

RACIONALIDADE, HISTORICIDADE E ÉTICA

*Roberto Henrique Seidel***

1. “A Síntese Aristotélica”

Para principiarmos um estudo acerca da questão do conhecimento, certamente é adequado fazermos uma remissão à filosofia clássica, mais especificamente a Aristóteles. Este filósofo do séc. IV a.C. representa um ponto de ruptura dentro da tradição que havia sido iniciada pelos gregos jônicos, tradição esta que atribuía à física a procura das causas naturais e à filosofia a construção de uma teoria natural do todo¹. É esta separação que dá sensível arrancada ao lento processo de desenfeitiçamento do mundo que caracteriza a erradicação do animismo primitivo².

A importância de Aristóteles reside no fato de ele ter formulado uma síntese de importância capital, que chega ao mundo moderno da renascença através da tradução de sua obra por Grosseteste para o latim e principalmente através do pensamento de Tomás de Aquino, este, por sua vez, se opondo ao platonismo reinante até então. A chamada síntese aristotélica se dá da seguinte forma: Aristóteles toma a noção empírico-realista de Alecméon – que enfatiza o sistema sensorial –, e a coaduna com o platonismo da

* Roberto Henrique Seidel é mestre em ciência política e doutorando em Teoria Literária, na UFPE.

¹ DURANT, W. **A história da filosofia**. Rio de Janeiro : Nova cultural, 1996, p. 80.

² ADORNO, Th. W. e HORKHEIMER, M. **O conceito de iluminismo**. Rio de Janeiro : Nova Cultural, 1996, p. 19.

centralidade no mundo das formas³. E é justamente neste sentido que Aristóteles postula duas teorias antagônicas sobre a origem do conhecimento humano, a primeira dizendo respeito à apreensão das idéias através dos sentidos (ou seja: refere-se à ciência empírica), a segunda concernendo à intuição das idéias do mundo que está além dos sentidos (ou seja: refere-se às realidades últimas, ao horizonte moral do homem)⁴. A partir desta distinção, Aristóteles formula a noção de *entelecheia*⁵, a forma unificadora do ser vivo que “expressa um princípio teórico universalizante, o qual afasta como ilegítimas todas as explicações míticas e lendárias dos fenômenos da natureza”⁶. O princípio da *entelecheia* implica assim igualmente o todo, a realidade completa que está além da mera soma das partes.

No seu “De anima”, Aristóteles postula dois tipos de alma que caracterizam o centro do homem: a) a *alma sensível*, que dá a capacidade de percepção da existência e das qualidades sensíveis dos objetos com os quais o animal humano se depara; e b) a *alma intelectual*, também chamada de racional, esta só existindo no homem e fornecendo-lhe a capacidade de abstrair dos dados sensíveis as formas que constituem e qualificam aqueles, ou seja, que capacitam o homem de poder dizer o mundo.

Na “Política” de Aristóteles encontramos ainda outra dimensão importante na definição do humano, a saber: o fato de que o “homem é por natureza um animal sensível”

e que só ele tem o dom da fala. E é justamente na conjugação das dimensões da sociabilidade e da linguagem que “podemos encontrar elementos que caracterizam a condição de historicidade própria do homem”⁷. É, pois, na convivência histórica do homem com os seus outros que ele desenvolve a cultura – o lugar da linguagem e da sociabilidade. Neste sentido, a racionalidade do homem implica necessariamente um conjunto de ações que ele realiza no tempo, a chamada *praxis*.

2. A polaridade teórico/prática

Dessa forma, se nos apresenta na história do pensamento uma polaridade no tratamento da questão do conhecimento, qual seja: o racional e o teórico em oposição ao histórico e ao prático, antagonismo este que vai se expressar *grosso modo* em duas perspectivas filosóficas distintas, no idealismo e no materialismo, respectivamente. No entanto, sabemos que é justamente no conhecer (enquanto o processo de procura da verdade) e no conhecimento (no conjunto de enunciados com pretensões de verdade) que se conjugam racionalidade e historicidade; por assim dizer, o processo de produção de enunciados pelo homem é o *topos* onde racionalidade e historicidade operam simultaneamente.

Aliás, a tarefa básica da filosofia tradicional é justamente a de promover contínua e constantemente a mediação entre a teoria e a *praxis*, entre a teoria e a realidade concreta dos homens, entre a lógica do sistema tecnológico-científico e o mundo vital humano, entre o ser e

³ ARAÚJO SANTOS, F. *A emergência da modernidade*. Petrópolis : Vozes, 1990, p. 80.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 75.

⁵ Literalmente: “tendo (*echo*) sua finalidade (*telos*) dentro (*entos*)”, segundo DURANT, W. *Op. cit.*, p. 87.

⁶ ARAÚJO SANTOS, F. *Op. cit.*, p. 68.

⁷ BOMBASSARO, L. C. *As fronteiras da epistemologia*. 3. ed. Petrópolis : Vozes, 1997, p. 14.

o dever ser⁸. Contudo, segundo Habermas, a filosofia tem fracassado nesta tarefa e por isso se “auto-demitiu”⁹.

Esta é uma denúncia não só de Habermas, mas também de outros filósofos, num amplo debate realizado no âmbito da filosofia nas últimas décadas¹⁰ e que tem a tarefa de discutir um novo tipo de racionalidade, a “racionalidade discursiva”, tarefa que Habermas endossa através da formulação de uma “ética do discurso” – o que deverá nos ocupar na segunda parte do presente trabalho.

