

**ÉTICA DO DISCURSO: UM DIÁLOGO
DE HABERMAS COM A ÉTICA
KANTIANA**

ONEIDE PERIUS

ÉTICA DO DISCURSO: UM DIÁLOGO DE HABERMAS COM A ÉTICA KANTIANA

Oneide Perius¹

RESUMO

A Ética do Discurso surge como uma reformulação do Imperativo Categórico de Kant. Tal como para Kant, também para Habermas as normas morais devem ser passíveis de universalização. No entanto, essa universalização não é mais resultado da reflexão monológica do sujeito, mas resultado do Discurso. As normas morais só terão validade na medida em que houver assentimento dos participantes do Discurso prático.

Palavras-chave: Ética do Discurso. Imperativo Categórico. Kant. Habermas.

ABSTRACT

The Ethics of Discourse emerges as reformulation of Kant's Categorical Imperative. As for Kant, also for Habermas, the moral norms should be subject to universalization. However, this universalization, isn't a result of a monological reflection from subject, but the result of Discourse. The moral norms have validity only insofar as there is consent of the participants in practical discourse.

Keywords: Discourse Ethics. Categorical Imperative. Kant. Habermas.

¹ Doutor em Ética e Filosofia Política pela PUCRS. Professor Adjunto do colegiado de Filosofia da UFT. E-mail: oneidepe@yahoo.com.br

1 INTRODUÇÃO

O projeto da *Ética do Discurso* de Habermas é construído numa confrontação direta com o Imperativo Categórico, essência da ética kantiana. Será intenção, neste breve artigo, examinar a dívida de Habermas para com a ética kantiana e a sua reformulação, em vista especialmente da superação do puro formalismo do Imperativo Categórico. Não se atentará, nesta pesquisa, para as várias formulações que Kant apresenta do Imperativo Categórico. A partir da fórmula popularmente conhecida, será apresentada a reformulação habermasiana. O texto "Notas Programáticas para a Fundamentação da Ética do Discurso", publicado em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (HABERMAS, J. 1989b), constituem o texto mais sugestivo para operar essa análise. Isso não impede, no entanto, recorrer a outros textos de Habermas oportunamente.

2 O IMPERATIVO CATEGÓRICO E A ÉTICA DO DISCURSO

Eis o Imperativo Categórico de Kant: "Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal" (KANT, 1989c, p.42).

Habermas percebe, especialmente na estrutura deste Imperativo, dois elementos centrais que o fazem continuar numa perspectiva kantiana, apesar das necessárias reformulações.

Primeiro, Kant propõe que normas particulares devam ser passíveis de universalização. O particular que não pode se tornar universal não é válido. Segundo, essa universalização é resultado da reflexão, do “diálogo monológico” do sujeito consigo mesmo. Na estrutura deste Imperativo percebe-se uma oposição que levará Kant a algumas abstrações. Se, por um lado, exige-se a universalidade das normas de ação, por outro, essa universalidade é baseada na reflexão interior de um sujeito monológico. Essa oposição tem uma consequência imediata: para Kant a autonomia da vontade exige a exclusão de todo interesse particular ou inclinação. Toda máxima que vier determinada por fatores contingentes é inadequada em termos de universalidade. Uma máxima universal, válida para todos os seres racionais, tem de ser independente das minhas inclinações particulares. (MCCARTHY, T. 1995, p.378). Portanto, configura-se, nitidamente, um dualismo entre “vontade racional” e “desejos, inclinações”, entre necessidade e interesses particulares. Este é o preço que Kant tem de pagar por permanecer preso ao paradigma da filosofia da consciência.

Essa forma de ver o problema modifica-se visivelmente com o novo paradigma no qual se insere Habermas: a intersubjetividade linguística. “Nesta construção, os desejos, as necessidades, os interesses individuais não necessitam – e tampouco podem – ser excluídos, pois se trata, precisamente, de chegar a um acordo sobre eles.” (MCCARTHY, T. 1995, p.379). A autonomia, que para Habermas é formada no confronto intersubjetivo dos interesses, não exclui, como visto, os desejos

e inclinações. Antes, possibilita sua formação racional por meio de uma comunicação sem deformações.

