um ato é ou não sancionado. Com isso a ação comunicativa fica respaldada pelo direito quanto ao que se pode ou não fazer, quanto ao que se deve ou não fazer, e sai da defensiva. A lei garante a ação, normas são acatadas pelo respeito à lei. Por isso o direito positivo, ao reconhecer a liberdade subjetiva, precisou passar por processos de legitimação em Estados de direito. Esses processos de legislação são conduzidos por cidadãos em sua autonomia, através de discursos públicos (o esclarecimento, conforme Kant) e democráticos (vontade geral, conforme Rousseau). Não basta instituir

normas, são os processos democráticos de legislação que conferem força de coerção jurídica legítima. Quando cidadãos decidem, quando não há imposição autoritária, a ação comunicativa entra em jogo e com ela a solidariedade, a responsabilidade e a autonomia. Há, contudo obstáculos, como o poder de influência dos meios de comunicação de massa, as imposições do mercado, cujos interesses muitas vezes prevalecem. O filtro integrador da ação comunicativa é indispensável, porém insuficiente. Daí o direito ser o requisito fundamental para regulamentar as situações de fato e conferir força efetivadora à ação regulada por normas legítimas. Além disso, cidadãos estão autorizados pelo direito à liberdade de opinião e à manifestação de sua vontade política.

O novo quadro teórico do pensamento habermasiano, no que diz respeito à sociedade moderna, assim se redefine (4ª etapa): de um lado, há a integração a normas, valores e processos de entendimento, fruto da ação comunicativa que nasce do mundo da vida; de outro lado, há a organização sistêmica, dinheiro e poder administrativo, que coordenam a ação de um modo genérico. O direito legítimo também confere legitimidade, coordena a ação comunicativa que integra e produz solidariedade. *O direito positivo, que regra e delimita o poder do mercado e do Estado é a barreira que impede a colonização do mundo da vida pelos dois subsistemas, o econômico e o burocrático-administrativo.* Ainda assim, corre-se o risco de o direito ser usado em proveito próprio pelo poder econômico e burocrático. Muitas vezes o que é ilegítimo fica parecendo legítimo. Daí o papel "ambíguo" do direito, a sociedade exige normas e regras não só no âmbito do mundo da vida, mas também para o sistema, por exemplo, para o capital volátil. Assim, o direito integra e legitima, não apenas normatiza. Ou seja, ele atua tanto na esfera da ação comunicativa, quanto na esfera da ação estratégica.

3. A concepção discursiva do direito.

Na concepção marxista, o direito tem sua força reduzida, seu papel restringe-se à superestrutura determinada pela infraestrutura econômica. Na concepção sistêmica, o direito é visto como estabilizador de expectativas. Ele serve para dirimir conflitos e aplicar corretamente a lei. Já na concepção de Rawls, o direito fornece justiça, é capaz de prover uma sociedade justa e bem ordenada, mesmo sob os imperativos da modernidade. Cidadãos racionalmente motivados acatam princípios imparcialmente avaliados, aderem a eles, de modo que a vida sob instituições justas produz disposição para a justiça. O problema é como chegar a esse nível, através de que instituições o direito passa a ter função integradora. Pela proposta contextualista de Rawls, através da prática jurídica, do consenso político, do pluralismo de opiniões e modos de vida, enfim, de convicções liberais. Habermas considera que o direito tem função reguladora e também função integradora, como a promoção da solidariedade, de igualdade de oportunidades, de cidadania. O pressuposto é o de que a sociedade civil assegura a todos os sujeitos, livres e iguais, seus direitos.

A ordem jurídica se institucionaliza no mundo da vida. Cidadãos com plenos direitos participam da vida política, são defendidos na sociedade civil por leis, associam-se sob os auspícios de direitos fundamentais, podem comunicar-se na esfera pública política (opinião pública). A organização social democrática moderna possui um sistema jurídico que protege a vida, a liberdade e a propriedade, dá direito de participação política (pela formação da vontade e da opinião); além disso, atende a necessidades básicas de segurança e bem-estar.

Porém há grandes dificuldades na concretização dessas exigências. Geralmente prevalecem os interesses privados, dirigidos pelo mercado, pela burocracia, pelo clientelismo.

Os sistemas da economia e da administração têm a tendência de fechar-se contra seus mundos circundantes e de obedecer unicamente aos próprios imperativos do dinheiro e do poder administrativo. Eles rompem o modelo de uma comunidade de direito que se determina a si própria, passando pela prática dos cidadãos. A tensão entre um alargamento da autonomia privada e cidadã, de um lado, e a normalização foucaultiana do gozo passivo de direitos concedidos paternalisticamente, de outro lado, está introduzida no *status* de cidadão das democracias de massa do Estado social. (HABERMAS, 1997a, p. 110).

Surge uma tensão entre facticidade e validade. O direito é indispensável, suas proposições e interpretações normativas, são fundamentadas em saberes e em princípios morais. O direito tem relações específicas com a ordem social, mas também com a cultura e a personalidade, faz parte da comunicação cotidiana, integradora, serve como uma "linguagem" para levar os anseios do mundo da vida, especialmente justiça e solidariedade, para o sistema econômico e para a administração pública. É tão importante que "a linguagem do direito pode funcionar como um transformador na circulação da comunicação entre sistema e mundo da vida, o que não é o caso da comunicação moral, limitada à esfera do mundo da vida" (1997a, p. 112). Quer dizer, diante da economia e suas regulações internas, moralmente neutras, o direito assume uma função integradora, reveste as pretensões de validade criticáveis com a garantia dos direitos do cidadão e de sua autonomia. Com isso estabelece-se um fluxo entre a liberdade pessoal, subjetiva e a autonomia, isto é, entre o privado e o público. A autonomia é própria a pessoas formadas discursivamente, isto é, com opinião e vontade expostas no uso ilocucionário da linguagem, voltado para o entendimento. A razão e a vontade levam à formação de convicções, acerca das quais há acordo, obtido pela discussão e não por imposição externa ao discurso. Este embasa a vontade racional, a opinião pública passa pelo discurso a cada vez que

surtem problemas para aplicar adequadamente normas. Os direitos humanos (autonomia privada) e a soberania (autoridade política) se articulam em formas de comunicação que legitimam leis e sua institucionalização. Legisladores e juristas trabalham juntos. A normatização discursiva do direito não se faz sem o reconhecimento de membros iguais, livremente associados. Regimes democráticos são indispensáveis, apenas neles há negociações, liberdade de pensamento, formação de opinião e vontade. Os empecilhos à moral racional de caráter universalista (ED) podem ser contornados pelo direito. Quanto mais organizadas as sociedades modernas, maior é a demanda por códigos e regulamentação jurídicos, através dos quais se criam condições para as exigências morais e se aliviam as pressões sobre a ação comunicativa.

Por isso mesmo, o direito precisa ser fundamentado numa teoria do discurso. Ao lado da ação orientada pelo sucesso, há a ação coordenada por leis que coagem e limitam. O agir comunicativo, com suas pretensões de validade criticáveis, reciprocidade, capacidade de optar, aderir a argumentos, não impede que alguém aja em seu próprio nome, defendendo seu exclusivo interesse. Na hora de defender o princípio de que as liberdades valem para todos, não basta o imperativo moral, pois ele próprio conta com um conceito prévio de legalidade. As normas se tornam legítimas apenas através de processos democráticos. Os princípios do discurso e a forma jurídica têm como solo as sociedades democráticas, cujos princípios fundam o sistema de direitos legítimo e sua aplicação adequada.

O princípio do discurso aplicado ao direito confere estatuto jurídico ao discurso, e assegura autonomia política em sua aplicação. O direito confere liberdade aos participantes do discurso jurídico que podem reivindicar seus direitos, participar em igualdade de condições nos processos de formação da vontade e da opinião. Esse exercício de *autonomia política* é fonte de direito legítimo. O direito à liberdade, o direito à associação e o próprio uso do direito para sua proteção, bem como a autonomia política requerem melhores condições de vida em

termos sociais, técnicos, ecológicos. Sem essas melhorias não é possível o exercício da cidadania, a participação na vida social e política, a reivindicação de seus direitos. A avaliação da legitimidade passa pelo discurso, pela formação da opinião e da vontade, o que requer o assentimento de todos os envolvidos, assegura a liberdade discursiva, seu uso público e a simetria na participação. A lei deve assegurar essas formas comunicativas, e os processos democráticos de consulta e de discussão, implicam em direitos políticos iguais.

À juridificação simétrica do uso político de liberdades comunicativas, corresponde o estabelecimento de uma formação política da opinião e da vontade, na qual o princípio do discurso encontra aplicação. A liberdade comunicativa [...] está referida a um uso da linguagem orientado pelo entendimento, ao passo que as autorizações para o *uso público* da liberdade comunicativa dependem de formas de comunicação asseguradas juridicamente e de processos discursivos de consulta e de decisão. Estes fazem supor que todos os resultados obtidos segundo a forma e o procedimento correto são legítimos. Iguais direitos políticos fundamentais para cada um resultam, pois de uma juridificação simétrica da liberdade comunicativa de todos os membros do direito; e esta *exige*, por seu turno, uma formação discursiva da opinião e da vontade que possibilita um exercício da autonomia política através da assunção dos direitos dos cidadãos (1997a, p. 164).

O direito é fundamental para que o princípio do discurso seja o princípio da democracia, pois ele assegura a participação de todos. A autonomia política, por sua vez, necessita das democracias que são o lugar por excelência da circulação dos discursos (opinião, discussão, fóruns, informação fidedigna, imprensa livre, voto, liberdade de associação e de crença religiosa, participação em movimentos civis).

4. O poder comunicativo e a esfera pública política

O direito depende de um Estado de direito, cuja legislação foi legitimamente constituída, quer dizer, recebeu a "aceitação racional por parte de todos os membros do direito, numa formação discursiva da opinião e da vontade" (1997a, p. 172). O poder político está relacionado com pressupostos comunicativos. O povo não é uma simples coletividade, e sim soberano. Isso se deve ao *poder comunicativo* de povos, grupos, corporações. Este poder comunicativo deve e pode ser conduzido ao poder administrativo, regulando-o. *A ação comunicativa adentra o terreno do poder administrativo pelo poder comunicativo.*

A ordem social moderna requer padrões estáveis de comportamento, ação coordenada pelo entendimento ou pela influência, em que conflitos são dirimidos pelo consenso ou negociados. Na *atitude objetivadora* cabe negociar, pactuar, tendo em vista a influência, o sucesso. Na *atitude performativa*, prepondera o entendimento e o acordo negociado.

O poder legal é conduzido pelo direito positivo, cujos códigos são aplicados a organizações e instituições, legitimando o poder político, o que impede o uso abusivo e autoritário do poder legal. O "direito legítimo implica a mobilização das liberdades comunicativas dos cidadãos", resume Habermas (1997a, p. 185). Este poder comunicativo de que fala Hannah Arendt, nasce da interação por meio do discurso público. *Direito e poder comunicativo estão correlacionados.* Se o poder político e o poder administrativo são constituídos com base no direito, para tal foi preciso o poder comunicativo que normatiza o direito. O discurso tem "força motivadora" (1997a, p. 186). Habermas amplia seu conceito de comunicação: argumentos, utilizados pública e livremente, têm poder, o poder comunicativo gerado por tomadas de posição, pelo reconhecimento das pretensões de validade; isso cria a obrigação de conduzir a força discursiva para a ação, para a modificação das

situações sociais. Ao produzir direito legítimo, *o poder comunicativo é conduzido ao poder administrativo*, liga-se à vontade comum.

Tal poder comunicativo só pode se formar em esferas públicas, surgindo de estruturas da intersubjetividade intacta de uma comunicação não deformada. Ele surge em lugares onde há uma formação da opinião e da vontade, a qual, junto com a liberdade comunicativa que permite a cada um 'fazer uso público de sua razão e de seus sentidos' [entenda-se como 'significados'], faz valer a produtividade de um 'modo de pensar mais amplo'. Este tem por característica 'que cada um atém o seu juízo ao juízo de outros possíveis, e se coloca no lugar de cada um dos outros' (1997a, p. 187; apud ARENDT, 1982, p. 17-103).

Este poder político é legítimo, não autoritário, nem decorre de instâncias e obrigações administrativas, decorre da formação da vontade pública. O outro tipo de poder político é o poder administrativo, baseado em regras que regulamentam as ações obrigatórias para uma coletividade. *O direito conduz o poder comunicativo até o poder administrativo*. Desse modo, num Estado de Direito, o sistema administrativo, comandado por códigos e regras, assegura o bom desempenho do poder comunicativo. O poder administrativo, por sua vez, precisa do poder comunicativo para estatuir-se. Assim, a integração social baseia-se em três poderes, o "dinheiro, o poder administrativo e a solidariedade", resume Habermas (1997a, p. 190).

O espaço público é essencial para a formação da opinião e da vontade na esfera pública. Ao mesmo tempo, o direito fundamenta e legitima os processos democráticos, e sem os quais não há discurso, pois não há liberdade comunicativa. O direito dirige-se a comunidades e situações específicas, está presente na regulação social, política, econômica, administrativa, sem confundir-se com a política. Desse modo fica preservada a diferença entre as questões de validade e as

questões de fato. O direito pode respaldar a razão prática moral, na medida em que ele atende a questões específicas justificadas por razões pragmáticas, por razões éticas e políticas. Estas levam em conta peculiaridades sociais, culturais, históricas, valores e interesses de uma comunidade.

As normas morais válidas (*gültig*) são 'corretas' (*rechtig*) no sentido de justas (*gerecht*). Normas jurídicas válidas estão afinadas com normas morais; sua 'legitimidade', porém, não exprime uma autocompreensão autêntica da comunidade jurídica ou a consideração imparcial dos valores e interesses nela distribuídos ou ainda a escolha teleológica de estratégias e meios (1997a, p. 196).

A legitimidade provém de normas e leis decorrentes do direito estabelecido por constituições que passam pela negociação, pelo acordo, pelo poder em estados democráticos. Ao elaborar leis, um político guia-se por convicções que passaram pelo discurso. O direito é um instrumento valioso, sua interpretação e aplicação podem servir para avaliar fins, decidir quando há interesses controvertidos; dar ciência das conseqüências de certas decisões; diagnosticar situações; debater questões éticas e políticas; trazer à tona anseios e propósitos de cidadãos; permitir uma melhor compreensão de sua realidade social e política; conscientizar acerca de valores e do que significa uma vida plenamente realizada; analisar programas a fim de adotar aqueles que se atendem ao interesse do maior número possível de pessoas. Esses discursos levam em consideração o princípio U da ED, isto é, cada qual coloca-se na perspectiva dos demais interessados, a fim de avaliar normas controvertidas, determinar quais são os beneficiados, de modo a receber o aceite ou a rejeição por parte de todos os envolvidos.

O legislador político deve ser capaz de avaliar os programas de governo, diagnosticar problemas, usar informações e um saber para melhor decidir, especialmente quando há valores e interesses em

conflito, por exemplo, proteção ambiental, saúde da população, clonagem, etc. Na "formação política racional da vontade", há uma rede de discursos e negociações. Os discursos pragmáticos demandam discursos morais que levam a decisões políticas e legais, formuladas pelo direito. A negociação depende tanto de processos regulados como de discursos ético-políticos. Assim, *o poder político, à luz da teoria do discurso, liga-se ao direito e este àquele*. Dá-se, então, um processo circular: o direito institui-se de modo semelhante ao poder comunicativo, e para administrar um Estado de direito, o poder comunicativo se transforma em poder administrativo. Em outras palavras, o direito legislativo depende do poder comunicativo que é transformado em poder administrativo pelo direito normatizado de legislar. O poder na sociedade moderna precisa passar pelo poder comunicativo antes de se tornar poder administrativo.

Os princípios do liberalismo estreitam demasiadamente as funções do Estado, este não deve limitar-se a prover segurança, deixando ao sabor da autoregulação econômica as demais funções, sob o argumento de que só assim o indivíduo privado é livre para exercer suas preferências. O poder social, isto é, a capacidade de impor interesses próprios, pode tanto favorecer o poder comunicativo (liberdade de comunicação ou de ação, credibilidade, defesa contra o autoritarismo de um partido político), como dificultá-lo (imposição de interesse de um partido em detrimento de outros, manobras de influência na esfera pública). Num Estado de direito, as liberdades comunicativas são institucionalizadas (fóruns, consultas de opinião, voto), e o poder comunicativo transforma-se em poder administrativo, apenas em Estados de direito. As formas comunicativas que permitem a formação racional da vontade devem atender a interesses comuns, que foram negociados, em três níveis: o pragmático, pela agregação; o prático-moral, pela autonomia; o ético-político, pela busca de ideais e de uma identidade pessoal autêntica. Para ilustrar, no primeiro caso, teríamos deputados negociando interesses e expectativas de seus eleitores. No segundo caso, essa deliberação político-partidária

requereria ampla informação, abertura, compromisso com a justiça, plena realização da esfera pública. No terceiro caso, entra a crítica de pessoas comprometidas, sérias, capazes e preparadas. Os representantes destes discursos devem ser sensíveis a temas, argumentos, informações, produzidos "por uma esfera pública pluralista, próxima à base, estruturada discursivamente" (1997a, p. 227-228). Nas esferas públicas autônomas, as discussões seguem procedimentos democráticos, as pessoas são politicamente responsáveis, e levam em conta o pluralismo de interesses e convicções, estão comprometidos com a decisão da maioria. A unidade da razão, nesses procedimentos, aninha-se na estrutura discursiva de comunicações públicas, em que é legítimo apenas o que passa pelo consenso, pela consciência de falibilismo, com plena liberdade comunicativa.