⁸ SIEBENEICHLER, F. B. Jürgen Habermas. *Razão comunicativa e emancipação*. 3. ed. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1994, p. 45.

⁹ “Se pudéssemos encontrar um substituto para a filosofia que se auto-demitiu, o candidato com maiores chances seria a pesquisa de campo da antropologia cultural. E um dia a história da filosofia apareceria como tendo sido a atividade esotérica dos filósofos, uma tribo esquisita e felizmente extinta!” HABERMAS, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1983, p. 19, citado e traduzido por SIEBENEICHLER, F. B. *Op. cit.*, p. 43.

¹⁰ Para HABERMAS, a crise da filosofia se apresenta como uma “despedida da modernidade”, e é caracterizada como um movimento que “procura destruir o sistema de conceitos nos quais a modernidade tinha apoiado a sua interpretação da realidade” (v. SIEBENEICHLER, F. B. *Op. cit.*, p. 43.). Dentro desse debate podemos citar: HEIDEGGER com seu recurso poético em direção ao ser primordial; BATAILLE com sua “economia libidinal”; DERRIDA com seu deconstrutivismo anti-metafísico; bem como FOUCAULT e sua análise da „moral policy” universal. – K.-O. APEL, ao falar desta discussão – que ele chama de “síndrome da filosofia atual” – dentro do seu projeto da “crítica total da razão”, acrescenta à lista ainda NIETZSCHE, como precursor, GADAMER, RORTY e ADORNO e HORKHEIMER, enquanto localiza o debate especificamente na passagem da modernidade para a pós-modernidade (v. K.-O. APEL. *Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*. In: *Concordia*, n. 11, p. 2-23, 1987).

3. Razão segundo o tomismo

Como já havíamos referido anteriormente, é Tomás de Aquino que vai retomar no séc. XIII o ideário Aristotélico para criar um espaço de racionalidade dentro do sistema hierocrático medieval, na medida em que dava a primazia à razão, afirmando que o conhecimento humano era próprio da razão humana. Neste sentido, Aquino colocava-se contra o neo-platonismo, em geral, e o agostiniano, em específico, reinante em sua época e que afirmava a participação da iluminação divina como condição para que o intelecto humano atinja o conhecimento.

Também no que tange ao agir político e à ética, Aquino endossou o ideário Aristotélico, afirmando que: “A razão é a regra e a medida dos atos humanos ... e a lei é algo pertinente à razão”¹¹. Para ele a definição da lei é a ordenação racional orientada para o “bem comum”¹², colocando, no entanto, a responsabilidade da procura do bem comum nas mãos de um soberano, o qual por sua vez tinha o poder legiferante mediante investimento pelo povo.

De qualquer forma, mediante a “cristianização de Aristóteles”¹³ através da transposição da idéia neo-platônica da participação divina no princípio da *entelecheia*¹⁴, Aquino responde, por um lado, à questão hermenêutica relevante à escolástica medieval – a da justificação e relevância daquele para a doutrina cristã – e,

¹¹ *Summa theologiae*, 90, 1, apud ARAÚJO SANTOS, F. *Op. cit.*, p. 88.

¹² Para uma visão mais ampla do desdobramento do direito natural e positivo em ARISTÓTELES e AQUINO, veja BOBBIO, N. *Locke e o direito natural*. Brasília : Ed. da UnB, 1997, especialmente os capítulos 4 (ARISTÓTELES) e 5 (AQUINO).

¹³ ARAÚJO SANTOS, F. *Op. cit.*, p. 89.

¹⁴ Ou seja: a lei natural é “*participatio legis aeternae in rationali creatura*” AQUINO, T. *Summa theologiae*, 91, II, apud: BOBBIO, N. *Op. cit.*, p. 38.

por outro, abre uma epistemologia nova, centralizada na razão e na ligação desta com os dados sensíveis. O que vai dar diretamente em Descartes¹⁵ e Leibniz.

4. O conhecimento e a *praxis* existencial

No caso de Leibniz, a questão da teoria tradicional do conhecimento, como fora formulada por Aristóteles e retomada pela escolástica – e como ademais também será enfatizada por Locke –, é colocada de acordo com o seguinte princípio: “*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu – nisi ipse intellectus*”¹⁶. Esta fórmula, aliada à sua distinção entre “*vérités de fait*” e “*vérités de raison*” (as verdades retiradas da experiência e as que por si mesmas se apresentam claramente à razão) foi sempre encarada, segundo Apel, como a clássica expressão dos motivos empíricos e apriorísticos da teoria tradicional do conhecimento, à luz da qual se pode considerar sínteses semelhantes, como o kantismo e o positivismo lógico¹⁷. Apel quer estabelecer a partir daí um ponto de partida de questionamento dos pressupostos da moderna teoria do conhecimento, no que tange ao *a priori* cêntrico ou excêntrico do corpo na elaboração do conhecimento. Na

¹⁵ Chamo aqui a atenção para o elemento novo que surge através da “síntese aristotélica” de Aquino que possibilita a Descartes formular o seu platonismo sem levar em conta o desprezo platônico pela realidade perceptível empiricamente, para manter, no entanto, o idealismo deste. (Sobre o “idealismo ontológico” platônico e o “idealismo gnoseológico” cartesiano, v. ADEODATO, J. M. *Filosofia do direito*. São Paulo : Saraiva, 1996, p. 44 ss.)