Não é, portanto, eliminada a universalidade na proposta ética habermasiana. Entretanto, a grande novidade é a passagem do subjetivo para o intersubjetivo, do monológico para o dialógico. Nesse sentido, Habermas elabora dois princípios que, como dito, apesar de sustentarem o universalismo, o cognitivismo e até certo ponto o formalismo da ética kantiana, trazem a intersubjetividade, e com ela a linguagem, para o interior do campo ético. Em suma, a racionalidade comunicativa, através do Discurso, constitui-se como uma “pedagogia” para a formação racional da vontade.

No Discurso teórico, como visto, a indução possibilita a passagem de opiniões particulares para verdades consensualmente universais. Entendam-se essas “verdades consensualmente universais” no sentido falibilista. No Discurso prático, porém, esta função é do princípio moral, ou, princípio de universalização. Veja-se sua elaboração:

que as conseqüências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ela ser universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem). (HABERMAS, J. 1989b, p.86).

Este princípio, Habermas o diz claramente, é uma regra de argumentação. O universal aqui aparece enquanto “aceitação

por parte de todos concernidos". O universal é o próprio Discurso. Isto torna até mesmo este universal "mais fraco" nas palavras de Habermas. O primeiro grande pressuposto, ao se observar este princípio de universalização, é a função ética da argumentação. O teor normativo da linguagem, resultante do fato de ela ser originalmente voltada ao entendimento, permite a Habermas fazer tal pressuposição. No entanto, é preciso ir além do princípio de universalização ("U"), pois este ainda não permite entrever em sua integridade a ideia de uma Ética do Discurso. Habermas confessa:

Introduzi "U" como uma regra de argumentação que possibilita o acordo em discursos práticos sempre que as matérias possam ser regradas no interesse igual de todos os concernidos. É com a fundamentação deste princípio – ponte que poderemos dar o passo para a ética do discurso. (HABERMAS, J. 1989b, p. 86, 87).

Portanto, resta mais um passo a ser dado: elaborar o princípio ético-discursivo. Isso só será possível se "U" for fundamentado. O modo de fundamentação habermasiana é peculiar, será visto adiante. Entretanto, segundo Habermas, essas duas tarefas, elaborar o princípio ético discursivo e fundamentar o princípio "U", são resolvidas na elaboração do princípio do discurso ("D"). Veja-se sua formulação: "só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático." (HABERMAS, J. 1989b, p. 116).

Este princípio, se analisado em sua constituição, revela-nos a necessidade de expor os interesses particulares à problematização discursiva. Nesse sentido, Habermas não mais aceita o monologismo kantiano. A necessidade de universalização de normas morais está expressa em "U". O princípio "D", por sua vez, mostra-nos o "como", ou então, o método dessa universalização.

A reformulação do Imperativo Categórico Kantiano torna-se, agora, nítida. A reflexão de Thomas McCarthy é bastante esclarecedora:

Ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima para todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada (indivíduo) pode querer sem contradição como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal. (MCCARTHY, T. apud HABERMAS, J. 1989b, p.88).

Percebe-se, a partir de agora, a diferença fundamental entre ambas as éticas. Kant está envolvido pela "revolução copernicana no conhecimento". Por isso, a categoria da subjetividade é amplamente explorada. Habermas, por sua vez, opera com outras categorias. Com as descobertas da dimensão pragmática na filosofia da linguagem, torna-se necessário transpor esse modo de argumentação kantiano, das categorias da subjetividade para as categorias da intersubjetividade. Justifica-

se, por isso, o deslocamento do “indivíduo” para o “todos”.

O cognitivismo da ética kantiana, como visto, repete-se na Ética do Discurso. O que muda é o conceito de racionalidade. Se em Kant a racionalidade está num contexto subjetivista, na Ética do Discurso a racionalidade está nas relações intersubjetivas, portanto, se manifesta na linguagem. O universalismo também aparece em ambas. Entretanto, o universal habermasiano parece descer de posição, referindo-se aos potenciais participantes e possíveis afetados de um Discurso. O formalismo também se repete em ambas. No entanto, este ponto é mais complexo. Tem-se, por isso, de analisá-lo mais detalhadamente. O que temos que analisar é se a Ética do Discurso é um puro formalismo, ou se admite e até necessita de conteúdos particulares contingentes.