5. A democracia radical

O direito, na concepção habermasiana da teoria do discurso, tem caráter procedimental, não pode ater-se ao decisionismo de um juiz e nem pode depender de um sistema fechado de direitos e deveres. Pelo agir comunicativo obtém-se reflexividade e apoio no princípio procedimental. O direito depende de uma sociedade aberta à interpretação, não pode centrar-se na pessoa ou na vontade de um juiz. Há diferentes paradigmas que orientam discursivamente o procedimento jurídico, de modo a atender também as decisões judiciais e as considerações de uma comunidade mais ampla. Habermas resume essas idéias na chamada "teoria da argumentação jurídica", que leva em conta as normas (nível lógico-semântico) e os argumentos pró ou contra as razões aduzidas, nas pretensões de validade dos atos de fala constataativos ou regulativos. Os participantes aceitam ou rejeitam essa validade descritiva ou normativa, desse modo a argumentação amplia o universo da justificação jurídica. A correção dos juízos normativos não decorre de sua correspondência com fatos,

mas do preenchimento de condições de validade, examinadas discursivamente no processo argumentativo, em termos de sua coerência, abertura a novas informações, acordos sobre a aceitabilidade de pretensões de validez controvertidas.

Há o aspecto da facticidade, uma vez que as argumentações acerca da situação são bem fundamentadas, isto é, esclarecem dúvidas quanto às pretensões de validez (verdade, correção normativa, sinceridade/honestidade de propósitos). Quer dizer, também no direito vale o princípio da busca cooperativa da verdade. O princípio do discurso aplica-se, assim, ao direito. É preciso discutir, questionar e problematizar os temas focados e suas respectivas pretensões de validez. Assim se obtém a adesão ou assentimento do auditório universal, sem coação. As normas e as decisões ficam bem respaldadas, pode-se chegar à compreensão mútua e a uma análise equânime das situações. No discurso de aplicação, as normas são interpretadas à luz da situação, levando em conta, por exemplo, o autor do delito e seus motivos. Nesses procedimentos, o discurso do direito abre-se a argumentos pragmáticos, éticos e morais. Para Habermas o direito, diversamente da moral, demanda atenção à situação, não decorre do princípio U. Por isso mesmo, apenas nas democracias, no pleno Estado de direito, há força legitimadora para o direito estatuir-se e validar-se. As democracias, por sua vez, dependem do direito em suas deliberações, compromissos e atendimento a interesses de forma equitativa. Habermas tem uma visão "republicana" de uma sociedade civil com membros conscientes de sua autodeterminação e de sua vontade política. Deliberar requer processos comunicativos que foram institucionalizados em regimes democráticos. A sociedade civil é a base para o funcionamento da esfera pública autônoma, distinta dos dois subsistemas (econômico e administrativo). Desse modo, nas democracias o peso da força social e integradora da solidariedade não provém exclusivamente do agir comunicativo, senão que requer esferas públicas autônomas, processos de formação democrática da opinião e da vontade, apoiados em

instituições jurídicas, que podem alcançar e influir nos fatores econômicos e no poder administrativo, através do direito. A formação democrática da opinião e da vontade, isto é, processos comunicativos, são a condição para "a racionalização discursiva das decisões de um governo e de uma administração vinculados ao direito e à lei" (1997b, p. 23). A administração, filtrada pela esfera pública, se democratiza, leva a sociedade a interferir e influenciar nas decisões administrativas. Ou seja, há participação efetiva do cidadão na política.

A soberania popular intersubjetiva, a sociedade civil, a esfera pública e as decisões políticas se comunicam entre si por meio do direito. Nas democracias os processos deliberativos e a argumentação (ação comunicativa) se abrem sobre os horizontes compartilhados no mundo da vida. Daí a importância da socialização e da educação na formação de pessoas íntegras, capazes de avaliar sua situação, envolvidas em redes de comunicação, aptas a processos de entendimento, sensíveis aos problemas de sua comunidade. Para tornar tudo isso factível há dificuldades enormes: a pressão econômica, o saber mal distribuído, informações controvertidas. A esfera pública não é acessível a todos, do mesmo modo.

Porém, o mais importante é saber o que elas *significam* em nosso contexto. Em primeiro lugar, elas ilustram desvios do modelo de socialização comunicativa pura, os quais variam [...] conforme as circunstâncias, chamando, porém, a atenção para *inevitáveis* momentos de inércia – especialmente para a escassez das fontes funcionalmente necessárias, das quais dependem em grande medida os processos de formação da opinião e da vontade. Nenhuma sociedade complexa conseguirá corresponder ao modelo de socialização comunicativa pura, mesmo que sejam dadas as condições favoráveis. Não devemos esquecer, no entanto, que isso tem apenas o sentido de lançar luz [...] sobre os pressupostos do agir comunicativo [...]. O conceito procedimental de democracia empresta a esta idéia a figura de uma comunidade jurídica que se

organiza a si mesma. Segundo ela, o modo discursivo de socialização tem que ser implantado através do *medium* do direito. O direito positivo serve *naturalmente* à redução da complexidade social [...] é possível entender os direitos fundamentais e os princípios do Estado de direito como outros tantos passos rumo à redução da complexidade inevitável que aparece na contraluz do modelo de socialização comunicativa pura (1997b, p. 54-55).

Quer dizer, haver dificuldades não invalida o esforço para evidenciar a solidez e o caráter imprescindível dos pressupostos do agir comunicativo. Trata-se de um modelo ideal para a sociedade, e sua implantação pelo modo discursivo de socialização, tem no direito a porta de acesso e a ponte que conduz aos processos democráticos. A comunicação na esfera pública política é transferida, como que através de comportas, para o poder político. Essas comportas são representadas pelos processos democráticos. Isso não evita as pressões diretas e indiretas sobre o poder político, provenientes do poder sistêmico, das grandes organizações e da administração estatal.

Em compensação, a esfera pública, além de ser uma estrutura comunicativa que nasce da sociedade civil, no âmbito do mundo da vida -, é também o lugar onde os problemas políticos são detectados, tematizados, questionados. A esfera pública forma uma rede com pontos de vista e tomadas de posições. A opinião pública é gerada no espaço social da ação comunicativa; esse espaço diminui ou se apaga se a ação movida pelo sucesso e a pura observação do mundo objetivo predominar. O espaço público de fóruns, organizações sociais e políticas (tanto as oficiais como as não governamentais), a imprensa livre, demandam e, ao mesmo tempo, são o solo da intersubjetividade e da liberdade comunicativa; daí seu poder político de influência, que é protegido de manipulação direta (corrupção) pela sua reconhecida autonomia. É na esfera pública que cidadãos e membros da sociedade complementam seus papéis, que suas idéias e propostas são

comunicadas, em geral através de canais públicos (meios de comunicação, como o jornal e a TV).

A sociedade civil compõe-se de movimentos organizados, sensíveis às questões sociais, cujos discursos estabelecem-se por meio de regras na esfera pública, que asseguram e normatizam o direito de fundar sociedades, a liberdade de imprensa, a mídia aberta para acolher opiniões concorrentes e representativas. Assim o poder político torna-se representativo, respeita a diversidade étnica e religiosa, a integridade e a expressividade pessoais. Já os Estados controladores, totalitários e autoritários, destróem a racionalidade comunicativa e impedem a troca comunicativa.

Nas democracias, no pleno Estado de direito, pessoas vivem em uma sociedade dinâmica, com uma cultura política livre, em formas de vida pessoais intactas. Trata-se de um mundo da vida com uma racionalidade bem formada, ou seja, formada através de processos democráticos, que podem ser transformados em poder comunicativo, e assim, penetrar nas leis que autorizam um poder político. Poder político é aquele produzido pelo poder comunicativo em democracias. Esse é o canal pelo qual a sociedade gera *formas de vida emancipadas*.

Habermas está consciente dos limites dessa *democracia radical*, baseada na esfera pública e na sociedade civil. A esfera pública é a ponte entre o sistema político e os setores privados do mundo da vida, bem como entre os sistemas de ação especializados. Ela não tem força cogente, mas sua rede é ampla. Pode tanto ser episódica (em bares, cafés, reuniões eventuais), como organizada (igreja, teatro, escolas), ou abstrata (leitores, espectadores), ou, ainda, dispersa e aberta. De qualquer modo, leva à formação e à transformação de pessoas, capacita a erguer barreiras ao saber/poder, à exclusão e normalização de que fala Foucault. Para garantir este tipo de sociedade, há desde as pesquisas de opinião, passando pelo voto, até o poder de influência das organizações, entre elas certas Ongs, que conseguem legitimidade para os interesses que defendem.

As democracias possuem meios para a filtragem das informações, desde códigos de ética profissional, até a liberdade de expressão e o julgamento de um público capaz de crítica e avaliação bem fundamentadas. A esfera pública tem papel político considerável sempre que ela se organiza diante de ameaças externas. Suas estruturas comunicativas têm um pé na vida privada, e outro na sociedade civil, que identifica e dá tratamento aos temas, de modo que eles possam circular no sistema político. Os temas ecológicos, a questão da violência, o risco do armamento nuclear, o terrorismo mobilizam a sociedade civil, são logo captados pela mídia e repercutem imediatamente no poder político. A desobediência civil produz efeitos semelhantes. O que mostra a necessidade de os Estados de direito acompanharem as mudanças históricas, sociais e culturais, e de atualizarem seus sistemas de direito.

Em resumo, o direito regula o funcionamento do poder político nos Estados de direito, leva o poder comunicativo (originado e alimentado pela formação da opinião e da vontade) até o poder administrativo.

Habermas fecha a obra *Direito e Democracia*, com considerações acerca dos paradigmas do direito, um estudo sobre a legitimidade, baseado nas idéias de M. Weber, excursos sobre a relação entre moral, política e direito, concluindo com uma reflexão sobre a soberania popular. Como se trata de temas mais específicos, que não dizem respeito às teses centrais de Habermas, convidamos o leitor mais diretamente interessado a fazer esse percurso.

9. 5ª etapa. O retorno às questões epistemológicas

Em suas obras mais recentes Habermas *retorna ao problema epistemológico* de sua primeira etapa. Pretende resolver a questão do realismo e da verdade na perspectiva pragmático-formal. Como entender verdade objetiva (realismo) levando em conta os processos discursivos de justificação? Os atos de fala têm conteúdos proposicionais relacionados ao mundo objetivo. Ao lado dos processos de justificação, há a verdade obtida pelo discurso, que lança

sobre a realidade objetiva, independente, os recursos semânticos capazes de objetivar o mundo a respeito do qual os falantes fazem referência. O conteúdo semântico permite obter acordo com relação aos fatos. Tanto para o saber incrementar-se, como para a ação no mundo efetivar-se, para a ação comunicativa tomar efeito, para os projetos pessoais ganharem sentido, há dois processos, que Habermas chama de “as duas faces de Jano”, personagem mitológico com dois rostos. Uma face é voltada à realidade (que é linguisticamente constituída) e produz acordo entre os interlocutores acerca do mundo objetivado. A outra face é constituída pelos processos argumentativos, pelos atos de fala com pretensão de validade criticável. O recurso à *semântica veritativa após a virada pragmática* coloca o filósofo como efetivo colaborador do cientista, nas mais diversas áreas. A teoria da verdade discursiva, leva em conta não só os procedimentos da justificação, mas também a necessidade epistemológica de "contrair laços" com a realidade, sendo esta objetivada pelo discurso. Nem idealismo, nem realismo empírico, portanto.

A distinção entre ação comunicativa e ação estratégica perde a rigidez que tinha na TAC dos anos 80. A *ação comunicativa fraca* produz entendimento acerca das pretensões de validade quanto à verdade e à veracidade, a *ação comunicativa forte* produz acordo, o que exige também acatar, criticar e efetivar normas. Por sua vez, a ação estratégica pode usar atos ilocucionários para atingir seus objetivos.

A racionalidade comunicativa (Habermas reconhece que além dessa racionalidade, há a racionalidade epistêmica, a racionalidade teleológica e a racionalidade dos projetos e intenções pessoais, como veremos neste capítulo, item 5) permanece como esteio para que as forças sociais, políticas, jurídicas, éticas, morais, pragmáticas que a modernidade produziu, não se esvaíam. Por isso rejeita o contextualismo radical, o conservadorismo político, as éticas existenciais, e uma visão de sociedade inteiramente colonizada, disciplinada, ao modo de Foucault. O pessimismo, o ceticismo e o

relativismo das concepções pós-modernas encontram em Habermas um crítico persistente e consistente (ver capítulo 6).

As contribuições mais recentes de Habermas reforçam o núcleo rígido da TAC, o mesmo tempo em que ele responde a críticas feitas ao conceito de racionalidade comunicativa. Os temas da obra *Verdade e Justificação* (*Wahrheit und Rechtfertigung* - 1999) são, em sua maioria, epistemológicos. Ele faz considerações sobre a virada lingüística e a virada pragmática e a pragmática lingüística de R. Brandom; retorna às idéias de Kant e Hegel; critica o contextualismo radical de R. Rorty; expõe a relação entre verdade e correção normativa para mostrar o alcance da ED; finaliza com um ensaio sobre teoria e prática. Nesta obra estão reunidos textos escritos entre 1996 e 1998. Enfim, Habermas acerta o passo com grande parte da filosofia atual e com os dois filósofos clássicos que balizam seu pensamento, Kant e Hegel.

1. A nova concepção de conhecimento após o giro lingüístico e pragmático

Como fica a questão do realismo após o *giro lingüístico*? Sensações, representações (*Vorstellungen*, imagens) e juízos são construções semânticas que se estruturam através de expressões lingüísticas. Eles não são o produto de uma mente pensante. Wittgenstein realizou a *virada pragmática*, dando *novo sentido ao problema epistemológico* modificando a concepção acerca do conhecimento iniciada por Hume e completada por Kant. Mas essa nova perspectiva epistemológica ainda não foi assimilada; até hoje se prioriza a teoria e se restringe a linguagem ao seu caráter expositivo em detrimento do aspecto comunicativo. A filosofia do sujeito ou da consciência, presa ao platonismo, afirma que o conhecimento vem da representação (*Darstellung*) da realidade. Esse modelo, que surge no século XVII, relega a linguagem e a comunicação a um segundo plano, à função de transmitir o pensamento. A partir do *giro*

lingüístico (fins do século XIX), a linguagem representa o mundo (função expositiva) e serve igualmente para comunicar, ela é uma forma de ação. A função expositiva não é reflexiva e sim uma forma de comunicação, não privilegiada.

Peirce revoluciona o paradigma lingüístico ao introduzir um terceiro elemento na relação linguagem/mundo, que é o interpretante, isto é, falante e ouvinte entendem-se acerca de algo da situação, através da linguagem. Austin contribui com o conceito de ato de fala, com dois componentes: o componente locucionário, composto de um conteúdo proposicional, que permite dizer o que é o caso, em uma atitude objetiva com relação ao mundo (referência), realizada pela função semântica; o outro componente é o ato ilocucionário pelo qual o falante age (ato performativo), sem o qual o primeiro não se efetiva. Habermas chega assim aos três fatores que constituem o *novo paradigma do conhecimento*: a exposição do mundo (*Darstellung*), a comunicação (*Kommunikation*) e a ação (*Handeln*). Há uma "triangulação" entre a expressão lingüística como exposição (ato de representar) e como ato comunicativo, o mundo e o destinatário (O). A intenção de Habermas é criticar a corrente analítica, uma vez que ela ainda se detém, mesmo depois da virada lingüística,

no primado da asserção e de sua função expositiva. A tradição da semântica veritativa fundada por Frege, do empirismo lógico de Russell e do Círculo de Viena, as teorias do significado de Quine até Davidson, e de Sellars até Brandom, partem todas elas da base de que a análise da linguagem deve tratar a asserção ou a afirmação como o caso paradigmático. Se deixarmos de lado as importantes exceções do último Wittgenstein e seus nada ortodoxos discípulos (como Georg Henrik von Wright), a filosofia analítica manteve-se como uma continuação da teoria do conhecimento por outros meios (2002a, p. 11).

Ora, a comunicação veicula não apenas o pensamento ('p'), mas o fato ('que p'), isto é, o que o locutor pensa, é compartilhado pelo seu interlocutor. Um ato comunica algo (fim ilocucionário) e preenche também uma função cognitiva, desde que os falantes possam reconhecer ou ter acesso às condições de verdade de uma sentença, publicamente justificável e racionalmente aceitável. A verdade não está restrita ao conteúdo proposicional como afirma a semântica; *a verdade se liga a razões* que são a condição de assertibilidade, ou seja, da aceitação do que se diz.