¹⁶ “Nada existe na inteligência que antes não existisse nos sentidos – a não ser a própria inteligência” (*Nouveaux essais*, II, 1, 2 apud: APEL, K.-O. O *a priori* corporal do conhecimento. In: GADAMER, H.-G. e VOGLER, P. *Antropologia filosófica, segunda parte*. São Paulo : EPU/EDUSP, 1977, p. 194-212 [Nova antropologia, v. 7], aqui p. 194.)

¹⁷ APEL, K.-O. O *a priori* corporal do conhecimento. *Loc. cit.*, p. 194.

medida em que Leibniz formula o conceito de “mônada” – a unidade metafísica entre a alma e o corpo, assim como entre o sujeito e o mundo externo – ele tenta superar a separação platônico-cartesiana de sujeito e objeto, a qual é encampada pela filosofia e pela ciência modernas. A teoria das mônadas não consegue, contudo, seu propósito, porque a condição da afirmação do *a priori* do “intelecto” não basta quando se trata do conhecimento humano. O que é necessário é o *a priori* do corpo. Para Apel, o nó do problema, para o qual ele quer chamar a atenção com a sua “antropologia do conhecimento”, reside exatamente no fato de que esta concepção filosófica – em última análise platônica, da qual ademais tanto Leibniz, quanto mais tarde Hegel são tributários – não reconhece “um *a priori* corporal para o conhecimento, ou, em outros termos, não reconhece um *a priori* da *praxis* existencial”¹⁸.

É neste sentido que Adorno e Horkheimer dizem que: “O iluminismo deixou de lado a exigência clássica de pensar o pensamento... porque ela o desviava do imperativo de comandar a *praxis*”¹⁹. E seguem na crítica, dizendo que o pensamento se transforma em ferramenta sob o jugo do positivismo “que ocupou o posto de juiz da razão esclarecida”²⁰. A crítica de Adorno e Horkheimer se refere a este novo modelo de pensar que ocorreu na modernidade e que concebe o conhecimento como destituído de seus elementos históricos. Para esses autores, os responsáveis por isso são Bacon e Descartes – os pais da modernidade. Para derimir esta disjunção entre a teoria e a *praxis* e descobrir a resposta desta postura, deve ser investigada a relação entre tradição e conhecimento.

¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 211.

¹⁹ ADORNO, Th. W. e HORKHEIMER, M. *Op. cit.*, p. 42.

²⁰ *Idem, ibidem*, p. 43.

5. Tradição e conhecimento

Tanto Descartes, com a afirmação do *hic et nunc*, quanto Bacon, com a sua teoria dos ídolos²¹ – tentando mapear os preconceitos mantidos pela tradição através da autoridade da filosofia antiga e escolástica – fazem uma crítica radical, adotando uma postura de desprezo em relação à tradição. Neles a tradição desponta como oposta à razão.

Certamente que a crítica à tradição tinha a sua razão de ser e eu diria que se tratava antes de uma questão de reorientação da fundamentação do conhecimento provindo da tradição. Mas, como demonstra Adorno²², ambos não perceberam que a tradição, como mediadora dos objetos de conhecimento, é inerente ao próprio conhecimento. Sequer seria possível formular uma questão, mesmo destituída de conteúdo, sem que nela estivesse implicado um conhecimento provindo do passado²³.

²¹ “*Idola tribus, idola specus, idola fori et idola theatri*” BACON. *Novum organum*, I, 41, 52, apud: BARTH, H. *Wahrheit und Ideologie*. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1974, p. 39. BARTH assinala que a teoria dos ídolos foi utilizada como instrumento da crítica à igreja e aos dogmas pelos iluministas franceses.

²² ADORNO, Th. W. *Negative Dialektik*. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1966, p. 59, apud: BOMBASSARO, L. C. *Op. cit.*, p. 82.

²³ BACON funda sua recusa da tradição basicamente no fato de não aceitar a fundamentação da filosofia em princípios teológicos (v. BARTH, H. *Op. cit.*, p. 41), por outro lado, a tradição por ele combatida “deixou marcas profundas até no estilo literário de Bacon” (REIS DE ANDRADE, J. A. *Vida e obra de Bacon*. In: *Bacon*. São Paulo : Nova Cultural, 1996, p. 7 [Col. Os pensadores]. – Interessante, no caso de DESCARTES, é que o seu “cogito” – que, segundo APEL, é “ficção” –, que prevê que “o espírito cognoscente é capaz de colocar diante de si, como sendo em princípio pré-existente, tudo o que não seja ele próprio, e precisamente por esta razão é capaz de conhecer isto no seu objeto” (v. APEL, K.-O. *O a priori corporal do conhecimento*. *Loc. cit.*, p. 195), provém certamente da sentença “sei que vivo”, de AGOSTINHO (*De trinitate* XV, 12),

Será com Kant²⁴ que se chega à radicalidade da recusa da tradição, o que se ilustra através do *topos* da “minoridade” do homem, da qual o homem só conseguiria sair mediante o iluminismo. Para Kant, tratava-se de ter “coragem” de usar o próprio entendimento contra o preconceito e as fórmulas do saber instituído pela tradição. É a fórmula do “*sapere aude*”²⁵: ter coragem de usar o próprio entendimento para se desvincular do passado. Kant, no momento em que passa a se dedicar à análise interna da consciência, continua na mesma linha platônico-cartesiana²⁶ de uma epistemologia que não dá a devida atenção à historicidade. “Na epistemologia kantiana, o caráter transcendental não é assumido pelo *a priori* histórico da tradição mas pelo ‘eu penso’ capaz de acompanhar todas as representações”²⁷. O princípio da filosofia kantiana é, pois, a separação entre o *reino fenomenal* – o mundo do ser – e o *reino inteligível* – o mundo do pensamento e da razão.