Parece-nos tranquilo, neste ponto, termos que advogar em defesa de Habermas. Só se inicia um Discurso expondo o conjunto dos interesses particulares e contingentes. A partir daí tem de se argumentar, a favor ou contra, os interesses particulares em questão. Ainda assim, kantianamente falando, o Discurso permanece sendo uma forma que é aplicada a um conteúdo (interesses em questão). No entanto, o argumento decisivo a favor de Habermas e contra um suposto “puro formalismo” da Ética do Discurso é outro.

Habermas desenvolve toda uma argumentação para mostrar que a linguagem, em sua originalidade, é comunicativa, isto é, a sua constituição torna-a voltada ao entendimento. Toda coerção, no âmbito da linguagem, só é possível se não for manifesta na linguagem, caso contrário se encerra o diálogo.

Alguém só participa de um Discurso se estiver convencido de que os outros participantes estejam sendo verdadeiros, agindo com correção (respeitando normas sociais) e sendo sinceros. Portanto, na essência da linguagem encontra-se um teor normativo. O Discurso é uma aposta radical na necessidade de interações linguisticamente mediadas. Logo, há de se concluir que a forma do discurso já é, ela mesma, um conteúdo ético. Se a linguagem é originalmente voltada ao entendimento, e este é o principal critério ético, então a aposta no Discurso é uma aposta na ética.²

O Discurso prático exige, constantemente, a legitimidade das normas. O “exame de validade das normas propostas”, ao qual Habermas se refere, garante a possibilidade de os sujeitos porem em questão, sempre de novo, as pretensões de validez. O Mundo da Vida, enquanto conjunto de interações compartilhadas, é o

² Em torno desse debate, não resistimos a tentação de reproduzir aqui um dos parágrafos mais elucidativos que Habermas elaborou: “O princípio da ética do Discurso refere-se a um procedimento, a saber, o resgate discursivo das pretensões de validez normativas; nessa medida, a ética do Discurso pode ser corretamente caracterizada como formal. Ela indica orientações contitudísticas, mas um processo: o Discurso prático. Todavia, este não é um processo para a geração de normas justificadas, mas, sim, para o exame da validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente. Os Discursos práticos têm que fazer com que seus conteúdos lhes sejam dados. Sem o horizonte do mundo da vida de um determinado grupo social e sem conflitos de ação numa determinada situação, na qual os participantes considerassem como sua tarefa a regulação consensual de uma regra consensual de uma matéria social controversa, não teria sentido querer empreender um Discurso prático. A situação inicial concreta de um acordo normativo perturbado, ao qual os discursos práticos se referem em cada caso como um antecedente, determina os objetos e problemas que ‘estão na vez’ de serem debatidos. Formal, por conseguinte, esse procedimento não o é no sentido da abstração de conteúdos. Em sua abertura, o discurso precisa justamente que os conteúdos contingentes ‘dêem entrada’ nele. Todavia, esses conteúdos serão processados no discurso de tal sorte que os pontos de vista axiológicos particulares acabem por ser deixados de lado, na medida em que não são passíveis de consenso; não será esta seletividade que torna o processo imprestável para a solução de questões práticas?”. (HABERMAS, J. 1989b, p.126.)

lugar onde as normas têm de se legitimar. Nesse sentido, a tarefa de elaborar um critério que torne necessário aos atores, enquanto partícipes de um mundo da vida, submeterem seus interesses particulares a um exame discursivo, ou seja, confrontarem seus interesses com os interesses dos outros, não é, de modo algum, uma tarefa que resulte num puro formalismo.

3 SOBRE A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DO DISCURSO

Para entender melhor a normatividade do Discurso somos levados a analisar, primeiramente, a estrutura do Discurso argumentativo. Esta estrutura, segundo Habermas, se aproxima da “situação ideal de fala”.