Entender uma expressão significa saber como alguém *poderia* servir-se dela para entender-se com alguém sobre algo. Mas se só podemos entender uma sentença partindo das condições de seu uso em enunciados racionalmente aceitáveis, deve haver um vínculo *interno* entre a função expositiva da linguagem e as condições que determinam seu sucesso na comunicação (2002a, p. 13).

Com a virada pragmática, entende-se que a validação dos conteúdos epistêmicos passa pelos atos de fala. A linguagem abre o mundo, essa operação está vinculada a interesses, como Habermas já mostrara em *Conhecimento e Interesse* (1968 – ver capítulo 1). Nos anos 80, quando da elaboração da TAC, deixara de lado justamente os fatores epistemológicos que constituem as condições transcendentais do conhecimento. Nos últimos escritos retoma o problema do conhecimento, mas agora, *através* da teoria da linguagem (TAC). Esta é uma teoria da linguagem e da ação vistas sob uma perspectiva sociológica; a discussão da função expositiva da linguagem ficara à margem. Na nova fase *epistemológica* (5ª etapa), Habermas realça a função expositiva, mas nos quadros da TAC. Ele retoma as idéias de Brandom, Rorty, Putnam, Kuhn, retorna a Kant e propõe uma crítica ao representacionismo calcada no conceito de razão "destrancendentalizada".

Para Kant, as condições necessárias e universais para haver experiência são transcendentais, *a priori*. Segundo Habermas, após a

virada pragmática, essas condições são as de fato requeridas para as práticas ou operações fundamentais da linguagem e do conhecimento.

Em lugar da coerção autoreflexiva de uma subjetividade situada para além do tempo e do espaço e que atua no *foro interno*, aparece agora a explicação de um saber que é de natureza prática e que possibilita que os sujeitos capazes de linguagem e de ação tomem parte dessas práticas [...]. Não se trata somente de juízos baseados na experiência, mas de orações gramaticais, objetos geométricos, atos de fala, textos, cálculos numéricos, cadeias lógicas de enunciados, ações, relações sociais ou interações, isto é, trata-se em geral de tipos elementares de condutas regidas por regras (2002a, p. 20).

Neste ponto é notória a influência de Wittgenstein. Conforme Wittgenstein (*Investigações Filosóficas*), nossas formas de vida exigem que se siga regras sem necessidade de ter consciência delas nem de explicitar teoricamente o comportamento. Habermas concorda com essa forma "holística" de ver o saber prático, voltado para o uso, porém discorda dos pressupostos que orientam Wittgenstein, como o da incomensurabilidade ou dispersão dos jogos de linguagem e sua distribuição estratégica, o que impede a aplicação a eles de pretensões de validade críticas.

A investigação transcendental, após o giro lingüístico-pragmático, dirige-se aos traços invariantes daquelas múltiplas práticas. As ações são guiadas pela experiência, pelo contacto com o mundo, ao qual se tem acesso pela linguagem, e não pela faculdade subjetiva da sensibilidade. Cai o "mito do dado", pois o material recolhido pela experiência precisa ser analisado, e as sensações não são cruas, elas precisam ser interpretadas. O sujeito age no mundo, não se limita a representá-lo pela mente cognitiva. A realidade é algo com que se lida, quando ela fuge do controle, as crenças se abalam, dando novo rumo ao material coletado pela experiência. A autoridade

epistêmica dos sentidos permanece insubstituível, porém quando o mundo diz "não", entram em cena discursos que fornecem a interpretação correta da situação. *O conhecimento não se constitui por juízos que estruturam o material empírico, e sim por reconstruções que resolvem problemas decorrentes das variadas práticas ou lidas com o mundo.* Estas podem ser ou não bem-sucedidas, e assim levar ou não a convicções e crenças, sempre falíveis e sujeitas à revisão. "De um ponto de vista pragmático, os 'conhecimentos' se produzem, pois, a partir do processamento inteligente dos *enganos* e fracassos experimentados realizativamente", resume Habermas (2002a, p. 22).

Em suma, a ação é guiada pela problematização do mundo através de práticas que se concretizam em formas de vida. Estas precisam, muitas vezes, de uma lida epistemológica com o mundo; há necessidade de conhecê-lo, assim, a questão epistêmica permeia as demais dimensões, por isso a dimensão transcendental está ligada, obrigatoriamente, "às estruturas que sustentam o mundo da vida".

1.1.1.1. 2. A relação entre linguagem e realidade

No mundo da vida há ações lingüísticas e ações não-lingüísticas, as primeiras realizam objetivos ilocucionários, as últimas servem para intervir com êxito no mundo. Paralelamente, há as ações sociais responsáveis pelo comportamento comunicativo, e as ações não sociais, de cunho estratégico. As ações guiadas por regras normativas dizem respeito a ações sociais. Já as regras conceptuais (mensuração, cálculo...) têm efeitos intrínsecos, quer dizer, não podem ser objeto de uma interpretação, estão ligadas a efeitos no mundo natural. Já as ações simbólicas que servem para referir-se ao mundo, são constituídas por enunciados que se referem a algo no mundo objetivo.

O saber tecnológico (que diz respeito ao mundo) pode falhar; os erros do saber empírico servem de teste para o saber objetivo. O mundo está ao dispor tanto para a ação instrumental como para a ação comunicativa. A objetivação, ou seja, a referência, é feita através de enunciados acerca de fatos, dados, situações. Se as pretensões de

verdade dos enunciados forem questionadas, é preciso argumentar, dar razões. A resistência do mundo fica evidente nas situações problemáticas, casuais e inesperadas. Vêm daí os questionamentos e a própria necessidade de aprender. O mundo objetivado pela ação ou pela comunicação é pressuposto como o mesmo, tem uma existência independente e objetiva. A facticidade desse mundo nos desafia, limita, provoca, favorece ou impede nosso pensar e nosso agir.

No modelo pós-metafísico, o paradigma é o da intersubjetividade. As interpretações, os processos de compreensão e a percepção são feitos por um observador, que os vê de fora, mas que depende das regras próprias do mundo da vida. E estas conduzem à compreensão hermenêutica não de um observador, mas de um participante que usa regras normativas; já a observação está ligada a regularidades empíricas, a perspectiva é a da 3ª pessoa. Em contraste, o uso comunicativo da linguagem envolve as perspectivas dos participantes, depende de uma rede de práticas do mundo da vida, cujas estruturas simbólicas se determinam pela linguagem. Assim, a oposição entre empírico e transcendental é atenuada, o pragmatismo professado por Habermas não precisa "renunciar à problemática do transcendental" (2002a, p. 27) como faz o pragmatismo de Dewey e a concepção de Wittgenstein de jogos de linguagem.

Em outras palavras, não há entendimento sem idealizações, sem regras transcendentais, e estas se dão no mundo da vida e não, como para Kant, no eu transcendental. Por isso Habermas considera a objetividade um recurso baseado na experiência empírica e exercido por meio de fatores transcendentais que são as pretensões de validade de atos de fala, cujo solo é a facticidade do mundo da vida. Assim, o acesso ao mundo *pelo conhecimento* decorre de *condições transcendentais que se alojam no próprio mundo*. Essa nova perspectiva epistemológica evita o idealismo kantiano, pois concebe o transcendental de modo “deflacionado”, como recurso para fazer experiências com o mundo. No lugar de uma faculdade pura do entendimento, estão as formas de vida e os jogos de linguagem, vistos

como pressupostos epistêmicos indispensáveis para o trato com o mundo objetivo. As formas de vida são culturais, e esse é o horizonte da experiência, que perde seu caráter necessário. Habermas rejeita tanto o idealismo kantiano como o contextualismo radical de Kuhn e Rorty. Para eles, cada cultura, cada forma de vida teria características próprias, peculiares, não há medida comum entre elas (tese da incomensurabilidade). Habermas pensa que há traços transcendentais, comuns a todas formas de vida socioculturais, universais, como as estruturas lingüísticas, a forma proposicional e uso de atos de fala ilocucionários; todas as formas de vida culturais têm regras epistêmicas para atuar e compreender o mundo (razão instrumental). Mas universalidade *não* significa necessidade, pois as condições transcendentais para o acesso ao mundo pertencem ao mundo, decorrem de práticas aprendidas.

2. O naturalismo mitigado

Habermas discorda da *concepção naturalista radical de mente*. Para ele as estruturas da mente que permitem o acesso hermenêutico ao mundo estão encarnadas no mundo da vida. Tanto a psicologia genética como pragmatismo de Dewey caem num círculo vicioso, para explicar os processos cognitivos, empregam os próprios processos cognitivos, que devem ser explicados. Outra concepção que cai em aporia é a do marxismo. O homem da natureza produz o conhecimento (natureza subjetiva) por meio do qual se conhece a natureza objetiva. Para mostrar que a evolução natural produz as formas pelas quais essa mesma evolução é apreendida, ter-se-ia conceber essa evolução fora dos limites cognitivos. Isso é impossível porque esses limites são impostos pela natureza em sua evolução. Esses paradoxos do naturalismo estão ligados à concepção representacionista do conhecimento.

O naturalismo de Quine, também chamado de holismo epistêmico, considera que a linguagem e o conhecimento podem ser

explicados pelas ciências experimentais. O significado, para Quine, é um estímulo do comportamento que reage ao mundo de forma a objetivá-lo sob a forma de hipóteses ou testes. Ora, replica Habermas, os falantes refletem, analisam, atuam, orientados por normas e pautados por razões e não apenas reagem.

O naturalismo não é descartado por Habermas, desde que ele evite aporias; para tal, é preciso mitigar o cientificismo. O conhecimento resulta da ação inteligente e a função expositiva se dá em contextos de justificação discursiva.

Habermas concorda com a crítica de Rorty à concepção de mente como espelho da natureza, pois produzir saber implica capacidade de solucionar problemas, e não apenas refletir ou espelhar a realidade pela mente. Limitada à função de representar, a mente não teria como dar conta da correção de erros, da argumentação, da troca de pontos de vista que dizem respeito a situações. Pela aprendizagem adaptada a mudanças, é possível corrigir erros, há maleabilidade para tratar o mundo objetivo que fornece um sistema de referências possíveis. Essa totalidade de objetos que é o mundo, como vira Wittgenstein no *Tractatus* só se torna fato quando enunciado pela linguagem; os fatos são encadeados através de estruturas transcendentais. E essas como afirma Wittgenstein em *Investigações Filosóficas*, são geradas por processos de aprendizagem, que, por sua vez, geraram as estruturas de nossas formas de vida.

Habermas propõe um naturalismo mitigado, não darwiniano, não reducionista, capaz de manter a diferença *transcendental* entre o mundo da facticidade e o mundo das relações humanas culturalmente produzidas ("intramundo"). O plano interno e o externo se conectam através de um plano matateórico, que mostra a continuidade entre natureza e cultura. Há níveis cada vez mais complexos de aprendizagem que geram estruturas transcendentais aptas a objetivar o mundo, constituí-lo, ajustá-lo para dar conta das circunstâncias e necessidades próprias da evolução cultural e antropológica. Daí vem o incremento de saber, a riqueza e renovação das experiências com o

mundo objetivo, a possibilidade de produzir enunciados com valor cognitivo. Assim, conhecer não se reduz à experiência direta, ao comportamento. Nem mesmo o comportamento pode ser reduzido a uma explicação naturalística. Em outras palavras, as condições transcendentais, num sentido fraco, decorrem de um horizonte de conhecimentos indispensáveis, mas não representacionais. Não há um processo causal e neutro de aquisição de conhecimento, como afirma a versão forte do naturalismo (Quine), para o qual a evolução do aprendizado decorre das capacidades do cérebro humano.

O "pragmatismo de estilo kantiano" de Habermas concebe o realismo sob o modelo é a filosofia da linguagem. A capacidade de conhecer (*Erkenntnisfähigkeit*) não pode mais ser analisada sem considerar a capacidade para a linguagem e para a ação (*Sprach und Handlungsfähigkeit*).

O pragmatismo kantiano é a resposta às conseqüências epistemologicamente preocupantes que decorrem da passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem. Nossa capacidade de conhecimento não pode ser analisada fora de nossa capacidade lingüística e para a ação, posto que, como sujeitos cognoscentes, estamos sempre no horizonte de nossas práticas cotidianas no mundo da vida. Linguagem e realidade estão mutuamente interconectadas de um modo insolúvel para nós. Toda experiência está impregnada de linguagem, de modo não é possível um acesso à realidade que não seja filtrado lingüisticamente. A compreensão deste fato se torna um motivo muito forte para atribuir às condições intersubjetivas da interpretação e do entendimento lingüístico o papel transcendental que Kant havia reservado para as condições subjetivas necessárias à experiência objetiva. Em lugar da subjetividade transcendental da consciência, aparece a intersubjetividade destranscendentalizada do mundo da vida (2002a, p. 40).

Habermas propõe uma leitura fraca do naturalismo aliada a um pragmatismo transcendental, que ele chama de "*epistemologia realista*", a única capaz de conceber *um mundo objetivo acessível intersubjetivamente*, uma vez que atende a dois requisitos: o epistêmico, decorrente do horizonte do mundo da vida articulado pela linguagem, e o ontológico, que leva em conta a realidade como independente da linguagem e como impondo limites à prática.

Considerar que deve haver uma opção entre realismo e nominalismo, que eles se excluem mutuamente, leva a acentuar indevidamente o modelo anterior à virada lingüística. Este modelo leva a duas posturas incompatíveis entre si: ou a totalidade dos fatos consiste no mundo realisticamente estruturado pelas proposições (realismo), ou os objetos que existem fora da linguagem, determinam a possibilidade de enunciar fatos (nominalismo). O nominalismo está correto quando interpreta os fatos como inacabados, e não como pontos fixos do mundo. Os estados de coisa não estão prontos no mundo; Habermas rejeita o realismo conceptual que retorna à metafísica do dado, pois são os enunciados assertivos que dão validade veritativa (*Wahrheitsgeltung*) às sentenças. Essa validade veritativa tem que ser comprovada através da linguagem. Evidentemente, os fatos dizem respeito a objetos que estão fora da linguagem, que podem ser referidos pela linguagem. Mas a própria validade é algo distinto da existência de objetos, em qualquer sentido do termo. Os objetos são *ditos* por enunciados.

Para dar um papel consistente ao realismo conceptual, condizente com a virada lingüística, há que se considerar a familiaridade com o mundo, a confiança nas generalizações acerca do mundo, e estas estão estruturadas pelas regras de conduta no mundo da vida.

Os distintos conceitos fundamentais do realismo e do nominalismo refletem por um lado, o acesso hermenêutico do participante de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente

e, por outro lado, a atitude objetivante [...] vem do mundo que informa [...]. O conceito de 'referência' deve explicar a forma pela qual é preciso harmonizar a prioridade ontológica de um mundo objetivo concebido nominalisticamente, com a prioridade epistêmica de um mundo da vida articulado linguisticamente (2002a, p. 43).

Quer dizer, a referência a objetos, independentes da linguagem, advém da própria prática lingüística, que pragmaticamente falando, forma um sistema comum de referências a objetos, sendo esses sistemas (nomes, classificações, etc.) imprescindíveis para a ciência e para a vida cotidiana. Essas descrições são dadas por diferentes paradigmas ou marcos teóricos, que têm uma função transcendental, além de guiar a aprendizagem em certa direção, e acompanhar as mudanças epistêmicas. As designações estabilizam conceitos, as referências semânticas estão enraizadas nas práticas de comunicação cotidianas. As condições para uma referência bem-sucedida não são do mesmo tipo que as condições de verdade de uma proposição. Desse modo, a fim de sustentar um sentido não-epistêmico, mas realista para a verdade, o recurso à referência não basta. Isso porque o acesso à realidade se dá através de condições epistêmicas, acerca das quais cabe exigir condições de verdade. Estas, por sua vez, são homologadas por razões, estabelecidas através de processos discursivos.

Para sair desse círculo, Habermas propõe um *realismo pós-metafísico, não-representacionista*. A experiência é estruturada e a realidade é impregnada pela linguagem. Além disso, há pretensões de validade que transcendem o contexto, mas que levam conta mudanças nos contextos. Um enunciado verdadeiro, sob pressupostos pragmáticos sérios, resiste a refutações, quer dizer "pode ser justificado em uma situação epistêmica ideal" (2002a, p. 47). A referência transcende a linguagem, mas a verdade é imanente à linguagem.

2.1.1.1. 4. O conceito discursivo de verdade

Na TAC Habermas defendera um conceito procedimental de verdade, como inserida em práticas argumentativas e, dependente de condições como sinceridade, abertura, caráter público, direitos equitativos, relevância, enfim, pretensões de validade que transcendem o contexto. A verdade não decorre da pura evidência, mas de razões justificadas; além disso, a prática comunicativa idealiza procedimentos para todas as vozes, neste sentido a pretensão de verdade de um ato de fala transcende o contexto.