Com Hegel é dado passo decisivo rumo à afirmação da historicidade do conhecimento. Hegel se volta para aquilo que havia passado despercebidamente pelo iluminismo, a saber: o acesso à consciência não se dá de forma imanente através do aparelho cognitivo, mas sim, é produzido na história, num momento historicamente dado.

que passou para o dualismo de Guillerme de OCCAM, o qual já faz “vislumbrar o dualismo cartesiano” (ARAÚJO SANTOS, F. *Op. cit.*, p. 108). – Sobre o binômio cartesiano da “extensão” e do “pensamento”, segundo definição de SALDANHA (SALDANHA, N. *Ordem e hermenêutica*. Rio de Janeiro : Renovar, 1992, p. 5): “A extensão é inteligível como *ordem* e o pensamento é latentemente *interpretação*” (grifos do autor).

²⁴ BOMBASSARO, L. C. *Op. cit.*, p. 86.

²⁵ SIEBENEICHLER, F. B. *Op. cit.*, p. 32.

²⁶ APEL, K.-O. *O a priori corporal do conhecimento*. *Loc. cit.*, p. 202.

²⁷ BOMBASSARO, L. C. *Op. cit.*, p. 87.

Dessa forma, Hegel descobre o outro lado da consciência, qual seja: “a prática social de homens concretos que produzem suas condições materiais de existência e produzem representações em que eles se refletem e se ocultam”²⁸. Para Hegel, portanto, “tudo o que somos, somo-lo por obra da história”²⁹ e coloca a questão de uma forma que Kant não procurou compreender: “Como um pensamento que tem de separar-se da tradição pode conservá-la transformando-a”?³⁰ Com o seu *topos* do rio que aumenta à medida em que se afasta de sua nascente, Hegel explicita de forma optimal a persistência da tradição e o surgimento do novo³¹.

6. Ciências naturais vs. ciências do espírito

Contudo, a contribuição de Hegel no condizente à tradição não conseguiu mudar a concepção do déficit de historicidade do conhecimento moderno, em grande parte por causa dos êxitos das ciências naturais na explicação dos fenômenos naturais. É neste ponto que passa a ser discutida a possibilidade das ciências do espírito³², com as quais a

²⁸ ROUANET, S. P. *A razão cativa*. São Paulo : Brasiliense, 1985, p. 72.

²⁹ HEGEL. Introdução à história da filosofia. In: *Hegel*. São Paulo : Nova Cultural, 1996, p. 381. [Col. Os pensadores].

³⁰ A questão é formulada por ADORNO em sua *Negative Dialektik*, p. 60.

³¹ Para HEGEL, a tradição ... “não é estátua de pedra, mas é viva, e continuamente se vai enriquecendo com novas contribuições, à maneira de rio que engrossa o caudal à medida que se afasta da nascente” (HEGEL. *Op. cit.*, p. 382).

³² Trata-se da distinção entre *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito) e *Naturwissenschaften* (ciências da natureza) produzida pelo historicismo alemão e encampada pelo neopositivismo, mediante afirmação da existência de uma distinção metodológica entre ambas: às primeiras competia compreender (*verstehen*), às segundas, explicar (*erklären*) (v. APEL, K.-O. *Rekonstruktion*

epistemologia vai se ocupar a partir do início do séc. XIX, e que conseguem, em parte, instaurar uma capacidade de auto-reflexão, o que as ciências ditas naturais não conseguem pelo fato de manterem um conceito objetivista de conhecimento.

Por conta disso, ocorreu uma bifurcação dos debates epistemológicos no séc. XIX, uma ramificação sendo representada pelo positivismo de Comte, pelo pragmatismo de Peirce e pelo historicismo de Dilthey; a outra, pela crítica do conhecimento empreendida por Marx, Freud e Nietzsche. Dentro da primeira linha vai ocorrendo um estreitamento cada vez maior do conceito de razão, o que torna impossível à epistemologia vencer a barreira positivista deste conceito objetivista do conhecimento e incorporar o fator da historicidade do conhecimento – o que só seria possível mediante a auto-reflexão. No que diz respeito ao segundo vetor, também Marx adota uma postura positivista, na medida em que, dando ênfase ao trabalho e à produção, valoriza uma racionalidade instrumental. Igualmente Freud e Nietzsche não conseguem se soltar das amarras de uma visão positivista da ciência.

No séc. XX pode-se falar em duas grandes orientações gerais nos estudos epistemológicos³³ – baseando-nos para esta distinção esquemática no ponto de vista que cada uma destas orientações ou tendências adota com relação à questão da historicidade do conhecimento –, a saber: a “teoria ou tendência analítica”, a partir dos anos 20; e a „nova filosofia da ciência, ou tendência histórica“, a partir do final dos anos 50. A “tendência analítica” pode ser

der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie. In: *Concórdia*, n. 10, p. 2-25, 1986, aqui p. 6).

³³ BOMBASSARO, L. C. *Op. cit.*, p. 26 ss.