A condição para que o consenso seja aceito como critério ético (no caso do Discurso prático), ou como critério de verdade (no caso do Discurso teórico) deve estar dada na forma como é conduzido o processo de argumentação. Este processo de argumentação não pode conter nenhuma forma de repressão ou desigualdade. Deve ser uma comunicação próxima das condições ideais.

No entanto, se é uma situação ideal, as nossas interações lingüísticas cotidianas podem se aproximar de tal estrutura?

“A situação ideal de fala não é nem um fenômeno empírico nem uma simples construção, mas sim a suposição inevitável que fazemos nos discursos.” (HABERMAS, 1989a, p.155) Desse modo, Habermas tende a definir esta situação

ideal de fala como “uma ficção que opera ativamente no processo de comunicação” (Idem, p.155). Nisso consiste a função crítica da situação ideal de fala. Trata-se de, após uma genealogia da linguagem, conceber esta mesma linguagem em sua originalidade. Desse modo, não é um simples “construto”, pois os sujeitos, ao entrarem num Discurso argumentativo, pressupõem, necessariamente, que as condições reais estejam pelo menos próximas das condições ideais. Ninguém se dispõe a ingressar num Discurso e a aceitar a sua validade, sabendo que, por exemplo, ali reine a desigualdade e a coerção. No entanto, se não é um mero construto teórico também não é um fenômeno empírico. É com base na situação ideal de fala que se pode pôr em questão todo consenso faticamente alcançado. Percebe-se aqui, ao que nos parece, um retorno àquela preocupação que fora central na primeira fase de seu pensamento e que Habermas nunca abandonou: a Teoria Crítica. A linguagem, em sua originalidade, nos proporciona critérios para nos referirmos criticamente à sua utilização nas interações do cotidiano. Portanto, ela é naturalmente autorreflexiva. Mais uma vez entreve-se, neste ponto, a normatividade da linguagem “em si mesma”.

Como visto, a partir disso, trata-se de um conceito complexo. Sabe-se, e Habermas admite isso, que faticamente nenhum Discurso pode ser considerado ideal. No entanto, mesmo assim, trata-se de uma espécie de condição de possibilidade, pois, sem se admitirem determinados pressupostos, jamais se iniciaria um Discurso. O sujeito pressupõe que este esteja, pelo menos, próximo das condições ideais.

Torna-se necessário, neste ponto, uma consideração em torno das pretensões de validade. Habermas parte da tese de que:

Todo agente que atua comunicativamente tem que estabelecer, na execução de qualquer ato de fala, pretensões universais de validade e supor que tais pretensões possam realizar-se. Na execução deste ato ou depois de sua execução, podemos tornar-nos conscientes de que **involuntariamente fizemos determinadas pressuposições**, que Apel chama de 'condições normativas da possibilidade de entendimento.' (HABERMAS, J. 1989a, p. 300).

A linguagem exige certas pressuposições de nossa parte. Se, por um lado, temos de pressupor como realizadas determinadas condições que aproximam o Discurso fático do Discurso ideal, por outro lado, servimo-nos da situação ideal de fala como um conceito que nos permite problematizar o consenso faticamente alcançado. Habermas conjuga, desse modo, a normatividade da linguagem enquanto critério ético, e o princípio do falibilismo.

Mas o Discurso, além da normatividade que lhe é garantida pela situação ideal de fala, isto é, pela originalidade da linguagem, parte de uma espécie de lógica mínima que reverte numa ética mínima. Todo o esforço de Habermas para tornar explícitos os pressupostos inevitáveis do Discurso, pretende, de algum modo, fundamentar o princípio moral, ou então, princípio de universalização. É preciso que Habermas demonstre a validade dos meios, isto é, dos pressupostos do Discurso, que garantirão a universalidade dos acordos morais.

Quanto ao conceito de fundamentação há toda uma

controvérsia entre Habermas e Apel, que se inicia pelo próprio conceito de filosofia. Não é objetivo, nesse momento, reconstruir essa controvérsia. Far-se-á apenas uma rápida análise, necessária para se compreender o modo peculiar com que Habermas concebe a fundamentação do princípio moral.