A verdade, em sua versão epistêmica, tem uma validade tridimensional, vale para nós, um auditório ampliado pelo debate com argumentos pró ou contra a validade de uma proposição. Entram também a dimensão social da argumentação e as contribuições dos participantes para a demonstração da validade de uma proposição. *O problema é que, desse modo, a verdade pode ser confundida com os processos de justificação. Ora, a assertibilidade racional sob condições ideais (auditório ampliado, debate, argumentação) é uma coisa, e o conceito de verdade é outra coisa, pois um enunciado não pode perder a propriedade da verdade, do contrário os argumentos em favor da verdade de 'p', podem se mostrar falsos sob outras condições.* Em outras palavras, as razões pragmáticas não bastam para sustentar o sentido lógico da validade, elas não são concludentes. Não há um nexos interno entre verdade e justificação. Por isso Habermas *reconstrói seu conceito de verdade e propõe que o conceito discursivo de aceitabilidade racional correlacionado a um conceito de verdade não-epistêmico, operacional, pragmático.*

Ainda assim, todo acesso à verdade permanece sendo discursivo, não há como abrir mão da virada pragmática. Os pressupostos comunicativos da *praxis* argumentativa conduzem à formação imparcial dos juízos, a argumentação é um meio para acercar-se da verdade, as pretensões de validade devem ser examinadas, o discurso é o filtro para estabelecer condições de verdade para crenças empíricas.

Há crenças básicas para a ação, estas levam a práticas do mundo da vida, em que há segurança quanto a sua verdade.

A ligação epistêmica entre verdade e justificação é imprescindível, mas não se trata de "um nexó *conceptualmente indissolúvel*" (2002a, p. 50). Há crenças e certezas do mundo da vida que não precisam de justificação. Só se questiona essas crenças quando elas falham. Se uma pretensão de validade torna-se discutível, é preciso recorrer a argumentos, a validade dos enunciados se torna tema para debate. Assim, o discurso e a ação de um lado, e a verdade, de outro lado, têm *funções* distintas. A ação que visa sucesso depende de crenças tidas como verdadeiras, e o discurso com sua pretensão de verdade, leva a ação comunicativa a supor um mundo objetivo de coisas que manipulamos e situações acerca das quais fazemos juízos.

O conceito não-epistêmico de verdade permite que as pretensões de validade tratadas pelo discurso encontrem "um ponto de referência que transcende a justificação" (2002a, p. 51), pois esta não conduz diretamente às condições de verdade; mas, como as pretensões de validade dependem de boas razões, há que buscar as condições de verdade dos enunciados. A questão é: o acordo produzido leva a aceitar a pretensão à verdade de 'p', que foi bem justificada, ou simplesmente a verdade de 'p' ? Depende do modo como o discurso é usado.

No uso cotidiano os argumentos são necessários quando as práticas de intervenção no mundo fracassam. Assim que volta a confiança nas crenças, não é mais preciso argumentar e nem questionar a pretensão de verdade, e a ação segue sem problemas. As crenças produzem certeza, e o saber não. O que é vantajoso, pois o saber não pode perder seu caráter revisável e falível, ele resulta da capacidade de reflexão, de correta justificação e de aplicação produtiva.

A validade de enunciados falíveis passa pelo discurso público. O problema é que esse processo produz o que é aceitável razoavelmente. Como fica a *verdade* de um enunciado, é possível isolá-la do contexto de *justificação*? Se não podemos transcender nosso horizonte

lingüístico de crenças justificadas, como compatibilizar essa questão "com a intuição de que os enunciados verdadeiros se ajustam aos fatos?" (2002a, p. 237).

Não existe nenhuma possibilidade natural de isolar as limitações impostas pela realidade que fazem verdadeiro um enunciado, das regras semânticas que estabelecem as condições de verdade do mesmo. Só podemos explicar o que é um fato, com a ajuda da verdade de enunciados sobre fatos; e o que é real só se pode explicar em termos do que é verdadeiro. [...] Como não podemos confrontar nossas sentenças com nada que não esteja, ele próprio, impregando lingüisticamente, não se pode distinguir enunciados básicos que tiveram o privilégio de legitimar-se por si mesmos (2002a, p. 237).

Ou seja, a verdade de crenças, só pode ser explicada por meio de outras crenças e sentenças. Rorty também reafirma esse conceito antifundacionalista de conhecimento e o conceito holista de justificação. O problema é que o teste de coerência não basta para a verdade, segundo Habermas. Pois enunciados bem justificados podem ser falsificados. Mesmo que a pretensão à verdade não se reduza aos processos de justificação, sem esses processos a evidência não tem como ser asseverada. A necessidade de um conhecimento do mundo objetivo mostra que a verdade de nossas crenças sobre o mundo deve ser independente dessas crenças, que são justificadas com apoio de outras crenças. *A relação entre verdade e justificação decorre da linguagem usada na ação, por isso não há o risco de voltar ao dualismo interior/exterior.* Os atos de fala e a ação instrumental são obra de sujeitos que interagem e atuam no mundo, e que já estão em contacto com as coisas sobre as quais eles enunciam algo. Desse modo, *a relação interna* entre verdade e justificação decorre de práticas imprescindíveis, que se dão no espaço público, através de processos lingüísticos intersubjetivos, no qual o mundo objetivo,

independente da linguagem, se presta aos processos de cooperação e entendimento. Habermas deflaciona o conceito de verdade. Não há porque fundar, explicitar, buscar a essência da verdade. Não há pretensões metafísicas. O conceito epistêmico de verdade, por sua vez, torna-a dependente da justificação, a verdade serve apenas como limite. Habermas leva a perspectiva pragmática em direção a um realismo moderado e a uma concepção não-epistêmica de verdade.

Daí a diferença decisiva entre Habermas e Rorty. Para este bastam os diálogos dos contextos de justificação e da assertibilidade justificada não se segue nada a respeito de sua verdade. O conceito de verdade é supérfluo, ela difere da justificação, pois o que pode ser justificado para um público, pode não ser para outro. Com isso há um aprendizado, e a filosofia assume uma função edificante. Já Habermas entende que sem um ponto de referência normativo, a argumentação para justificar 'p' retringe-se ao grupo. A fim de praticar a tolerância, o liberalismo, o antidogmatismo, Rorty paga um preço alto, pois preferir seu próprio grupo na justificação torna esse processo circular. Por isso mesmo, segundo Habermas, *a prática da justificação não pode dispensar a verdade*. Remeter à verdade, usar de razões permite corrigir e explicar as normas justificáveis. Nossa adaptação genética abrangente deve muito ao domínio instrumental da realidade.

Ainda que varie a direção da interação entre o homem e o mundo, sem dúvida não varia o ponto de referência do *mundo objetivo*, como totalidade daquilo que podemos 'expor' ou com o que podemos 'lidar'. [...] A dimensão intersubjetiva se torna novamente inacessível quando se descrevem os processos de cooperação e de entendimento de modo objetivante. [...] Ao não fazer as distinções entre uso estratégico e não estratégico da linguagem, entre ação orientada pelo êxito e ação orientada pelo entendimento, Rorty se priva dos meios conceituais para distinguir entre convencer e persuadir, entre motivação perante razões e

influência causal, entre aprendizagem e doutrinação. (2002a, p. 258).

5. A contribuição da hermenêutica e da filosofia analítica para o giro lingüístico

A hermenêutica tem como principais defensores Herder e Humboldt que influenciaram Dilthey e Heidegger. A filosofia analítica nasce com Frege, e tem no Wittgenstein do *Tractatus*, sua figura máxima. Habermas retoma ambas as tradições para fundamentar sua tese de um pragmatismo formal. A hermenêutica e a filosofia analítica são complementares. A linguagem estrutura uma imagem do mundo, como afirma Humboldt. Ela é social, aprendida e compartilhada intersubjetivamente. Deste modo há uma interação entre o sistema de regras e a subjetividade do falante, a cada pensamento, a cada fala, entram em ação, regras. A linguagem “impõe” um tipo de objetividade ao mundo, que é gerado pela própria linguagem. Dela nascem visões de mundo.

Mas como chegar a fatos, referir a objetos e situações, se eles são descritos por meio da linguagem? O mundo se abre pela fala, pragmaticamente. Esse uso vivo da língua vem junto com a formação semântica do mundo pela linguagem. No mundo da vida há o espaço público para o entendimento, a intersubjetividade é condição para a objetividade do pensamento. O outro no diálogo (O) exige essa objetividade, a linguagem possibilita acordo, crítica, certificação, ampliação de horizontes, extensão da compreensão, um certo universalismo.

Tanto Dilthey como Heidegger relegam a um segundo plano essa dimensão cooperativa da linguagem. É que para eles a linguagem funciona junto ao pensamento como abertura para o mundo, ela confere ser aos entes. Humboldt sugere uma abordagem pragmática da filosofia kantiana, em que a linguagem é constitutiva de modelos culturais e práticas sociais de um lado, e de outro lado, permite

conhecer o mundo, através de uma pré-compreensão compartilhada pela comunidade lingüística.

Porém a filosofia hermenêutica desconsidera a função referencial e expositiva da linguagem. Já a filosofia analítica mostra que os enunciados afirmativos têm força assertórica, que há uma ligação interna entre o significado e a validade nas proposições assertóricas simples. Esse conceito semântico de verdade é essencial para a explicação do sentido das expressões lingüísticas. Quer dizer, as condições de verdade de uma proposição determinam seu sentido.

Habermas considera que a hermenêutica e a filosofia analítica são complementares: a linguagem constitui o mundo e sua função expositiva é a responsável pela relação com o mundo. E com isso, lança uma pá de cal no psicologismo, no mentalismo, nas filosofias da consciência. A linguagem tem um caráter transcendental, o pensamento se reveste de uma estrutura simbólica, que não é psicológica, o pensamento habita a linguagem, como já mostrara Wittgenstein no *Tractatus*.

O problema é que a filosofia analítica considera a asserção sob o ponto de vista formal, lógico. Outra dificuldade provém dos herdeiros da filosofia analítica, Russell e Carnap. Mesmo após o giro lingüístico, eles apelam fortemente para a filosofia da consciência. Foi preciso esperar a crítica de Wittgenstein e sua concepção de jogos de linguagem, para mostrar que a espontaneidade transcendental da função expositiva é apenas uma função entre outras das gramáticas dos jogos de linguagem, usadas pelas diversas formas de vida. O significado das proposições não é algo que o pensamento detém, o significado vem da capacidade de seguir uma regra, de ter aprendido como jogar. Isso é uma atividade, não um estado mental, nem uma propriedade psicológica de um sujeito.

Heidegger também critica as filosofias do sujeito, pela via da ontologia, o *Dasein* não é consciência representadora, mas sim existência no e pelo tempo, ao modo da compreensão. Só onde houver linguagem haverá mundo. Heidegger descreve as séries de referências

que abrem o mundo para a relação com os objetos, que estão aí, disponíveis. Eles se apresentam já categorizados pela linguagem, de modo que o falante limita-se a descobrir por essa abertura semântica prévia, que tal ou tal possibilidade é uma abertura para a verdade. Mas a hermenêutica heideggeriana está em desvantagem com relação à concepção de Humboldt. Para este há dois fatores: a imagem lingüística do mundo, o mundo concebido *a priori* pela linguagem, de modo transcendental, e os processos de aprendizagem. Esses dois fatores formam a base da pragmática formal de Habermas.

Ao defender a primazia da pragmática dos processos de entendimento, ressalta a contribuição de Wittgenstein (*Investigações Filosóficas*), que "destranscendentaliza" a linguagem. Mas Wittgenstein neutralizou a função cognitiva da linguagem, ele não leva em conta a necessária distinção entre validade e vigência social, entre justificação e hábitos sociais. Para Habermas, não só a análise da linguagem deve ser levada em conta, mas também os sujeitos capazes de linguagem e de ação. O sentido provém de categorias e conceitos, não tem fundo intencional; a esse momento de abertura segue-se o momento de universalidade da rede de imagens semânticas *a priori* (que se assemelha à razão kantiana). Além dessa rede, há o conhecimento controlado do mundo (que se assemelha à função do entendimento que expõe o mundo, de Kant). Essa função cognitiva deriva de práticas sociais interventoras no mundo.

A relação entre essas duas funções é explicada por Dummett; além dos jogos de linguagem é preciso uma semântica veritativa para conhecer as circunstâncias que conferem valor de verdade ao enunciado, conhecer as razões que tornam uma pretensão de validade reconhecível intersubjetivamente, e que indicam as conseqüências para a ação, dessa pretensão de validade. Além disso, para Habermas devem ser distinguidas as razões que são levantadas e se elas satisfazem ou não as condições de verdade. Assim, a afirmação se sustenta por fundamentação (condições que estabelecem a sua verdade) e se justifica por processos argumentativos do discurso.

A conexão interna entre o significado de uma expressão e as condições de sua aceitabilidade racional resulta de uma concepção pragmática do compreender (*Verstehen*) e do entendimento (*Verständigung*); segundo essa concepção, o sucesso ilocucionário de um ato de fala se mede pelas tomadas de postura afirmativas ou negativas perante pretensões de validade suscetíveis de crítica (2002a, p. 93; 1999, p. 97).

Nos discursos argumentativos, os enunciados acerca da situação objetiva (mundo objetivo) se diferenciam dos "enunciados normativos acerca da obrigatoriedade no mundo social" (2002a, p. 94). O mundo da vida estruturado linguisticamente é o pano de fundo, o contexto, a fonte de conteúdos; ele produz atitudes que diferem das condições formais da referência (mundo objetivo, mundo social, sistemas de referências gramaticais). Nessas atitudes, os falantes se referem linguisticamente a algo no mundo. No trato pragmático com o mundo objetivo, este é pressuposto como idêntico e independente, e no trato social, ação lingüística e a ação não-lingüística podem colidir com o mundo, as experiências podem fracassar e obrigar a revisão do saber lingüístico e do comportamento. Essa diferença entre os dois tipos de ação, e não a diferença entre tipos de comunicação conduz a pretensões diferentes, uma em relação ao mundo, (intervenção na realidade para satisfazer necessidades) e outra a interação guiada por normas. Mas ambas são tematizadas pelo discurso, que as examina e as revisa.

A noção básica da TAC de pretensões de validade criticáveis permanece. Há a pretensão de verdade de enunciados sobre coisas e acontecimentos no mundo objetivo, e a pretensão de correção normativa, que é fruto de relações interpessoais, com suas atitudes performativas. A função cognitiva e a função de abertura do mundo se tornam relativamente independentes nos processos de aprendizagem moral e social, bem como no conhecimento propriamente dito da

realidade externa. Por isso a TAC depende de uma teoria materialista da sociedade, nela funcionam processos de aprendizagem "intramundanos", que acompanham as formas de valorar típicas da modernidade.

A filosofia analítica, enquanto herdeira da teoria do conhecimento, não tem condições de diagnosticar a modernidade. Daí as propostas anticientificistas de Wittgenstein, sua aversão à sociologia, seu cepticismo quanto ao progresso. O papel reconstrutivo das ciências sociais e as mudanças sociais são considerados como fatores secundários pela filosofia analítica, o mesmo não ocorre com a hermenêutica.

Por isso Habermas propõe um diálogo entre a abertura do mundo pela linguagem, e os processos sócio-culturais de aprendizagem, que evitam uma visão monolítica da modernidade de estilo heideggeriano, como presa de um destino, devido a uma compreensão deformada (pela tecnologia) da abertura do mundo. Ora, as patologias da modernidade não estão presas a um destino do ser, critica Habermas, e a filosofia não é todo-poderosa para fazer, sozinha, o diagnóstico da modernidade. Há obstáculos para a reprodução do mundo da vida, como a perda de solidariedade, a colonização pelo mercado e pela burocracia. Mas o que ameaça a modernidade não é o destino do ser objetivado pela técnica, e sim os imperativos do sistema, "principalmente o econômico, que esgotam os recursos de solidariedade social do mundo da vida", conclui Habermas (2002a, p. 98).

6. Os quatro tipos de racionalidade

Ao contrário do que pensam muitos de seus críticos, Habermas afirma que para ele a racionalidade comunicativa *não* é o único tipo de racionalidade. Há a racionalidade da estrutura proposicional do conhecimento (epistêmica) e a estrutura teleológica da ação, que estão no mesmo nível da racionalidade comunicativa. A diferença é que

apenas essa última é propriamente lingüística. Pela *racionalidade discursiva e reflexiva*, uma pessoa se expressa por atos de fala com suas pretensões de validade, analisa suas crenças, reflete sobre sua atividade no mundo objetivo, orienta-se por normas, tem seu projeto de vida, é livre para decidir; para tal, leva em conta a liberdade teórica (abertura cognitiva), sua vontade (livre escolha) e suas convicções (liberdade ética). O resultado é um "eu" estável, participante, capaz de entrar em discursos, e de integrar os três tipos de racionalidade.