7. Racionalidade pós-analítica

De acordo com as tendências “pós-analíticas”, cientificidade não é mais sinônimo de racionalidade. Cientificidade, quando muito, será apenas uma das vozes da razão. Tampouco pode ser mantida a tradicional dicotomia fato/valor, ou seja, a distinção entre *enunciados de fato* e *enunciados de valor*, já que não há nenhuma concepção neutra da racionalidade, dado que o nosso conhecimento de mundo pressupõe valores³⁶. Será, pois, a ética que vai dar a indicação do caminho a ser seguido: considera-se a noção de racionalidade como participante da idéia humana do bom. Esta é a idéia básica de Putnam³⁷, num vetor pragmático que, guardadas as devidas divergências, corre ao longo de Putnam, Rorty e Habermas. Habermas formula a questão da seguinte forma: “Como é possível adquirir um conhecimento digno de crédito?”³⁸ Para ele, é necessária uma mudança paradigmática: é necessário sair do paradigma da filosofia da consciência – da razão centrada no sujeito –, para chegar ao paradigma da comunicação – onde a razão é encarada como resultado de um processo discursivo. Para Habermas, o primeiro paradigma, o da filosofia da consciência (Descartes, Kant, Hegel) investiu o sujeito com uma capacidade de conhecer os objetos e dominá-los. Já no segundo paradigma, o sujeito descarta o ideal objetivista do

³⁶ Veja interessante artigo de KUHN sobre o tratamento moderno do termo *valor* na filosofia e na linguagem vulgar: KUHN, H. Os valores, um dado primordial. In: GADAMER, H.-G. e VOGLER, P. **Antropologia filosófica, segunda parte**. São Paulo : EPU/EDUSP, 1977, p. 253-75. [Nova antropologia, v. 7].

³⁷ PUTNAM, H. **Reason, truth and history**. Cambridge : Cambridge University Press, 1981.

³⁸ HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**. Rio de Janeiro : Zahar, 1982, p. 25.

localizada, de maneira genérica, num vetor teórico que se inicia em Hume, passando pelo positivismo de Comte e Mill, e pelo formalismo de Russel e Wittgenstein, para chegar ao auge em Carnap. Esta tendência recebe uma certa unidade no chamado Círculo de Viena, que reuniu pesquisadores de distintas áreas em torno do objetivo comum de buscar uma nova fundamentação para o conhecimento e realizar a investigação e a divulgação da concepção científica do mundo, para o que se apoiavam basicamente na filosofia empirista e positivista, mais especificamente no enunciado de que somente é possível conhecimento na medida em que se parte do imediatamente dado. A epistemologia do Círculo de Viena se caracteriza por buscar uma exigência de rigor metodológico para a investigação científica mediante a análise lógica da linguagem. O que hoje se chama de filosofia analítica possui as suas bases no empirismo lógico e no positivismo lógico ou no neopositivismo do anos 20 e 30.

Já a tendência histórica surge basicamente como reação à tendência analítica, sendo o princípio dos dados dos sentidos desta o principal a granjear as críticas daquela, por não levar em conta o fato de que os conhecimentos prévios e crenças do observador interferirem na observação. Segundo a tendência histórica, “toda a observação está carregada de teoria”³⁴. A total ausência do histórico na pesquisa com o fim de almejar o máximo de objetividade é um mito³⁵.

³⁴ BOMBASSARO, L. C. *Op. cit.*, p. 33.

³⁵ ADORNO, Th. W. e HORKHEIMER, M. *Op. cit.*, p. 27.

conhecimento como representação exata da realidade para passar a se orientar através da relação que ele mesmo constitui com os outros. É o que Habermas chama de “comunidade de comunicação”³⁹, dentro da qual o sujeito deve realizar intersubjetivamente seus atos de fala e onde encontra procedimentos argumentativos que legitimem suas pretensões de validade no que concerne à verdade das proposições e das normas de ação⁴⁰. Esquemáticamente o modelo habermasiano prevê: um mínimo de duas pessoas, um diálogo, sendo o fundo constituído por uma teoria da sociedade com duas esferas: o mundo da vida (*Lebenswelt*) e

³⁹ APEL chama esta tomada de posição do sujeito como participante individual de uma argumentação e ao mesmo tempo inserido em um contexto universal de “comunidade de comunicação ideal” (v. APEL, K.-O. *Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie. Loc. cit.*, p. 18, e HABERMAS, J. *Moralität und Sittlichkeit. Mimeo.*, p. 23.). – EAGLETON compara a comunidade discursiva habermasiana com o gosto estético e com a obra de arte, na medida em que a comunidade discursiva “virtualiza” as coações dos interesses práticos, suspendendo-os („da mesma forma como o faz a obra de arte“) por um momento privilegiado e neutralizando todos os motivos exceto a vontade para uma concordância racionalmente fundamentada (v. EAGLETON, T. *Von der Polis zur Postmoderne. In: Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie.* Stuttgart/Weimar: Metzler, 1994, p. 376-429, aqui p. 419).

⁴⁰ Para HABERMAS: “Nós compreendemos um ato de fala, se soubermos o que o torna aceitável”. Sendo que: “Aceitabilidade não é definida em um sentido objetivista a partir da perspectiva de um observador, mas a partir de posicionamentos performativos dos participantes da comunicação” (HABERMAS, J. *Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns. In: HABERMAS, J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns.* 1. ed. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1995, p. 571-606, aqui p. 604 – tradução nossa), ou seja: na medida em que se leva em conta o enfoque performativo é dada ênfase à complexidade dos processos de entendimento, somente podendo haver êxito no caso de cada falante observar racionalmente a passagem pelos posicionamentos objetivizantes, expressivos ou em conformidade com normas. É neste sentido que a pragmática formal habermasiana procura superar o cunho idealizante e incorporar a pragmática empírica.

os diversos sistemas⁴¹. Aquilo que serve de base comum para que o diálogo se realize entre as duas pessoas ele chama de racionalidade comunicativa⁴².