O trilema de Münchhausen³ é concebido como o mais refinado ataque do cético ao cognitivismo no campo da ética. Este trilema parte da tese de que é inconcebível o modo de fundamentação que escolha “entre três alternativas igualmente inaceitáveis, a saber, ou admitir um regresso infinito, ou romper arbitrariamente a cadeia da derivação ou, finalmente, proceder em círculos” (HABERMAS, J. 1989b, p. 101).

Habermas acredita estar imune ao ataque do trilema pois este atingiria, em sua opinião, apenas um conceito semântico de fundamentação. Apesar disso, utiliza-se da argumentação de Apel que constrói uma espécie de metacrítica ao falibilismo. O falibilismo, em sua versão mais radical, parte da tese de que absolutamente nada pode ser tomado como evidente. Contra isso, Apel argumenta que o próprio falibilismo já faz pressuposições. Isto é, mesmo os falibilistas mais extremos partem de “evidências”. A ideia de haver uma verdade diferente de uma falsidade; a ideia de os argumentos pretenderem ser verdadeiros, são pelo menos duas pressuposições que o falibilismo faz

3 O “trilema de Münchhausen” é elaborado por H. Albert no “Tratado da Razão Crítica”. Com ele Albert pretende demonstrar a impossibilidade de uma fundamentação última, pois, segundo ele, tais fundamentações incorrem em uma de três hipóteses igualmente inaceitáveis: regresso ao infinito; círculo vicioso; ou interrupção dogmática da cadeia de derivações. Acerca do debate entre a ética do Discurso de Habermas e o trilema de Münchhausen ver: HABERMAS, J. 1989b, p.101ss.

inevitavelmente. Analisando essas pressuposições, Apel chegou à conclusão de que o próprio princípio do Discurso é um pressuposto do falibilismo. O Discurso consiste, justamente, no fato de as proposições terem pretensões de validade criticáveis e poderem se aproximar da verdade, distanciando-se da falsidade. Os falibilistas, sem o saber, têm como pressuposto o Discurso. E o falibilista não pode negar isto. No momento em que se põe a argumentar contra esta tese, ele já estará aceitando como válidas as regras do Discurso, aquela lógica mínima que todo sujeito que argumenta tem de pressupor. Nisso consiste a autocontradição performativa.

Portanto, para Apel, torna-se possível, desse modo, estabelecer uma fundamentação última do próprio princípio falibilista. Este não é, por sua vez, um conceito semântico de fundamentação, mas sim reflexivo. Em Apel esta fundamentação está no campo da filosofia transcendental. O Discurso se estabelece como condição de possibilidade de qualquer argumentação racionalmente motivada. Habermas, por sua vez, não pretende se colocar no campo da filosofia transcendental. Na filosofia criticista em geral, a ideia de fundamentação é substituída pela ideia de exame crítico. Habermas adverte: “modificarei o argumento de Apel de tal modo que eu possa abandonar sem prejuízos a pretensão a uma fundamentação última.” (HABERMAS, J. 1989b, p. 99).

Para Habermas trata-se de nos conscientizarmos de que a argumentação é um princípio incontornável. Conscientizar-nos disso significa, ao mesmo tempo, abandonar o pesado esforço

de uma fundamentação dedutiva dos últimos princípios e voltar-se para a explicação das pressuposições incontornáveis, isto é, universais e necessárias nos processos de argumentação. Assim como o filósofo do conhecimento conscientiza-se da autorreferencialidade de seu ato de conhecer, o filósofo da moral dá-se conta da autorreferencialidade de sua argumentação.

O que Habermas faz é “enfraquecer” o argumento transcendental de Apel. Na filosofia habermasiana, em lugar de um conceito forte de transcendental, aparece um conceito mais “tênué” de reconstrução racional das regras pressupostas no discurso. Portanto, não há necessidade de fundamentos últimos. O que Habermas elabora, apoiado em Robert Alexy, são regras da argumentação, elas mesmas submetidas ao falibilismo de um exame crítico permanente.