A *racionalidade epistêmica* produz saber falível, estruturado por proposições, no qual a linguagem comparece sob a forma de enunciados assertivos. Entram nesse saber a sentença com significado, e o sentido pragmático de atos de fala referenciais/predicativos. Conhecer fatos é também saber que juízos correspondem a eles, se eles são verdadeiros ou falsos. Trata-se de um saber decorrente da pretensão de verdade, suscetível de crítica e de fundamentação. Ele produz crenças cuja racionalidade repousa na capacidade de dar razões, no contexto de justificação, o que leva à aceitabilidade racional. Visto da perspectiva objetivadora da 3ª pessoa, é um saber falível, mas da perspectiva dos participantes, ressalta-se sua aceitabilidade racional e não sua verdade. Esse saber pode ser exposto, pode ser aplicado, com ele aprende-se. Ele tem um pé na ação e outro na linguagem dada a sua estrutura proposicional. O saber se processa através de formas simbólicas, pode ser confrontado com a realidade, é falível. Como ele é guiado pelo sucesso nos procedimentos experimentais, aprende-se também pelos erros.

A *racionalidade teleológica* é produto da intenção de levar a cabo uma atividade com meios escolhidos e aplicados, que guiam a ação para o êxito. Demanda informação, processamento inteligente, construção de modelos, atividades essas estruturadas sob a forma de enunciados intencionais.

O quarto tipo é a *racionalidade comunicativa* que visa e produz entendimento através da intersubjetividade, situa-se no mundo da vida e refere-se a um mundo objetivo comum. O uso comunicativo

desdobra-se em três aspectos: representação de estados de coisa, estabelecimento de contacto e expressão de intenções. A "fórmula" do agir comunicativo pode ser resumida como "entender-se com alguém, a respeito de algo". A pretensão de verdade de um ato de fala pode ser sustentada pelo discurso, como se alguém estivesse reafirmando: "o que eu disse é verdade". Há uma relação interna entre a racionalidade de um ato de fala e sua possível justificação, e tal se dá "somente no marco de argumentações nas quais as pretensões de validade sustentadas implicitamente com um ato de fala, só podem ser tematizadas e submetidas a exame, enquanto tais, através de razões" (2002a, p. 108).

Com isso Habermas sustenta a diferença entre objetivos ilocucionários e as intervenções no mundo, e permanece a tese da diferença entre ação comunicativa e ação estratégica. O entendimento habita o *telos* da linguagem, mas, como os atos de fala pertencem a uma rede do mundo objetivo, eles podem provocar efeitos perlocucionários. Porém eles não perdem suas pretensões de validade e por isso diferem dos atos com uso teleológico e epistemológico. A força ilocucionária de um ato de fala assertórico, que é um fator pragmático, "*não* está intrinsecamente conectada com este tipo de sentenças usadas monologicamente" (2002a, p. 110), e que têm uso epistêmico.

No uso comunicativo os fatores pragmáticos e as pretensões de validade fazem parte do significado do ato de fala. Já no uso enunciativo e intencional, a ausência de força ilocucionária não provoca perda de significado, pois nesses usos não-comunicativos, requer-se o conhecimento das condições de verdade e não a troca de pretensões de validade. Assim, um ato de fala assertivo, por exemplo, implica posicionar-se através de uma afirmação com a pretensão de validade de verdade, bem fundamentada, garantida, à qual se chega por boas razões; um ato de fala intencional como uma promessa, implica seriedade, razões boas o bastante para sustentar a intenção de cumprir a promessa.

7. O uso comunicativo, o acordo, o entendimento

Habermas introduz uma diferença entre o uso orientado para o *acordo* (*Einverständnis*), obtido quando os falantes aceitam uma pretensão de validade pelas mesmas razões, e o uso orientado pelo *entendimento* (*Verständigung*), pelo qual o falante, é capaz de sustentar suas razões, mas o outro, devido às suas preferências, pode não aceitar as razões de F. Assim, atos imperativos podem gerar entendimento, mas não necessariamente acordo. Ambos situam-se no âmbito da racionalidade comunicativa apenas quando as pretensões à verdade e à sinceridade de F e de O forem objeto de discussão, e eles puderem entender-se. O acordo é mais "forte":

As declarações de intenção e os imperativos se transformam [...] em manifestações de vontade normativamente autorizadas, como promessas, declarações ordens, etc. As razões normativas [...] não são independentes do ator; mas [...] não se trata de razões para a existência de estados, senão de razões para a satisfação de expectativas normativamente vinculantes [...]. Na medida em que os participantes reconhecem intersubjetivamente o pano de fundo [...] podem aceitar atos de fala regulativos pelas mesmas razões (2002a, p. 116).

Os atos de fala regulativos se dão no âmbito dos discursos práticos, o ator é autorizado legitimamente a um ato normativo. Eles são o ponto de partida para o funcionamento das próprias normas justificadoras que existem na trama das relações sociais. Já os atos constataivos, com uso epistêmico, conduzem a acordo racionalmente motivado apenas pelas razões que precisam ser afirmadas acerca de estados de coisa. Como na modernidade as normas precisam ser justificadas, há uma certa analogia entre elas e os atos constataivos. Trata-se sempre da *razão prática*, “que remete à trama de racionalidade epistêmica e teleológica, com a racionalidade

comunicativa, que se concretiza no marco das interações sociais” (HABERMAS, 2002a, p. 116).

Há dois tipos de ação comunicativa, a fraca, que produz entendimento, o autor usa pretensões de verdade e de veracidade; a forte, quando o entendimento atende essas duas pretensões, mas vai além, até a pretensão normativa, orientada por valores compartilhados, o que exclui preferências pessoais, requer a autonomia da vontade.

Na ação orientada pelo acordo, a pretensão de validade quanto à verdade de crenças, é levada em conta, bem como a pretensão de validade quanto à veracidade. Há uma confiança mútua, mas a ação não é guiada por normas e valores vinculantes. Na ação comunicativa forte, ao contrário, mesmo que a pretensão de validade normativa não seja explicitada, esta última é indispensável. Quando se afirma algo, a adequação da afirmação repercute no mundo social, porém apenas os atos regulativos exigem o contexto normativo (mundo social), e aplicação correta, como as instruções, as ordens, os contratos. Os atos normativos se efetivam pelo discurso, suas razões são alvo de discussão, visam acordo e conduzem a objetivos que guiam a ação, escolhidos pela sua legitimidade, entre as normas e valores válidos. Enfim, na ação comunicativa fraca, o acento recai sobre o mundo objetivo, na ação comunicativa forte, sobre o mundo social.

Quanto à ação estratégica, o guia exclusivo é o sucesso, certos efeitos perlocucionários inclusive dispensam a linguagem, outros são guiados por objetivos ilocucionários (levar o criminoso a confessar e assegurar os efeitos disso), há alguns que não são marcados pela gramática (uma notícia que provoca alarme), outros são subreptícios (através de um ato ilocucionário bem-sucedido, provoca-se, insulta-se, ofende-se, ameaça-se).

Pela ação comunicativa é possível questionar certos objetivos perlocucionários, como a sinceridade do interlocutor, a pertinência de uma ameaça. Ainda assim, a ação estratégica, pelo seu caráter perlocucionário, fica "subordinada aos imperativos da ação orientada por fins" (2002, p. 122). Atores se observam, influenciam um ao

outro, entram em jogo preferências, suas decisões são tomadas sem levar em conta as pretensões de validade criticáveis. O quadro que resume os tipos de uso da linguagem e os tipos de ação é o seguinte:

Uso da linguagem:

- Não comunicativo: - sentenças enunciativas - sentenças de intenção.
- Comunicativo: - orientado pelo entendimento: imperativos, constatativos, expressivos (dispensam o contexto normativo).
- Comunicativo, orientado pelo acordo (entram as três pretensões de validade: verdade, veracidade e normatividade).
- Orientação pelas conseqüências perlocucionárias (entendimento indireto).

Tipos de ação lingüística:

- Uso não-comunicativo da linguagem: atitude objetivante que visa fins, ação não-social.
- Interações sociais, uso comunicativo:
 - Que levam a entendimento (ação comunicativa fraca, atitude realizativa).
 - Que leva a acordo (ação comunicativa forte, atitude realizativa).
 - Que produzem conseqüências (interação estratégica, atitude objetivante).
-

Três racionalidades autônomas:

- Epistêmica (saber).
- Teleológica (ação).
- Comunicativa (entendimento).

10. A razão destrancendentalizada

O opúsculo *Kommunikatives Handeln und Detranszendentalisierte Vernunft* – 2001a, (*Agir Comunicativo e Razão Destrancendentalizada* - 2001), que passamos a analisar, é uma homenagem a Thomas McCarthy. Nele Habermas prossegue explicando o conceito de "idealização performativa", que foi desenvolvido em *Verdade e Justificação* e deixa evidente o papel crucial do formalismo kantiano na reconstrução da TAC. Kant não aborda a linguagem tendo em vista fundamentar a razão teórica, nem para fundamentar a razão prática; seu modelo prende-se a um mentalismo, à consciência transcendental. O propósito de Habermas não é derrotar Kant, mas considerar os procedimentos da razão de um modo "*destrancendentalizado*", ou seja, no âmbito da razão comunicativa, cujo uso é orientado para o entendimento recíproco. O lugar teórico da linguagem é a pragmática, que se alimenta da semântica e da filosofia analítica. A semântica veritativa focaliza a questão na proposição cujo sentido ainda deve muito ao "conceito de razão mentalista suplantado" (2002b, p. 76). O termo usado no original é *verdrängen* (2001a, p. 54), cuja tradução adequada é "desalojado".

Pelo lado da lingüística, ou se procede como Davidson que, ao superar o conceito mentalista de verdade predicativa, liquida também com o próprio conceito de razão, ou adota-se o conceito de razão comunicativa, caminho este de Dummett, Brandom, e, é claro de Habermas. Os dois primeiros reconstróem "a normatividade da prática do entendimento passo a passo" (2002b, p. 76), enquanto Davidson alterou o papel da análise na linguagem. Sua teoria da interpretação radical leva a um conceito de racionalidade ligada à ação adaptada a padrões aceitos. Na associação entre linguagem e mundo, a consciência intencional e a linguagem formatada pelo modelo das proposições, bastam para dois indivíduos saberem que estão reagindo ao mesmo objeto, à mesma situação. Eles devem comunicar um ao

outro, exatamente, a reação que o objeto provoca. Ou seja, cada observador deve ir ao mundo, reagir à situação, e levar ao outro sua interpretação, de modo que o vocabulário de observação de ambos seja afinado.

Ora, não basta reagir, critica Habermas; a reação comum só se dá porque ambos aprenderam regras do comportamento lingüístico; por detrás dela, há uma normatividade, uma intencionalidade, uma concordância intuitiva quanto às suas formas de vida. As concepções de Dummett e Brandom ressaltam a intersubjetividade, os falantes estão situados num mundo objetivo comum, são capazes de linguagem e ação, guiados pelo caráter incondicional das exigências de verdade.

Dummett trata a aceitabilidade racional como decorrente de sentenças assertivas cujo emprego é correto, mas não adere ao modelo wittgensteiniano tardio da autoridade da comunidade de linguagem. Para ele, a representação dos fatos é feita mediante a linguagem, impossível não sê-lo após a virada lingüística. Isso implica que para Dummett,

cada "pensamento claro" (*klare Gedanke*- 2001a, p.75) encontra sua expressão somente na forma proposicional de uma sentença assertórica correspondente. O pensar está ligado à função de representação da linguagem (*Darstellungsfunktion der Sprache* – 2001a, p. 75). Mas uma sentença assertórica corretamente expressa não é verdadeira porque as regras do emprego das sentenças refletem o consenso ou a imagem do mundo de uma determinada comunidade de linguagem, porém porque garantem a aceitabilidade racional das sentenças pelo emprego correto. As regras ligadas à função de representação da linguagem possibilitam uma referência aos objetos e uma referência aos fatos, sobre cujas existências e estados não decidem hábitos locais, mas o próprio mundo suposto como objetivo. Os falantes não podem se comunicar sobre algo no mundo, quando

simultaneamente o próprio mundo suposto como objetivo não 'se comunica' com eles (2002b, p. 97-98).

Mas Dummett concorda com Wittgenstein, contra Frege, que há o saber de falantes competentes, a cada jogo de linguagem as asserções estão sujeitas a objeções e justificações semanticamente fundamentadas. Há um uso epistêmico da semântica da verdade, a apreensão das condições de verdade depende da própria comunicação, se ela permite reconhecer se as condições de verdade se cumpriram.

Quanto a Brandom, este afirma que há um saber de fundo, pelo qual as razões apóiam ou não os argumentos com conteúdo proposicional. Tanto Brandom como Habermas consideram que é na prática discursiva que os argumentos com exigências de validade criticáveis são solicitados. Eles decorrem da necessidade prática de coordenar os planos de ação. A diferença é que Habermas considera que é preciso ainda a adesão fundamentada às pretensões de validade, ou, conforme o caso, sua rejeição. A concepção de Brandom não atende a essa última condição, pois a argumentação se processa entre dois sujeitos isolados um do outro, que constroem seus juízos monologicamente.

A necessidade prática de coordenar planos de ação proporciona em todo o caso a esperança do participante da comunicação de que os destinatários tomem posição, assumam um perfil claro em relação a suas próprias exigências de validade. Estes esperam uma reação afirmativa ou negativa que conta como resposta, porque somente o reconhecimento intersubjetivo de exigências de validade criticáveis provoca o tipo de generalidade pela qual obrigatoriedades fidedignas com conseqüências relevantes para a interação se deixam fundamentar para ambos os lados (2002b, p. 105).

A prática da comunicação é prolongada no nível reflexivo, pessoal. Desse modo, mesmo pessoas isoladas não abrem mão de uma

orientação para o entendimento, tomam posições fundamentadas, em uma atitude de autonomia, apropriada a formular seu próprio juízo com relação às exigências de validade em foco. Há duas faces, a do reconhecimento recíproco, público, que autoriza o *consenso* alcançado pelo discurso, e a do *acordo* alcançado com base na situação, nos fatos, que atendem às condições epistêmicas. Estas devem ser reavaliadas sempre que novas evidências surgirem, sempre que o público as solicitar. As condições epistêmicas estão abertas a objeções futuras.

Ambas as faces têm como pano de fundo pressupostos idealizadores; sem eles não se pode trazer informações relevantes e fundamentos sólidos aos argumentos. O caráter transcendental do juízo reside nessa idealização que surge no processo de fundamentação da objetividade. Esta é alcançada através de processos comunicativos, intersubjetivos.

III PARTE: CONSIDERAÇÕES FINAIS

1. As 12 teses fundamentais do pensamento habermasiano

A partir deste itinerário em que as principais idéias, conceitos, propostas da TAC foram analisados, desde os primeiros escritos até a última fase, pode-se extrair certo número de teses, essenciais para a compreensão e eventual crítica do pensamento de Habermas. Na parte III são apresentadas essas teses, o que permite uma melhor avaliação dos resultados da TAC. Esta síntese de seu pensamento mostra porque Habermas ocupa uma posição de relevo no cenário intelectual de nossos dias.

1ª tese: a modernidade como questão que se põe para si mesma e a modernidade pensada através de uma divisão de trabalho entre a filosofia e a sociologia.

Hegel pensou a era moderna como aquela em que a liberdade se exerce através da reflexão, vista como um princípio da subjetividade. Esta tem caráter fundacional, uma vez que garante certezas e evidências que servem para justificar, questionar e criticar. Ela é também base para a autodeterminação e auto-realização. Hegel vê em Kant o filósofo que possibilitou a crítica da razão, que libertou a razão das ilusões metafísicas. A autonomia das pessoas vem calcada em leis que elas próprias se dão, e o juízo estético não depende da religião. Essas são as três esferas de realização, a teórica, a prática e a estética, cuja validade (*Geltungsaspekte*) pode ser discutida.

Além do conceito de crise (resolver problemas presentes e prospectar o futuro), é típico da modernidade o princípio de subjetividade. A qualquer momento a liberdade subjetiva pode ser prejudicada por opressão, por repressão. A crítica e a superação dessas condições operam-se na própria reflexão sobre nossa época, que

mostra a racionalização da sociedade (Weber) e a instrumentalização da razão (Adorno e Horkheimer). Weber retrata a modernidade como tendo sofrido um processo de desencantamento, as religiões não têm mais a função de fornecer uma cosmovisão; as esferas de valor se diferenciam (arte, direito, moral, ciência) e conflitam entre si. O Estado administrado e a economia capitalista completam-se, o primeiro pela estrutura burocrática e a segunda, pelo direito privado, e em ambos a ação visa fins racionais. No Estado moderno há divisão de trabalho, os riscos são calculados pelo direito, entram em ação funcionários competentes e especializados, ao mesmo tempo em que a produtividade e a competição se tornam fatores de produção. Weber não vê uma saída para essa sociedade disciplinarizada, administrada, a não ser por uma reação pessoal a essa fragmentação. Habermas discorda desse tipo de caminho do herói individual, isolado.

Quanto aos frankfurtianos, criticar a razão em nome da própria razão, é cair numa aporia. Não há consolo, não há fundamento normativo para a crítica. Também dessa postura negativista, Habermas se afasta. Ele não abre mão da idéia de que a crítica à modernidade pode ser feita por uma divisão de trabalho entre a filosofia e a sociologia. A sociedade comporta dois lados, o mundo da vida e o sistema representado pelo Estado e pela economia capitalista.