8. A ética do discurso

O esforço de Habermas – e também de Apel – de uma fundamentação da ética a partir da crítica da razão é um projeto que de certa forma dá continuidade ao programa da Escola de Frankfurt. Creio que é mais uma reação contra o caminho do irracionalismo como apregoado pela “Dialética do esclarecimento” de Adorno e Horkheimer, já que estes não depositam mais nenhuma confiança na possibilidade de fundamentar uma ética a partir da razão. Por outro lado, a crença generalizada da idéia de racionalidade como valorativamente neutral induz à noção de que ela não possa contribuir em nada para o problema da ética. A partir deste paradoxo podemos depreender que se trata de desafios

⁴¹ O mundo da vida é o pano de fundo da ação comunicativa, ele é definido como a tradição cultural dentro da qual estão os parceiros de interação, da qual eles se servem e a qual eles também renovam durante o processo (v. HABERMAS, J. *Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns. Loc. cit.*, p. 593-4), por assim dizer, o mundo da vida é o lugar de fundação do conhecimento teórico e do mundo conceitual. Ao lado do mundo da vida existe a esfera do sistema, que é composta por ações que subsistem independentemente do processo comunicativo. Esta esfera comporta a personalidade, a sociedade e a cultura e é operacionalizada pela ação que exige um conhecimento do tipo estratégico e funcional.

⁴² Em HABERMAS podemos encontrar dois grandes tipos de razão: a *razão do sistema* (a razão técnico-instrumental) e a *razão comunicativa* (o mundo vital, cultura). O desesenvolvimento da subjetividade humana é justamente resultado da realação dialética entre o mundo vital e o sistema. Para HABERMAS, a crise da sociedade contemporânea está justamente no “desengate” progressivo entre o mundo vital e o sistema (v. SIEBENEICHLER, F. B. *Op. cit.*, p. 138-9).

externos e internos para a epistemologia⁴³. Trata-se, por um lado, segundo Apel, de perceber que a “extensão das conseqüências do desenvolvimento da ciência na técnica, a extensão das atividades humanas, baseadas nesta força técnica de que dispomos, é tão gigantescamente grande, que surge daí o problema de uma ética da responsabilidade como nunca antes tinha se apresentado”⁴⁴ e, por outro, de perseguir o desenvolvimento do conceito de racionalidade, não para lançar mão do irracionalismo – tipicamente pós-moderno, diríamos – e “jogar a razão totalmente fora”, mas para questionar a tradição compreendida como cientificismo (*Szientismus*)⁴⁵ e reconstruir a razão para extrair dela a “dimensão enterrada”, ou seja: uma concepção de razão mais abrangente que tenha a capacidade, dentre outras, de fundamentar uma ética, mediante a “derrota do cientificismo”⁴⁶.

A ética do discurso procura dar uma contribuição sensível para solucionar a crise ética da sociedade contemporânea na medida em que se propõe a superar o ceticismo reinante em relação aos valores⁴⁷, esclarecer o

⁴³ Ou para o entrelaçamento entre a “filosofia transformada em crítica, pós-metafísica e pós-hegeliana, que gira em torno de uma teoria da racionalidade e a teoria social, que é a teoria crítica da sociedade moderna”. Esta a caracterização do ponto de vista habermasiano para a elaboração do seu “*monstrum*” teórico (v. SIEBENEICHLER, F. B. *Op. cit.*, p. 109).

⁴⁴ APEL, K.-O. Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie. *Loc. cit.*, p. 4 - trad. nossa.

⁴⁵ APEL chama de cientificismo (*Szientismus*) “a redução da razão à racionalidade técnico-científica, à racionalidade com relação a fins no sentido de Max Weber ou ainda à racionalidade estratégica” (*Idem, ibidem*, p. 5 - grifos do autor; trad. nossa).

⁴⁶ *Idem, ibidem*, p. 5. No mesmo artigo, APEL fala em “racionalidade ética” como a racionalidade consensual comunicativa da compreensão (p. 15).

⁴⁷ Segundo BOBBIO constata: “A grande batalha que se trava hoje ... tem por meta eliminar qualquer resíduo de relativismo ético, expressão que abrange

ponto de vista moral⁴⁸ e o núcleo universal de intuições morais humanas⁴⁹. Mas para chegar a estes aspectos é preciso proceder a uma breve análise e caracterização da ética do discurso prático. De maneira geral trata-se do projeto comum a Habermas e Apel de “reformular a teoria da moral kantiana no que diz respeito à questão da fundamentação de normas com meios teóricos comunicativos”⁵⁰. Parece apropriado o *tropos* de Siebeneichler para a ética do discurso prático: “um fruto híbrido resultante de um enxerto sobre Kant e Hegel”⁵¹. Pois Habermas se apóia na crítica de Hegel a Kant, no fato de não ser possível manter a distinção entre dois tipos de moral (a do dever e da justiça formal, e a da felicidade), já que todas as éticas gravitam concomitantemente em torno do bem comum, da solidariedade, da justiça e da felicidade. De qualquer forma, o peso maior vai para Kant, porque Habermas mantém um conceito cognitivista estreito da moral, para justamente ficar naquilo em que ela se refere a questões práticas e a conflitos no nível da ação, os quais serão passíveis de serem solucionados consensualmente através da argumentação. Ou seja: “é a moral que procura

todas as teorias que sustentam não haver valores absolutos, que podem ser objetivamente constatados e fundamentados, mas somente valores históricos” ... Esta batalha seria travada em nome do *jusnaturalismo* – das várias doutrinas que defendem uma “concepção objetivista” da ética (cf. BOBBIO, N. *Op. cit.*, p. 61).