Imediatamente, antes mesmo de apresentar e analisar as regras, surge-nos uma questão capital: não terá Habermas, aceitando em grande parte o falibilismo sem limites, comprometido o todo de sua argumentação moral? As regras, propriamente, estão elaboradas a partir de três pontos de vista. No ponto de vista lógico-semântico as regras não possuem ainda nenhum conteúdo ético. São elas:

- (1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se.
- (1.2) Todo falante que aplicar um predicado F a um objeto a tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a a sob todos os aspectos relevantes.
- (1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes. (HABERMAS, 1989b, p.110).

Vê-se que neste plano as regras têm por objetivo estabelecer um mínimo de coerência. Ou seja, a linguagem tem de ser clara e comum aos sujeitos envolvidos. A partir do ponto de vista que Habermas denomina procedural (em relação ao procedimento), são destacadas duas regras:

- (2.1) A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita.
- (2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso. (Idem, p.111)

Já aqui se pode verificar, de certo modo, um conteúdo ético. Além do princípio de coerência meramente lógica exige-se uma aposta radical no processo de argumentação. Não é coerente impossibilitar o Discurso. Apostar pelo Discurso, como visto, é apostar pela ética.

Finalmente, no terceiro plano, o processual (a dinâmica interna do Discurso), definem-se as regras, propriamente do Discurso:

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

direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2). (Idem, p.112)

São justamente estas regras que estão pressupostas no Discurso. Analisemos o significado de cada uma delas. Em (3.1) postula-se o direito de todo o sujeito capaz de argumentar participar de Discursos. Ou seja, potencialmente todos estão incluídos no âmbito do Discurso. Isso quer significar que o Discurso é um processo aberto e ilimitado, portanto, sempre sujeito a novas problematizações. Em (3.2) Habermas quer garantir a igualdade no interior do processo discursivo. Todos devem ser ouvidos e respeitados ao expor seus argumentos.

Finalmente, em (3.3), Habermas pretende imunizar o Discurso contra qualquer coerção externa. No interior do Discurso todos são iguais e, por isso, o único critério pode ser a força do melhor argumento. Nesta última regra exigem-se condições adequadas de comunicação. No Discurso a linguagem volta a ter seu significado original. Ela não pode ser utilizada para dominar ou manipular.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ideal de uma humanidade emancipada, nascido com o Iluminismo, é, para Habermas, um projeto inacabado no qual ainda cabe apostar. O Discurso, proposto por Habermas leva à emancipação? É com essa preocupação que Habermas trabalha o conceito de Discurso.

O Discurso não pode estar vinculado a nenhuma

instituição de poder. Ao que parece, Habermas quer, no Discurso, captar a “essência” da racionalidade, tal como é manifestada na linguagem em sua originalidade. É nesse sentido que o Discurso torna-se a opção por uma forma de vida emancipada. Para Habermas, o Discurso parece cumprir esses dois papéis: o de ser um caminho para a emancipação e o de ser, enquanto processo e caminho, uma forma de vida emancipada. Optar pelo discurso é optar por uma vida racional, ética e emancipada.

No processo de emancipação, que é simultaneamente um processo de formação racional da vontade dos indivíduos e da autonomia, a filosofia assume uma tarefa extremamente importante. Uma vez tornada perceptível a estrutura emancipatória da linguagem humana, não poderia ser outro o médium central para a emancipação.

A tarefa da filosofia neste contexto passa a ser dupla: desobstruir o caminho para a emancipação, identificando o opressor, descobrindo aquilo que reprime e distorce o diálogo e a comunicação, através de uma crítica da ideologia positivista, tecnocrática e funcionalista, ou ideologia da consciência fragmentada. E reconstruir simultaneamente o que foi reprimido na história do sujeito e da sociedade: o interesse fundamental em emancipação e maioridade, que constitui o coroamento de dois outros interesses básicos: interesse em agir instrumental e em emancipação (SIEBENEICHLER, F., 1989d, p. 50, 51).