Os processos sociais, culturais e econômicos geram novas estruturas: a da sociedade com a ciência, a tecnologia, as instituições políticas, jurídicas; a da cultura, com a circulação do saber, imprensa, sistemas educacionais, tradições, arte, etc; a da personalidade, com os projetos existenciais, com pessoas socializadas, íntegras. A qualquer momento, cada um desses fatores corre o risco de perder suas características e funções. Por exemplo, com a instauração de regimes de força, ou quando houver censura, patologias sociais, obscurantismo, fanatismo, depreciação do patrimônio cultural e ambiental, entre outras tantas dificuldades por que passam os processos de modernização. De qualquer forma, os recursos econômicos e materiais da produção capitalista, e os processos

burocratizados do Estado não respondem às demandas por coesão, ética, direito, liberdade comunicativa, educação da personalidade, enfim, as pretensões de validez que a comunicação lingüística retira dos recursos do mundo da vida. Nele, o saber de fundo, as tradições, as expectativas, os anseios por valores que a modernidade propiciou, mas ainda não realizou plenamente, vêm à tona: a luta e a defesa de maior igualdade, inclusão social, solidariedade, a exigência de direitos assegurados por constituições legítimas, participação política, liberdade de expressão e de organização. Esses fatores encontram na racionalidade comunicativa o terreno apropriado para sua implantação, isso porque eles exigem troca de experiências, de saber, de pontos de vista, todos eles sustentados e extraídos dos recursos da linguagem, através de atos de fala que visam entendimento entre interlocutores.

Na modernidade surgiram também as condições para a produção técnico-científica, que alimenta o sistema capitalista de produção de bens, de riqueza, através da racionalidade instrumental, teleológica. Esse lado sistêmico tem colonizado o mundo da vida, mas não anulou a racionalidade comunicativa, quer dizer, *as duas esferas, a do mundo da vida e a do sistema, são diferenciadas justamente porque a modernidade oferece estruturas descentradas*. Não há, nas formas modernas de vida, uma autoridade absoluta pairando acima das relações entre grupos e comunidades.

As interações comunicativas servem para as sociedades poderem pensar o que desejam para si, e procurar meios legítimos para atingir seus objetivos libertários. No meio cultural nascem as possibilidades de objetivar o mundo, em trocas lingüísticas com pretensão à verdade. No seio da sociedade nascem as possibilidades de interagir através de trocas lingüísticas com pretensão à correção normativa. No reduto das personalidades coesas, socializadas, nasce a pretensão de veracidade, de sinceridade. Ação social e trocas lingüísticas dão condições para conter, modificar, regradar o sistema econômico e o sistema político administrativo. Sem uma esfera pública responsável, indivíduo e

sociedade seriam duas realidades à parte. A vida social, quer dizer, a própria existência de uma ordem social seria impraticável se o sistema sufocasse o mundo da vida. Este, por sua vez, não teria como suprir necessidades vitais, que demandam a produção de bens, a reprodução da natureza, o trabalho, o avanço técnico e científico.

2ª tese: *a crítica à pós-modernidade.*

Habermas concorda com a crítica que Wittgenstein e Heidegger fazem à razão univesalizante e às filosofias do sujeito antropologizantes. Mas discorda do contextualismo radical e da concepção de que as teorias são incomensuráveis. Para aqueles filósofos, a razão fragmenta-se em discursos incomensuráveis, isto é, cada tipo de racionalidade se fecha em suas próprias fronteiras, sem passagem hermenêutica de uma a outra. Isso dificulta fazer uma crítica consistente, pois sem critérios racionais não é possível criticar a razão, sem ultrapassar o contexto, não é possível uma visão panorâmica dos diversos discursos, nem avaliá-los. Para avaliar corretamente, não se pode partir de sua própria imagem de mundo. O relativismo só se sustentaria se esses juízos fossem auto-referenciais, como na proposta de Rorty de um etnocentrismo declarado. O problema dessa proposta é barrar a possibilidade de passagem de uma cultura para outra, de compreender a outra cultura. Para Gadamer é possível assumir posições, haver reciprocidade e fusão de horizontes. Grupos e culturas cujas fronteiras pareciam ser intransponíveis, incomensuráveis, podem se comunicar. Indivíduos se socializam, aprendem, o que forma bases comuns, as tradições se abrem à interpretação.

3ª tese: *a aprendizagem é indispensável nos processos de individuação.*

A capacidade cognitiva evolui na criança, tal como já viu Piaget. A aprendizagem que se dá nos processos de percepção e no desenvolvimento da inteligência depende do amadurecimento de estruturas e da estimulação adequada. Junto com elas, desenvolve-se um tipo de cognição moral. Quer dizer, não há uma mente (em qualquer sentido que se possa tomá-la, seja à parte das estruturas neuro-fisiológicas, a chamada química cerebral, seja reduzida ao aparato cerebral) capaz de conhecer sem os processos de aprendizagem, sem o contato inteligente, operativo e cooperativo com o ambiente, através do saber, das crenças, das visões de mundo. Por meio das trocas lingüísticas, das estruturas simbólicas, pela necessidade de lidar com as coisas, é que a realidade é construída e uma capacidade cognitiva é desenvolvida, adaptada, tanto para haver-se com o mundo como para agir socialmente.

Essas são as condições e os processos que possibilitam a constituição de um "eu". Linguagem e ação cooperativa educam, formam, e, ao mesmo tempo resultam da aprendizagem. Não há um sujeito monológico, mas atores sociais, não apenas no sentido do papel social, mas também no da responsabilidade moral. Nas primeiras civilizações, o papel social, moral, político de cada indivíduo dependia da atribuição medida, calculada de papéis e funções, feita exclusivamente pela autoridade político-religiosa. A modernidade é a época que deu condições, como bem viu Kant, de esclarecer, de pensar com autonomia através de discursos públicos. A partir desse momento, inovador e crítico, a aprendizagem cognitiva e intelectual, e a aprendizagem prático-moral, garantem que as forças que sustentam a sociedade não esmoreçam. Fica evidente a necessidade de educação, de formação. Por isso a concepção de Habermas é *construtivista*. A busca cooperativa da verdade enraizada no diálogo comunicativo e por ele reproduzida significa confiança na capacidade argumentativa dos discursos abertos, públicos, sujeitos à crítica permanente, à revisão diante de novos acontecimentos. Na modernidade, o paradigma metafísico-ontológico de contemplação de

um mundo exterior a ser representado pela mente interior, cedeu lugar ao paradigma da racionalidade comunicativa, em que a força é “apenas” a do melhor argumento. As intervenções racionais para conhecer o mundo pertencem ao âmbito da ação lingüística de sujeitos concretos vivendo situações no mundo. Verdade e certeza, que eram absolutas, transcendentais, passam a ser requisitos para uma comunicação bem-sucedida. Vale lembrar que as *pretensões de validade* quanto à verdade, à correção, e à sinceridade estão embutidas em atos de fala.

Para argumentar, nas condições que Habermas propõe, é preciso educação, socialização, simetria. Por sua vez, os processos argumentativos, dialógicos, são processos de aprendizagem. A educação pelo diálogo e para o diálogo é

a base para se poder fundamentar, dar razões. E também para reconhecer erros, falhas, corrigi-los. O papel principal da argumentação na aprendizagem racional vem de um desempenho fundado e eficiente no âmbito cognitivo. Todo discurso teórico se constrói com essa abertura à capacidade de aprender com os erros, refutar ou validar hipóteses, intervir no mundo, explicar. Em outras palavras, a argumentação é fundamental nos processos de aprendizagem pelos quais adquirimos conhecimentos teóricos, visão moral, ampliamos a linguagem avaliadora, superamos auto-enganos e dificuldades de compreensão (ARAÚJO, I. L., 2003, p. 103).

4ª tese: o projeto de emancipação é factível.

O desejo de emancipação, de esclarecimento através dos processos comunicativos, políticos e jurídicos essenciais à esfera pública, não só persistem mesmo com a força arrasadora dos interesses reguladores, administrativos, corporativos -, como encontram na própria modernidade, canais para sua realização. Com o

Estado de direito democrático, as exigências emancipatórias passam pelo debate, pela discussão, enfim, por tudo aquilo que apenas o discurso, com suas forças legitimadas através de procedimentos jurídico-políticos, é capaz de fornecer. Por isso mesmo, o projeto de emancipação difere do projeto de revolução. As revoluções do sistema, ou no sistema, são impraticáveis. Não há como destruir ou mudar os fundamentos do sistema econômico; impossível deter o processo de industrialização, o avanço técnico e científico; o sistema, devido a seu caráter instrumentalizador, não fornece meios para modificar as ordens institucionais. Sem modificar as estruturas sociais, a ordem social não muda, pelo menos não em um sentido libertário, igualitário, inclusivo. Além disso, uma revolução, a guerra, o terror, não podem legitimar o poder; regimes de força, autoritários, não modificam a ordem social e política, pelo contrário, causam sofrimento e perdas. Ou seja, a emancipação não pode ser obtida pela força, pela imposição, pelo próprio poder sistêmico, muito menos a solidariedade e a justiça. Isso não significa chegar a um estado último, ideal; a força do melhor argumento não significa que a razão comunicativa seja exclusiva ou consoladora.

A sociedade deseja limitar, regulamentar, restringir através de regras para um melhor uso, o poder do dinheiro e da burocracia, para sejam atendidos e compartilhados os interesses de todos os envolvidos. Para que haja participação como pessoais responsáveis, requer-se acesso à educação, instituições democráticas, criação do espaço para a esfera pública agir e reagir, meios de comunicação responsáveis e abertos.

Diante de tanta violência, especialmente a violência do terrorismo como meio de implantar uma vontade obscurantista de poder, a dúvida é se os projetos de emancipação com seus meios não-violentos, institucionais e legítimos, que se valem da racionalidade comunicativa podem evitar o terror, a guerra. O diálogo comunicativo ainda tem lugar, ainda é viável, como efetivá-lo? A ONU tem falhado como fórum de representação do desejo de todos os povos por uma

"vida melhor". O modo como se pode chegar a essa "vida melhor" não está escrito no céu ideal, não há receitas mágicas para obtê-la, nem cartilhas ideológicas apontando o caminho do paraíso na terra. Mesmo porque, essa vida melhor tem significado diverso, varia de nação a nação, de grupo a grupo. Pode ser a luta por espaço vital, a necessidade de instituições políticas, posse de território, saciar a fome, acesso a bens e serviços, liberdade de credo, trabalho, educação, etc. As forças capazes de realizar as necessidades e os anseios acima apontados não provêm da revolução proletária, nem da revolução tecnológica, nem da revolta das massas, nem, muito menos do terrorismo.

A via mais adequada e legítima para o exercício da política, do direito, da moral se encontra no poder do discurso, da argumentação, da comunicação. Desse poder comunicativo, da ação cooperativa, do entendimento e do acordo, é que promanam as instituições democráticas justas e legítimas. Eles garantem a execução dos direitos assegurados em processos constitucionais, em fóruns e assembléias em que a vontade individual e a coletiva sejam respeitadas. Habermas não está sendo otimista nem ingênuo ao propor a "intersubjetividade intacta" como fator imprescindível para haver ordem social. É que, segundo seu modo de entender, o projeto da modernidade *não* produziu nenhuma outra perspectiva que permita realizar de modo legítimo e não violento, os anseios por solidariedade, justiça, responsabilidade, integridade pessoal. A razão comunicativa é única em seus procedimentos, mas encarnada na multiplicidade de suas vozes. Ela difere de outros tipos de racionalidade, pois nenhum deles depende da intersubjetividade lingüística. A racionalidade técnica produz saber, conhecimento científico, instrumentaliza a ação para chegar a fins, de modo eficiente, econômico, produtivo. A racionalidade epistêmica leva um conhecimento objetivador, que facilita o trato com o mundo, fornece crenças, assegura o cumprimento daquilo que Giddens chamou de "sistemas de confiança". A racionalidade intencional caracteriza a vida pessoal, o

trabalho de si para consigo mesmo, a elaboração de pontos de vista, opiniões e de um modo particular de ver o mundo, de entender o que se passa consigo, seus desejos, ideais.

Cabe à racionalidade comunicativa, o papel de reproduzir e manter a sociedade. É evidente que hoje o propósito estratégico predomina, desde a menor escala de grupos e da família, até as grandes estratégias políticas e negócios no mundo globalizado. Mas se a linguagem fosse usada unicamente com propósito estratégico, o mundo da vida (conjunto de crenças, tradições, valores, desejos, sentimentos éticos, visão moral, fé religiosa, vida em família com afeto e segurança) minguaria e não produziria condições para haver relações sociais, saber cultural e personalidades coesas. Seria um mundo cruel, hobbesiano, exclusivista, egoísta, competitivo. Todo valor, todo esforço acabaria sendo canalizado para atender interesses estratégicos. As forças ainda não esgotadas da modernidade garantem que o projeto de emancipação é factível.

5ª tese: o esgotamento do paradigma do sujeito.

O paradigma do sujeito afirma que a mente representa o mundo, o sujeito conhece o objeto, o eu pensa o mundo, o eu transcendental produz as condições para toda a experiência possível. Essa concepção se insere na tradição da metafísica, para a qual o conhecimento decorre de categorias "mentalistas", de um *cogito*, ou das categorias transcendentais e puras do entendimento. Desde Platão até Kant, passando por Descartes, a filosofia buscou no modelo representacionista a solução para o problema do conhecimento. Há de um lado o puro sujeito cognoscente, de outro lado o mundo representado, que a consciência traz para "dentro" da mente, como se esta espelhasse o mundo.

A revolução copernicana de Kant deu aos princípios da razão pura *a priori* a condição de realizar as sínteses dos fenômenos e deu às categorias do entendimento o poder de organizar o caos da experiência

sensível. Mas esse modelo ainda permanece dentro dos limites da filosofia do sujeito, não resolve a dificuldade de certificar-se acerca do que é conhecido. Foi preciso uma mudança de paradigma para compreender que o mundo é estruturado pela linguagem. O paradigma lingüístico, a partir de Frege, mostra que a estrutura proposicional da sentença permite a compreensão, a tradução, a transmissão e a conservação de sentido, que é público, pois seu meio essencial é a linguagem. Mas Habermas não se atém à tradição da filosofia analítica, uma vez que ela restringe a linguagem à sua função semântica. A virada pragmática muda o foco para o interpretante, para os jogos de linguagem em formas de vida, para a ilocucionaridade dos atos de fala, para a intersubjetividade lingüística.

6ª tese: a ação comunicativa e a ação estratégica se diferenciam e requerem o poder comunicativo.

Intervir no mundo visando certos objetivos, levar a cabo certa atividade caracteriza uma ação teleológica, que dispensa a comunicação lingüística. Há inúmeras situações em que a linguagem não é necessária como cortar a grama do jardim, atravessar a rua, apertar um parafuso. Há situações em que só se atina com o propósito de alguém, se perguntar o que a pessoa faz, ou por que faz tal coisa. Quer dizer, apenas em procedimentos comunicativos, lingüísticos, é que se fica sabendo que o corte da grama está sendo feito para aproveitar o bom tempo, que a pessoa atravessa a rua para ir à padaria, que o parafuso está sendo apertado para firmar uma dobradiça solta. Até aí a TAC nada acrescenta ao Wittgenstein de *Investigações Filosóficas* ou a Austin. A diferença é que para Habermas o fator pragmático leva ao entendimento, ao acordo (ação comunicativa) ou à consecução de um interesse, o que demanda sucesso em levar o interlocutor a reagir (ação estratégica). A ameaça, a imposição, a ordem fora do contexto normativo apropriado, caracterizam ações estratégicas.

Da ação comunicativa aflora uma intersubjetividade coesa, íntegra, aquela do diálogo que visa consenso, formação de opinião, posicionamento quanto a valores, confiança na transmissão de saber, autenticidade, veracidade. O entendimento e o acordo ficam impossibilitados: a) se não houver a situação objetiva a ser informada, reportada, aludida; b) se não for adequado, apropriado, correto naquela situação, aquele tipo de ato, se suas conseqüências não forem avaliadas com propriedade, ou não houver a possibilidade de levar a bom termo o compromisso, como no caso de uma promessa; c) se não houver sinceridade de propósito, empenho, se a pessoa fala por falar, é evasiva, falsa.

Para tanto, o mundo da vida, erguido ao longo da lenta evolução das diversas formas de sociedade, das transformações culturais e dos modos de formar, educar, socializar indivíduos, ao chegar às estruturas típicas da modernidade, mantém-se *diferenciado* das estruturas sistêmicas. As ações estratégicas voltam suas costas ao mundo da vida pelos processos de colonização do mundo da vida (dinheiro e poder penetram nos âmbitos sociais, culturais e de formação da personalidade). Cada vez mais, diante de um mundo globalizado, as ações estratégicas preponderam pela necessidade de vencer a qualquer preço na luta darwiniana pelo sucesso ou tão somente pela sobrevivência.