⁴⁸ O ponto de vista moral (*moral point of view*) é o “ponto de vista, a partir do qual questões morais podem ser julgadas *de forma imparcial*” (HABERMAS, J. *Moralität und Sittlichkeit*, p. 16 - grifo do autor; trad. nossa).

⁴⁹ HABERMAS chama de morais “todas as intuições que nos informam a melhor maneira como nós devemos nos comportar para reagirmos, através de resguardo e consideração, contra a *extrema vulnerabilidade* de pessoas” (*Idem, ibidem*, p. 20 - grifo do autor; trad. nossa).

⁵⁰ HABERMAS, J. *Ibidem.*, p. 19 - trad. nossa.

⁵¹ SIEBENEICHLER, F. B. *Op. cit.*, p. 140.

explicar e justificar o ponto de vista moral, deixando sem resposta questões referentes à vida boa e feliz, a qual não pode ser promovida intencionalmente, ou seja, não é resultado de projetos racionais”⁵².

Habermas fundamenta a ética do discurso prático na medida em que submete o princípio de universalização kantiano a uma dupla transformação. Trata-se a) do fundamento “D” – onde o imperativo categórico é substituído pelo “procedimento da argumentação moral” – segundo o qual “apenas podem exigir validade aquelas normas que poderiam encontrar a concordância de todos os envolvidos como participantes de um discurso prático”; e b) do fundamento “U” – onde o imperativo categórico é rebaixado a um fundamento universalizante, o qual, nos discursos práticos, assume o papel de uma regra de argumentação – segundo o qual “em se tratando de normas válidas, é necessário que sejam aceitos desembacadamente por todos os resultados e conseqüências secundárias que resultam de uma execução geral para a satisfação dos interesses de cada um”⁵³. Em outras palavras, a norma é constituída por um interesse, por um ponto de vista generalizável.

Através desta transformação, a ética do discurso se afasta de Kant em três pontos: a) ela desiste da teoria dos dois reinos, na medida em que abre mão da distinção entre o *reino inteligível* (ao qual pertencem o dever e o livre arbítrio) e o *reino do fenomenal* (onde se encontram as inclinações, os motivos meramente subjetivos, as instituições do Estado e da sociedade)⁵⁴; b) a ética do

discurso vence a concepção monológica kantiana – que o indivíduo faz em *foro interno* o teste de suas máximas de ação, na medida em que “espera um entendimento em torno da capacidade de generalização de interesses apenas como resultado de um discurso público promovido intersubjetivamente”⁵⁵; e c) na medida em que deriva o fundamento „U“ de pressuposições argumentativas gerais, a ética do discurso procura solucionar o problema da fundamentação que Kant procura solucionar através da referência a um fato da razão, ou seja, através da experiência de ser coagido pelo dever ser⁵⁶.

Na medida em que Habermas aceita a crítica de Hegel a Kant, aceitando que todas as éticas giram em torno do bem comum, da sociedade, da justiça e da felicidade ele as coloca como representações básicas que são produtos das condições e expectativas de reciprocidade das ações comunicativas humanas, as quais têm o seu lugar na ação prática comum orientada para o entendimento através da linguagem. Daí se depreende que toda pressuposição não vai ter um alcance universal, sendo que o *status* normativo não vai ultrapassar o mundo vital de um grupo determinado. Para ultrapassar estas limitações e manter a pretensão de arrecadar conteúdos para uma ética universal, o discurso prático precisa da comunidade de comunicação ideal⁵⁷, dentro da qual o discurso prático, enquanto processo de

da própria *praxis comunicativa cotidiana*” (*Idem, ibidem*, p. 24 - grifos do autor; trad. nossa), ou seja: “o hiato emigra para o interior do mundo vital” (SIEBENEICHLER, F. B. *Op. cit.*, p. 141).

⁵⁵ HABERMAS, J. *Moralität und Sittlichkeit*, p. 24 - grifos do autor; trad. nossa.

⁵⁶ *Idem, ibidem*, p. 25 - grifos do autor; trad. nossa.

⁵⁷ “Como participante de uma argumentação, cada um está por sua conta e risco, permanecendo ainda assim inserido em um contexto universal” (*Idem, ibidem*, p. 23 - trad. nossa).

⁵² *Idem, ibidem*.

⁵³ HABERMAS, J. *Moralität und Sittlichkeit*, p. 18 - trad. nossa.

⁵⁴ “O hiato entre o inteligível e o empírico é abrandado em direção a uma tensão que se faz perceptível na força fática de suposições contrafáticas dentro

comunicação, consegue constranger todos os participantes a assumirem um papel ideal, ou seja: o discurso prático, por estar apoiado em pressupostos gerais da comunicação, consegue garantir a correção (*Fairness*) de todos os acordos que girem em torno de normas. É desta forma que Habermas procura superar o “estado primordial” de Rawls, bem como “a aceitação de papéis ideais” de Mead. O discurso prático transforma esta aceitação ideal de um papel numa realização pública que é praticada intersubjetivamente.

Para garantir o ponto de vista moral através do auxílio do processo formal de comunicação e expressar de forma adequada as intuições morais, Habermas faz o recurso à antropologia, na medida em que define estas como conjuntos de informações sobre a nossa conduta para protegermos a nossa extrema vulnerabilidade e define a identidade do indivíduo e a do coletivo como formando-se e mantendo-se igualmente originais (*gleichursprünglich*) em processos de formação comunicativos⁵⁸. É desta forma que Habermas constata uma extrema vulnerabilidade da identidade, anterior ainda à vulnerabilidade física. Uma teoria moral adequada à extrema vulnerabilidade do ser humano precisa abordar três princípios: o da justiça, da solidariedade e o do bem comum. E o discurso prático está em condições de assegurar a proteção dessa dupla vulnerabilidade do indivíduo, sem romper os laços sociais, mediante a movimentação de uma vontade racional para tal. Ou seja: “as questões éticas ou morais, práticas, podem ser resolvidas ‘com razão’, ou seja, através de um processo de argumentação, onde os argumentos coagem ‘de modo não coativo’. Porque as questões práticas, são ‘capazes de verdade’”⁵⁹

⁵⁸ *Idem, ibidem*, p. 20.

⁵⁹ SIEBENEICHLER, F. B. *Op. cit.*, p. 147

Para concluirmos, gostaríamos de chamar a atenção para dois pontos que nos saltam aos olhos a partir da abordagem da ética do discurso a partir da teoria do agir comunicativo. Primeiramente, do ponto de vista social, trata-se de conseguir princípios regulativos para a mediação da ética do discurso com a racionalidade estratégica e a racionalidade do sistema⁶⁰. Em outras palavras, a ética do discurso é mais um caminho do que um ponto de chegada, um caminho em direção à emancipação através da comunicação e da linguagem, em “direção à formação de transparência”, mesmo sabendo que transparência total não existe⁶¹. Em segundo lugar, a teoria do agir comunicativo pode fornecer uma contribuição à resolução de problemas filosóficos, na medida em que resgata a *praxis* e a reinveste com uma dignidade epistemológica através da pragmática formal que dá conta das condições gerais baixo às quais um ouvinte pode aceitar proposições⁶². Ou seja: a ação, a *praxis* da comunicação trivial, comum e ordinária — os atos normais de fala — são elevados a um nível de dignidade epistemológica capaz de resolver conflitos dentro de um ponto de vista interdisciplinar, não mais lançando-se mão somente da filosofia como “tribunal da razão”, nem tampouco da técnica como libertação. E isto talvez seja uma bandeira pela qual lutar em uma época que viu os discursos científicos, históricos *et al.* reduzidos a meras “metaficcões”.

⁶⁰ Nisto APEL e HABERMAS estão de acordo, cf. APEL, K.-O. *Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie. Loc. cit.*, p. 17 e HABERMAS, J. *Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns. Loc. cit.*, p. 602.

⁶¹ APEL, K.-O. *Ibidem*, p. 18.

⁶² HABERMAS, J. *Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns. Loc. cit.*, p. 604.

Referências Bibliográficas

- ADEODATO, J. M. **Filosofia do direito**. São Paulo : Saraiva, 1996.
- ADORNO, Th. W. e HORKHEIMER, M. **O conceito de iluminismo**. Rio de Janeiro : Nova Cultural, 1996.
- APEL, K.-O. Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen. In: **Concordia**, n. 11, p. 2-23, 1987. (O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade).
- APEL, K.-O. O a priori corporal do conhecimento. In: GADAMER, H.-G. e VOGLER, P. **Antropologia filosófica, segunda parte**. São Paulo : EPU/EDUSP, 1977, p. 194-212 [Nova antropologia, v. 7].
- APEL, K.-O. Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie (Interview). In: **Concordia**, n. 10, p. 2-25, 1986. (Reconstrução da razão através da transformação da filosofia transcendental).
- ARAÚJO SANTOS, F. **A emergência da modernidade**. Petrópolis : Vozes, 1990.
- BARTH, H. **Wahrheit und Ideologie**. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1974. (Verdade e ideologia).
- BOBBIO, N. **Locke e o direito natural**. Brasília : Ed. da UnB, 1997.
- BOMBASSARO, L. C. **As fronteiras da epistemologia**. 3. ed. Petrópolis : Vozes, 1997.
- DURANT, W. **A história da filosofia**. Rio de Janeiro: Nova cultural, 1996.

- EAGLETON, T. Von der Polis zur Postmoderne. In: **Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie**. Stuttgart/Weimar : Metzler, 1994, p.376-429. (Da polis à pós-modernidade. In: Estética. A história de sua ideologia).
- HABERMAS, J. Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns. In: HABERMAS, J. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**. 1. ed. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1995, p.571-606. (Comentários ao conceito do agir comunicativo. In: Estudos preparatórios e comentários à teoria do agir comunicativo).
- HABERMAS, J. Moralität und Sittlichkeit. Mimeo., p. 16-37. (Moralidade e eticidade).
- HEGEL. Introdução à história da filosofia. In: **Hegel**. Rio de Janeiro : Nova Cultural, 1996. [Col. Os pensadores].
- KUHN, H. Os valores, um dado primordial. In: GADAMER, H.-G. e VOGLER, P. **Antropologia filosófica, segunda parte**. São Paulo : EPU/EDUSP, 1977, p. 253-75. [Nova antropologia, v. 7].
- REIS DE ANDRADE, J. A. Vida e obra de Bacon. In: **Bacon**. São Paulo : Nova Cultural, 1996. [Col. Os pensadores].
- ROUANET, S. P. **A razão cativa**. São Paulo : Brasiliense, 1985.
- SALDANHA, N. **Ordem e hermenêutica**. Rio de Janeiro : Renovar, 1992.
- SIEBENEICHLER, F. B. **Jürgen Habermas. Razão comunicativa e emancipação**. 3. ed. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1994.