Para barrar a ação estratégica, a ação comunicativa não tem força cogente. Assim, ela demanda aquilo que Habermas chama, inspirado por H. Arendt, de poder comunicativo. Esse poder decorre de a linguagem passar por instituições fortes, que podem reger a ação estratégica, regulamentar sua aplicação, e restringir seu âmbito e sua repercussão. As armas do poder comunicativo são dadas pelo direito em sociedades democráticas, cujas instituições e cujo regime é legitimado por procedimentos constitucionais. A opinião pública deve ser capaz de influir nas decisões político-administrativas, é preciso uma melhor distribuição da justiça, uma esfera pública em condições de intermediar entre os interesses do sistema e o discurso

comunicativo, com suas pretensões de validade. Ao mesmo tempo, há a consciência da fragilidade desses processos e de uma circunstância crucial, talvez a que mais pesa seja o obstáculo da diferença entre países e regiões. São muito poucos os que podem fornecer educação, estabilidade econômica, acesso a bens e serviços, fatores essenciais para viabilizar a vida em sociedade respaldada pela racionalidade comunicativa. Alguns países, como o Brasil, oferecem instituições democráticas que se solidificam a duras penas, e a pressão dos fatores sistêmicos é enorme. Os desníveis sociais são difíceis de transpor. O quadro atual se apresenta com uma urbanização caótica, níveis sofríveis de educação, violência, sistema administrativo ineficiente (para dizer o mínimo). Ao mesmo tempo urge alcançar e manter padrões avançados de competição econômica. O problema é que para atingir essa competitividade não há a contrapartida necessária, isto é, as condições internas são precárias (níveis educacionais baixos, desemprego, violência urbana) e as externas são incontroláveis (volatilidade do capital financeiro, risco país, instabilidade do mercado, protecionismo dos produtos agrícolas). Esses obstáculos podem ser transpostos se o projeto da modernidade não for deixado de lado por falta de vontade política.

7ª tese: razão teórica e razão prática são reconciliadas.

A razão "destranscendentalizada" e a vontade conduzida pelos princípios da ação cooperativa evitam o dualismo entre teoria e prática, entre transcendental e empírico. A disputa não se dá entre a razão iluminista e seu inverso, quer dizer, a razão derrotada pela vontade. Sendo uma filosofia antifundacionalista, o projeto da TAC não exige que a razão tenha que combater a grande teoria, ou seja, combater o idealismo transcendental. Levar a termo esse combate implica chegar ao extremo, dotar a razão de um poder transcendente, unitário, absoluto. Ora, a razão vive de outros recursos que dispensam tanto a busca de um recomeço, como de uma realização final. O que não significa renunciar aos seus princípios discursivos, indispensáveis

ao uso argumentativo. As pretensões de validade contidas na argumentação se refletem sob a forma de proposições universais (pragmatismo formal), mas *não demandam fundamentação última ou validade incondicional*. A filosofia, hoje mais do que nunca, não pode ignorar a ciência, se ela quiser ser a consciência aberta de nossa época. Não só para acompanhar as conseqüências do avanço tecnológico e científico, mas para aprender com a ciência que toda e qualquer investigação está sujeita ao erro, pode ser corrigida, sua armadura teórica decorre da adoção de paradigmas. As ciências sociais críticas, como a psicologia genética, as pesquisas na evolução da consciência moral e a sociologia crítica, têm um papel notável no próprio processo de compreensão da atividade humana.

A consciência epistemológica de falibilismo representa a permanente exposição dos enunciados à crítica e à correção diante de novas evidências; isso exige que a razão use recursos da linguagem. Neste uso, as pretensões de validade, entre elas a da verdade, permanecem indispensáveis. A razão teórica relaciona-se com a razão prática através das normas, avaliações, valores, poder legitimador da moral, da ética, do direito. Esse exercício prático/teórico permite acompanhar as mudanças da história, projetar novas perspectivas. A consciência de que a razão pode falhar, de que ela é limitada pelos mesmos processos que a fizeram necessária ao longo de nossas formas de vida, leva a aspirar a uma verdade não totalitária.

8ª tese: *não há moral sem discurso.*

Os pressupostos pragmáticos da ação comunicativa têm conteúdo normativo do qual decorre a substância de moralidade básica da ED. A ação comunicativa deve atender normas, por exemplo, a confiabilidade, a manutenção de promessas, a consistência e pertinência do dito, etc. O pressuposto de uma ética cognitivista vem da analogia entre, de um lado, uma pretensão de verdade para um ato de fala constatativo, que assevera algo no mundo e demanda negociação

quanto à verdade ou falsidade de proposições referentes a uma situação, e de outro lado, os atos de fala regulativos, com pretensão à normatividade em juízos de valor. Toda ordenação social exige práticas normativas, acatadas por sua validade. Toda valoração está sujeita à crítica moral que leva a corrigir juízos e atitudes. Através de atos de fala com pretensão normativa, pessoas tecem considerações a respeito da situação, e submetem-nas ao entendimento discursivo.

Os atos de fala regulativos têm conteúdo proposicional, o que é um requisito para haver acordo pela via da argumentação. O acordo é produzido a partir de algum tema, alguma situação. A racionalidade intencional e os atos perlocucionários, como os imperativos, não possuem conteúdo cognitivo, por isso eles não proporcionam validade normativa. Assim, nas condições abertas pela modernidade, apenas os discursos reais, práticos, fundamentam normas. Como eles podem levar a acordo em argumentações morais, sua fonte é a cognição, a validade deôntica de normas passa pela validade veritativa. Em outras palavras, para fundamentar normas é preciso proposições através das quais se fazem avaliações, que levam a acordo motivado, ensejam a imparcialidade e permitem a aplicação do princípio de universalização (princípio U).

Habermas distingue os enunciados regulativos dos enunciados descritivos, mas não os contrapõe de modo absoluto, evitando a armadilha da contraposição entre fato e valor. Afirma que há uma *analogia* entre a correção normativa e a verdade atestada, pois os argumentos aduzidos relativamente às normas levantam critérios para chegar a boas razões, aquelas que motivam, permitem julgamentos imparciais, levam a reconhecer em certas exigências obrigações morais. Deste modo é possível transpor a distância entre a facticidade (ocorrências diversas no mundo objetivo) e a validade (tudo aquilo que é suscetível de arguição).

A "eticidade" não provém da consciência de sujeitos isolados. O discurso moral requer idealizações, como imparcialidade, justiça, solidariedade, inclusão. As proposições normativas têm um caráter

imprescindível, mas, diversamente das normas de interação típicas do direito, não têm força coercitiva ou reguladora. A ação guiada pelo melhor argumento implica certas condições, como liberdade de acesso e de uso do discurso, direitos iguais à participação nas discussões e tomadas de decisão, veracidade, ausência de coerção. Sem isso não há comunicação, não há entendimento. Apesar de serem condições difíceis de obter e praticar, elas são indispensáveis e insubstituíveis.

Para haver consenso é preciso certa homogeneidade, mas não uma pretensa igualdade universal que certa visão ingênua ou equivocada teima em perseguir. Não há um reino dos fins últimos da ação. O que há são comunidades de comunicação empenhadas em proporcionar condições cada vez melhores para a argumentação discursiva. Não se pode ter certeza acerca da correção de uma norma em termos absolutos, nem que aquilo que foi acordado venha a ser efetivado, não há como prever os rumos dos processos sociais, culturais, econômicos. Quando se trata de normas, não há um imperativo como o do dever, nem uma única resposta correta. O terreno da moral, o terreno das exigências morais, situa-se nas vidas concretas, nas diversas formas de vida que convivem em ordens legítimas, e que geram diferentes concepções éticas.

9^a tese: *Não há ação comunicativa sem direito, não há direito sem democracia.*

Habermas confere ao direito um duplo papel: o de integrar a ação no mundo da vida, através das ordens legítimas e o outro, o de aparar arestas do sistema, regulando-o, através de procedimentos coercitivos do direito codificado. Para legitimar o direito, é necessário práticas discursivas, a liberdade comunicativa e argumentos devem levar em conta pretensões de validade. A ordem jurídica em sociedades democráticas tem autonomia para atender, através de legislação, direitos e deveres dos cidadãos. O que confere ao direito a tarefa legítima de estatuir a aplicação da moral (por exemplo, coibir

pornografia infantil na internet) e de concretizar requisitos fundamentais para a prática argumentativa (esfera pública com liberdade de opinião, imprensa livre e responsável, fóruns de debates). Legislar, deliberar, aplicar justiça, todos os procedimentos legais e jurídicos passam pela discussão, argumentação de modo a produzir acordo (com conseqüências para a ação) e entendimento. O direito proporciona condições de fato para haver ação comunicativa. Esta se torna poder comunicativo pela via do direito. E o direito, por seu lado, precisa do discurso para estatuir-se com força legitimadora na modernidade. Não há uma autoridade acima dos processos democráticos que regem os procedimentos constitucionais e jurídicos.

Porém, na situação atual em que nações, povos, pessoas se encontram, o acesso aos recursos do direito é limitado. A educação e demais meios necessários para haver ação comunicativa ficam à mercê do sistema (administração burocratizada, corrupção nas instituições públicas que, justamente deveriam ser a garantia contra a corrupção, efeitos perversos da globalização). Assim, como chegar ao poder comunicativo, como fazê-lo funcionar de modo apropriado? Hoje, tem-se o mundo da vida colonizado, a busca pelo melhor argumento é frágil diante do ódio e da violência, e o poder comunicativo tem sido minado por muros que dividem povos, bombas que detonam medo, negociatas que liquidam com a confiança. Mas, justamente diante da barbárie civilizatória, a melhor arma é levar até o território inimigo o que ele não possui, ou seja, estado de direito democrático que propicia liberdade comunicativa e poder comunicativo para implantar legitimamente constituições, base das democracias. Há muito que ser feito, um começo auspicioso e promissor seria educar para a democracia e democratizar a educação.

Os três pilares da ordem social moderna, sociedade, cultura e personalidade foram resultado de processos transformadores da integração social. São eles que recuperam, a cada nova ameaça, as pretensões de validade criticáveis sem as quais não há sociedade. Objetivar no terreno epistemológico, legitimar normas e formar pessoas

íntegras foram conquistas da modernidade são projetos da modernidade. Entre a facticidade (a do mercado, a do poder, a da violência e pobreza) e a validade (a do direito, a da democracia, a da moral, a da ética, a da busca cooperativa pela verdade, a da vitória do melhor argumento), a modernidade tem oscilado.

10ª tese: a razão se "*destranscendentaliza*" nas duas faces de Jano: o retorno à epistemologia.

Ler Kant depois de Hegel significa levar em conta a processualidade da história sem abrir mão dos pressupostos inevitáveis e indispensáveis da racionalidade comunicativa. A verdade obtida pela argumentação, pela justificação, enfim, pelos recursos discursivos, resulta das pretensões de validade e da ação interventora no mundo. Mas não há como intervir com sucesso no mundo ou fazer ciência, por exemplo, usando apenas os recursos do acordo, do consenso. Há que se recorrer ao acordo com base na situação, nas evidências que corroboram os enunciados; estes podem ser revistos sob novas condições epistêmicas. Habermas evita o naturalismo forte, de cunho cientificista que estuda o comportamento pelo ângulo exclusivo de respostas a estímulos capazes de produzir adaptação. Seu *naturalismo moderado* tem por base os estudos sobre os processos de aprendizagem na vida teórica e prática com o mundo; adota um *realismo, também moderado*, em que a objetivação do mundo é imprescindível porque é um recurso pragmático, e não, como propõe a filosofia analítica, um recurso da semântica formal centrada na função de verdade das proposições. Em outras palavras, algo é dito (representação lingüística) a respeito de uma situação, por meio de um interpretante lingüístico. As condições de validade dizem respeito não ao real imediato, mas se constituem nos processos comunicativos. Uma comunidade lingüística não pode dispensar a verdade recolhida nas intervenções no mundo, sempre que o mundo for suscetível de objetivação, como requisito para a ação. Essas são as *duas faces de Jano*, elas atendem a dois requisitos, o das informações e fundamentos

tidos como relevantes (uma face), e os processos discursivos em que são idealmente justificados (a outra face). A objetividade não pode prescindir da verdade, ou seja, daquilo que vale incondicionalmente, e que leva a uma tomada de posição com relação às pretensões de validade aduzidas. Estas, por sua vez, se escoram na autoridade pública do consenso obtido pelo discurso, que permite posicionamento, e no saber investigativo, do acordo obtido faticamente. Quer dizer, *a objetividade é um recurso indispensável da intersubjetividade lingüística.*

Por isso, levando em conta os pressupostos idealizadores do consenso e do acordo alcançado faticamente, falível, que varia sob condições epistêmicas novas, Habermas discorda do contextualismo radical de Rorty, considera que as teses de Brandom pressupõem trocas argumentativas, mas não empenho discursivo. Para Habermas é preciso intersubjetividade, ou seja, compreensão, compromisso e empenho em resgatar razões e avaliar as conseqüências para a ação, para nossas formas de vida, para o saber acerca de si e do mundo, para o alargamento de nossos horizontes. O inimigo da sociedade aberta não é o sistema, e sim a diluição das forças do mundo da vida capazes de sustentar pretensões de validade e de reproduzi-las. Verdade, correção e veracidade, exigem a circulação de informações fidedignas, ambiente institucional estável, pessoas íntegras e verazes, simetria em termos de direito e situação sócio-econômica. Educação e democracia ensejam inclusão, liberdade comunicativa, participação. Entender-se entre si, sobre algo do mundo, em uma situação normativamente apropriada, produz simultaneamente verdade necessária à objetividade, adequação com relação ao mundo social com seus requisitos normativos, e a confiança mútua decorrente de personalidades intactas, íntegras, sinceras e verazes.

2. As críticas a Habermas

O discurso da pós-modernidade é derrisório, segundo Habermas, por dispensar o pré-requisito da validade, por não levar em conta que sem critérios para julgar, para validar, não há como fazer a crítica da própria modernidade. Defender ao mesmo tempo o contextualismo radical e uma crítica aos fundamentos da razão é algo contraditório, diz ele. O pragmatismo formal de Habermas, do ponto de vista de contextualistas como Foucault ou Rorty, é contraditório: a razão comunicativa situa-se num modelo sistematizador, justamente aquele que é criticado por Habermas, pois se insere na tradição kantiana e adota pressupostos reconstrutivos de estilo hegeliano. Ora, sistematizar, diria um nietzscheano, teorizar, diria um frankfurtiano, é tyrannizar, impor, domesticar, instrumentalizar. Portanto, o requisito de critérios formais, bem como a exigência para a comunicação efetiva (que depende do cumprimento das pretensões de validade supracontextuais) depende de pressupostos sistematizadores. Pela perspectiva edificante, tal como Rorty a entende, a filosofia tem a tarefa de promover a conversação incessante; sistematizar só faz sentido em certas situações históricas, como de terror, de erro pertinaz. Depois disso, pode-se voltar à conversação edificante, em benefício da liberdade e da expressão de todas as culturas, sem a pressão do "melhor argumento", sem a pressão do critério comensurador.

Habermas responde que esse relativismo é que é contraditório. A verdade produzida em discursos que veiculam saber e poder, tal como Foucault pretende, leva em conta unicamente, a colonização do mundo da vida pelo sistema. Se nos limitássemos a reproduzir o sistema no seio do mundo da vida, ou melhor, se não houvesse mundo da vida, a ação instrumental prevaleceria, com a conseqüente perda da autonomia, da confiança na razão e da busca de uma saída das filosofias do sujeito. Se a razão sucumbisse à vontade de saber, a própria crítica à vontade de saber, que depende do uso argumentativo,

e, portanto, da racionalidade comunicativa, estaria travada. Se as ciências sociais se limitassem a efeitos de poder, de governabilidade, se as ciências sociais se limitassem à normalização, ao disciplinamento, seríamos todos governados.

A pergunta óbvia, pelo menos da parte de um foucaultiano, seria: não somos mesmo "todos uns governados"? Por acaso a razão iluminista e seus projetos redentores não foi invocada pelos regimes de força, não foi em nome dela que o terror implantou-se, que a Bastilha foi acionada, tão logo aquela razão iluminista emergiu? Contra Nietzsche e Foucault, Habermas responde que a ação comunicativa não é salvífica, mas conduz à vida comunitária em sociedades, o que é condição para uma ética cognitiva e um direito com base discursiva, o mais adequado às exigências democráticas de justiça, imparcialidade, solidariedade.

Os filósofos de veio kantiano pensam que a TAC é insuficiente para sustentar pressupostos transcendentais do conhecimento independentes de fatores lingüísticos, que são culturais, bem como para sustentar a moral. Esta, sem imperativos, perde o caráter de obrigatoriedade, deixa, portanto, de ser moral. O transcendental não pode estar sujeito às transformações sociais, à variação histórica. Além disso, Kant e Hegel representam soluções cujos pressupostos são inconciliáveis. Nesse sentido, o projeto de Habermas de vê-los juntos numa razão encarnada na linguagem e a linguagem vista pelo ângulo comunicativo, pragmático, é algo como uma missão impossível.

Para os contextualistas, ao contrário, a TAC é demasiado exigente; a razão deve se constituir com pressupostos universais, o diálogo não cessa, e, apenas com seus princípios, deve atender às necessidades de justificação, aplicação e verdade. "A noção de que podemos ultrapassar as reduções filosóficas autoconfiantes do realismo e do positivismo, apenas adotando marcos transcendentais kantianos, parece-me o erro básico em programas como o de Habermas", diz Rorty (1980e, p. 382). Já para wittgensteinianos, não

há uma cobertura transcendental abarcando todos os jogos de linguagem, pois eles se estatuem no uso, as gramáticas disponíveis e as que podem ser constituídas, decorrem apenas das formas de vida, de comportamentos diversos. Não há um transcendental, não há um fio percorrendo a trama toda. A essa crítica Habermas responde que os jogos de linguagem de Wittgenstein, que são distribuídos estrategicamente, como que em províncias, produzem uma horizontalidade sem formas universais e necessárias, sem um fio condutor capaz de validar, de avaliar, de fundar critérios.

Outro ponto em que a TAC é atacada, é o postulado da diferença entre ação comunicativa e ação estratégica. Se não existisse essa diferença, argumenta Habermas, não haveria equilíbrio e nem sequer existiria a própria sociedade como um composto em que mundo da vida e sistema co-existem. A pergunta é, e se o melhor argumento em certa situação que visa o entendimento for estratégico, quer dizer, se estiver na dependência do uso de um ato de fala autoritário (como uma ordem ou uma ameaça, a imposição de um ponto de vista)? E mais: como saber quando é que se passou de um tipo para outro de ação? Se for preciso um juízo imparcial (e não há como abrir mão de juízos imparciais), a partir de onde ele se ergue? Não pode vir de fora da história, Habermas concorda com a hermenêutica para a qual a verdade está imersa na história (círculo hermenêutico de Gadamer e Heidegger). Nesse caso, a avaliação cabe aos próprios interessados, e com isso o contexto da ação pode não bastar para diferenciar ação comunicativa de ação estratégica, pois nele se situam os próprios interessados. Habermas responde que não é possível sair dos limites da linguagem, a não ser com a própria linguagem. Mas não seria essa uma aporia produzida pelo paradigma da intersubjetividade?

A raiz dessas dificuldades residiria, dizem seus críticos, em uma contradição de seu programa teórico que reúne "pragmatismo" e "formalismo", ou como Habermas prefere dizer, em suas últimas obras: a ação comunicativa é fruto de uma razão "destranscendentalizada", ligada à linguagem e a pressupostos

formais. Margolis (2002) considera que o pragmatismo peirceano no qual Apel e Habermas se baseiam desautoriza qualquer referência a suportes necessários ou transcendentais, uma vez que a comunidade de comunicação ideal, tal como Peirce a entende, é, sim, fruto de uma idealização, de uma esperança, porém daí não se segue uma crença de que isso venha a ocorrer, com base em evidências ou em razões imperiosas. Transcendental e pragmático são conceitos incompatíveis, diz Margolis (2002). Mesmo quando Habermas entende que o ideal habita os processos lingüísticos e as práticas sociais de justificação, ainda assim trata-se de condições transcendentais presentes na argumentação discursiva. E se a racionalidade comunicativa estiver submetida às mesmas injunções e processos sociais, antropológicos, culturais que a constituíram? Margolis pergunta:

E se, por exemplo, a possibilidade do relativismo e do incomensurabilismo epistemológico (com relação à racionalidade no terreno moral, ou mesmo verdade e validade na ciência), se mostrarem coerentes, consistentes e pertinentes em certas disputas, e, além disso, se eles forem viáveis, capazes de ajudar e instruir? (2002, p. 42).

Quanto à questão do direito, há teóricos para os quais proposta de Habermas de uma teoria discursiva do direito produz perda do teor jurídico dos princípios. Os princípios jurídicos produzem normatização, legislação e legitimação, sem precisar que todos interessados cheguem ao consenso racional. Além disso, com base no critério discursivo, é sempre possível aduzir um argumento mais adequado, melhor conduzido, com o risco de que o arbítrio se instale, ou de que a argumentação não atinja um termo. Há quem considere que o poder comunicativo ligado à legitimação da lei e aos sistemas políticos democráticos constitucionais, acaba por limitar o exercício da crítica com relação aos sistemas políticos nas democracias liberais. E se os procedimentos do direito reforçarem o poder econômico e o poder administrativo-burocrático, ou até mesmo servirem para que

procedimentos do sistema sejam considerados corretos? Habermas não estaria sendo conservador? O próprio Habermas leva esse risco em conta, ao abordar o problema da juridicização e mostrar que a esfera pública tem meios para contornar esse risco.

Também a ética do discurso tem sido alvo de reparos, principalmente da parte de Apel, que reivindica autonomia da moral com relação ao direito; da parte de Tugendhat para quem, se o consenso moral depende de condições políticas como propõe Habermas, ele terá que poder representar interesses e compromissos coletivos; e da parte dos adeptos da ética das virtudes, para os quais o cognitivismo da ED não preenche anseios vitais, não leva em conta o que seria uma vida virtuosa, que as virtudes são desejáveis e valiosas, e contribuem para satisfazer anseios por uma vida plena. Habermas redargue que a ED deve ser vista como um programa de ação inerente às práticas de validação dos discursos pragmáticos, éticos e morais. A teoria discursiva da moralidade visa o resgate do princípio U através de recursos abertos à crítica e com ouvidos atentos às transformações de nossa época.

Pressionado pelas considerações de C. Lafont quanto à verdade limitar-se aos esforços pragmáticos, e culminar na busca cooperativa pelo melhor argumento, e dessa forma deixar de lado o problema da verdade e do realismo, Habermas reconhece que a virada pragmática deve ser corrigida por privilegiar os processos discursivos de justificação (ver capítulo 9, itens 2 e 4). Inclui como condição destes processos a necessidade de objetivação, e, como recurso semântico legítimo, a validação das proposições assertóricas. O realismo, o giro epistêmico, dá-se no âmbito mais largo do giro pragmático.

O debate entre os que defendem a modernidade como uma época não acabada, e os que defendem as culturas plurais, os cenários montados para realizar fins diversos, em sociedades nas quais não há instituições livres de relações de poder e saber, pode ser resumido como um debate entre os que postulam a necessidade de comensurar e os que dispensam essa necessidade. Foucault, por exemplo, acha que o

alvo político não é dissolver as relações de poder através de um consenso comunicativo, mas obter condições para aparar arestas, para jogar um jogo com o mínimo possível de violência, terror, regras disciplinares, denunciar e resistir a instituições que se limitam à vigilância e à punição. Os jogos de poder e dominação não podem ser eliminados, mas seus efeitos podem ser amenizados, até certo ponto controlados. O conceito de colonização do mundo da vida, responde a esse tipo de crítica (ver capítulos 4 e 6).

O otimismo de Habermas com relação à nossa época, capaz de realizar as condições para uma comunicação ideal, sem entraves e sem limites, é um dos alvos prediletos de seus críticos. O postulado de tal comunicação como uma utopia para a modernidade, esbarra contra sérios entraves, quase intransponíveis. Isso não só porque as condições para tal são difíceis, raras e demasiado exigentes (Habermas considera imprescindíveis uma democracia constitucional, a participação efetiva na esfera pública, um público educado e preparado em sentido teórico e prático-moral), mas também porque esse tipo de comunicação em que todos os pressupostos ideais de verdade, normatividade e veracidade devem ser seguidos, como simplesmente irrealizável. Mas o próprio Habermas reconhece que as patologias, os interesses pessoais, o jogo da competição, a assimetria, as instituições políticas e as do direito eivadas pela corrupção, as dificuldades para atingir resultados moralmente justos, aplicar imparcialmente a justiça, são fatores que podem provocar uma degeneração da ação comunicativa. Os riscos de que o ideal da ação comunicativa falhe ou encolha são enormes numa sociedade sacudida pela violência e pela política do terror, em que a representatividade comunicativa dos mais fracos esbarra na pobreza, na opressão e na ignorância. Por isso mesmo não se deve abrir mão da única racionalidade capaz de projetar e realizar, através de seus próprios recursos, saberes críticos, a ação moral responsável, a realização de vidas íntegras e autônomas, o direito e uma ética suscetível de

justificação não autoritária, cuja aplicação é coerente e condizente com as mudanças histórico-sociais.

Se a aprendizagem evolui realmente conforme a perspectiva construtivista, nós não teríamos que ser realmente melhores do que em outras épocas? Ora, esta não é uma época melhor do que outras, não somos nem melhores e nem piores diria alguém (Foucault, por exemplo). Habermas discorda, a modernidade produziu recursos que nos tornaram capazes de crítica, avaliação, enfrentamento de problemas; ela conta com instituições como o direito e a democracia constitucional, os recusos da ética do discurso e o diálogo comunicativo como pedagogia apropriada à inclusão e à simetria sociais. Para os pós-modernos, entretanto, para implantar aqueles recursos, é preciso regras. E a regra não é, por acaso, violenta? Habermas considera esse ceticismo radical e improdutivo. Em nossa época há pluralidade, diferenças abismais entre povos, culturas e países, nem sempre as organizações e instituições servem aos propósitos para os quais foram criadas. O que não é obstáculo para a ação comunicativa.

O cético pode ainda questionar se a intersubjetividade, o acordo e entendimento seriam o ideal para todos, isto é, se o desejo de entendimento é imprescindível ou se ele é fruto da *ratio occidentalis*, de uma razão iluminista, posta em xeque pela Escola de Frankfurt. Habermas responderia que as teorias sociológicas mostram ser impossível vida social sem o fator lingüístico-comunicativo. Em contrapartida, os teóricos da pós-modernidade não consideram que os jogos de linguagem produzem acordo, entendimento, nem que eles possam ser avaliados a partir de princípios formais. Para quem vê a história como resultado de conflitos díspares de força, não há ordem social, não há tal ideal de entendimento, pois o dissenso, a luta, o inconsciente, o jogo de interesses escusos, as forças irracionais fazem parte da história da humanidade. A civilização implantou a barbárie, a luta hobbesiana de todos contra todos.

Habermas não é um ingênuo, seu otimismo encontra forte respaldo se olharmos a história da humanidade sob a perspectiva kantiano-hegeliana. No estágio pós-convencional surgiu um tipo de racionalidade calcada na comunicação (virada lingüístico-pragmática). Como vimos, esse não é o único tipo de racionalidade, assim como a ação comunicativa não é o único tipo de ação. O argumento em prol de uma ordem social sustentada por um mundo da vida não desintegrado faz sentido: não há sociedade se ela limitar-se a reproduzir o sistema. O mundo da vida, mesmo colonizado, oferece recursos não só para resistir à barbárie, mas para evitá-la (pela ação comunicativa) e promover instituições aptas a regulamentar, controlar, legitimar o poder através de regras explícitas e acordadas por todos os interessados. Ações políticas e éticas responsáveis e imparciais, através do poder comunicativo, podem servir para diminuir a violência, o terror, os efeitos da sociedade administrada, do mercado cujas regras nem sempre podem ser controladas, das políticas hegemônicas e autoritárias. No lugar da intolerância, as partes em disputa encontram na modernidade um meio frágil, porém indispensável para solucionar conflitos: a força do melhor argumento.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Habermas:

Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (1962)
Theorie und Praxis (1963)
Technik und Wissenschaft als Ideologie (1968)
Erkenntnis und Interesse (1968)
Glauben und Wissen (1968)
Zur Logik der Sozialwissenschaften (1970)
Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (1973)

Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (1976)
Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (1980)
Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaft Rationalisierung (1981)
Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft (1981)
Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln (1983)
Der Philosophische Diskurs der Moderne (1985)
Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze (1985)
Vergangenheit als Zukunft (1990)
Erläuterung zur Diskursethik (1991)
Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratische Rechtsstaats – Band 1- Band 2 (1992)
Die postnationale Konstellation: politische Essays (1998)
Wahrheit und Rechtfertigung (1999)
Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie (1999)
Die Zukunft der menschlichen Natur (2001)
Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft (2001)
Zwischen Naturalismus und Religion (2005)

2. Obras de Habermas traduzidas para o português:

Técnica e ciência enquanto ideologia. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
Teoria analítica da ciência e dialética. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
Conhecimento e interesse. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
Consciência moral e agir comunicativo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
Para a reconstrução do materialismo histórico. São Paulo: Brasiliense, 1990.
Pensamento pós-metafísico. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
Passado como futuro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
Direito e democracia. Entre facticidade e validade. V. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
Direito e democracia. Entre facticidade e validade. V. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
Comentários à ética do discurso. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
A constelação pós-nacional. Ensaios políticos. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
Textos e contextos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
Discurso filosófico da modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Agir comunicativo e razão destranscendentalizada. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

A crise de legitimação do capitalismo tardio. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

A inclusão do outro. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

Racionalidade e comunicação. Lisboa: Edições 70, 2002.

Mudança estrutural da esfera pública. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

O futuro da natureza humana. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

A ética da discussão e a questão da verdade. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Verdade e justificação. Ensaios filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

Diagnóstico do tempo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

O ocidente dividido. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

3. Obras sobre Habermas em português.

ARAGÃO, L. M. C. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

ARAÚJO, I. L. "Habermas: o conceito de agir comunicativo". In: PAZ, F. (Org.). *Utopia e modernidade*. Curitiba: Editora da UFPR, 1994. p. 201-217.

APEL, K. O.; OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L.(org.) *Com Habermas, contra Habermas*. Landy, 2004.

GUESS, Raymond. *Teoria crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt*. Campinas: Papirus, 1988.

HERRERO, J.; NIQUET, M. (eds). *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. [S. L.: s. n.], 2000.

PINTO, F. C. *Leituras de Habermas: Modernidade e emancipação*. Coimbra: Fora do Texto, 1992.

PRESTES, N. H. *Educação e racionalidade. Conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SIEBENEICHELER, F. *Razão comunicativa e emancipação*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990c.

4. Obras sobre Habermas não traduzidas.

ABOULAFIA, M.; BOOKMAN, M.; KEMP, C. *Habermas and pragmatism*. Routledge: Nova York, 2002.

BRAATEN, J. *Habermas's critical theory of society*. Albany, NY: Suny Press, 1991.

COOKE, M. *Language and reason: a study of Habermas's pragmatics*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1994.

MCCARTHY, T. *The critical theory of Jürgen Habermas*. London: Hutchinson, 1978.

RASMUSSEN, D. *Reading Habermas*. Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1990.

Referências Bibliográficas

ABOULAFIA, M.; BOOKMAN, M.; KEMP, C. *Habermas and pragmatism*. Routledge: Nova York, 2002.

ARAÚJO, I. L. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

_____. *Filosofia da linguagem, do signo ao discurso*. São Paulo: Parábola, 2004.

_____. “Teoria do discurso e educação”. *Espaço pedagógico*, Passo Fundo, v. 10, n. 1, p. 93-105, jan./jun. 2003.

_____. “Habermas: o conceito de agir comunicativo”. In: PAZ, F. (Org.). *Utopia e modernidade*. Curitiba: Editora da UFPR, 1994. p. 201-217.

HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Trad. de Maurício Tragtenberg. São Paulo: Abril Cultural, 1980a. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Técnica e ciência enquanto ideologia*. Trad. de Z. Loparic e Andréa Maria Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980b. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Teoria analítica da ciência e dialética*. Trad. de Z. Loparic e Andréa Maria Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980c. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990a.

_____. *Teoría de la acción comunicativa*. V. I. Trad. de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Taurus, 1987a.

_____. *Teoría de la acción comunicativa*. V. II. Trad. de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Taurus, 1987b.

_____. *Theorie des kommunikativen handelns*. 3. ed. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

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

_____. *Discurso filosófico da modernidade*. Trad. de Ana Maria Bernardo, *et alii*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990b.

_____. *Nachmetaphysisches denken*. Philosophische aufsätze. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

_____. *Pensamento pós-metafísico*. Estudos filosóficos. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990c.

_____. *Direito e democracia*. Entre facticidade e validade. V. I. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

_____. *Direito e democracia*. Entre facticidade e validade. V. II. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

_____. *Justification and application*. 2. ed. Trad. de Ciaran Cronin. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1995.

_____. *Verdad y justificación*. Ensaio filosóficos. Trad. de Pere Fabra e Luis Díez. Madrid: Trotta, 2002a.

_____. *Wahrheit und rechtfertigung*. Philosophische aufsätze. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.

_____. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Trad. de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002b.

_____. *Kommunikatives handeln und detranszendentalisierte vernunft*. Stuttgart: Reclam, 2001a.

_____. *A constelação pós-nacional*. Ensaio políticos. Trad. de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001b.

MARGOLIS, J. "Vicissitudes of transcendental reason". In: ABOULAFIA, BOOKMAN, KEMP. *Habermas and pragmatism*. Routledge: 2002.

KANT, E. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

RORTY, R. *Philosophy and the mirror of nature*. 2. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980e.

SIEBENEICHELER, F. *Razão comunicativa e emancipação*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990c.