Habermas não pode mais apoiar a ideia de emancipação no procedimento da ciência e da técnica. Se é pela linguagem, como fora visto, que se nos coloca a estrutura de uma sociedade

emancipada, então até mesmo a ciência e a técnica, os contextos de agir instrumental devem estar mediados pela linguagem humana. A filosofia, portanto, além de uma crítica às ideologias positivistas de um cientificismo ingênuo, é uma crítica à racionalidade funcionalista que pretende substituir as interações linguísticas do “mundo da vida” pelas relações impessoais de um sistema coordenado pela burocracia.

Com este papel, a filosofia torna possível um progresso da humanidade no campo moral. Não no sentido de fundamentar normas morais mais corretas do que outras, mas no sentido de eliminar os contextos de dominação que impõem limites à comunicação humana. A comunicação entre sujeitos livres e autônomos estabelece, por si só, a pretensão de uma vida altamente emancipada. Todo o empreendimento de Habermas de colocar-se na esteira da *Aufklärung* (Iluminismo), de apostar na razão, depende de algo muito simples: se a razão não é mais algo unânime e legítima por si só, e Habermas admite isso, e mesmo assim quiser continuar se referindo a ela como a “pedra fundamental” de sua filosofia, terá de resgatar a normatividade da razão. É por esse fato que Habermas vê a essência da racionalidade na linguagem. Resgatar uma racionalidade ética é resgatar a racionalidade de nossas interações. A emancipação não é, pois, uma proposta arbitrária. Habermas percebe a força emancipatória que adquirem nossas interações linguisticamente mediadas. Nas palavras de Rouanet as análises de Habermas “sugerem a existência de um Iluminismo espontâneo, em estado prático, incrustado nas estruturas de comunicação cotidiana”.

(ROUANET, S.P. 1987c, p. 34).

A lógica interna do discurso parece perfeita. No entanto, e esse é o grande problema que apesar dos esforços de Habermas subsiste, como garantir o espaço para o discurso? As restrições impostas pela sociedade a tal forma de vida altamente emancipada parecem distanciar a ideia do Discurso de seu verdadeiro objetivo. É nesse ponto que, ao que parece, se situa o papel da filosofia.

Se nos recordarmos das preocupações que moveram Habermas a escrever seus primeiros textos filosóficos, poderemos, talvez, encontrar a chave de leitura para identificar o papel da filosofia em seu pensamento. Ampliar o conceito de razão foi, e ainda é, a grande preocupação de Habermas. Ante uma realidade social em que o agir instrumental e estratégico das ciências é considerado o único agir racional, portanto, autossuficiente, é preciso advogar o caráter racional das interações entre os indivíduos. Não só o que é calculável em termos de meios para alcançar fins é racional. Interações não calculistas ou estratégicas, mas com a finalidade do entendimento, são também passíveis de racionalização. Uma vez concebido mais amplamente o conceito de razão nos permite tomar os interesses como ponto de partida da ética. E, nesse sentido, a filosofia não assume uma postura privilegiada, como quem tem acesso privilegiado à verdade. A filosofia substitui o seu papel de “tribunal da razão” (Kant) ou de “indicador de lugar” pelo de “guardador de lugar” da racionalidade comunicativa. A estrutura original da linguagem nos dá a ideia de uma humanidade emancipada. A filosofia, ao

que parece, adquire para Habermas, enquanto instância crítica, o papel de desafiar os indivíduos a serem racionais. Portanto, a filosofia não é mais, de modo algum, a “rainha das ciências”, mas sim um sujeito como tantos outros que entra no debate contemporâneo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GEUSS, Raymond. **Teoria Crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt.** (Trad: Bento Itamar Borges) Campinas : Papyrus, 1988.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la Acción Comunicativa.** Tomo I (Racionalidad de la acción y racionalización social). Tomo II (Crítica de la razón funcionalista) Madrid: Taurus, 1987a.

_____. **Teoria de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos.** (Trad: Manuel Jiménez Redondo) Madrid: Catedra, 1989a.

_____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo.** (Trad: Guido A. de Almeida) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989b.

_____. **Comentários à Ética do Discurso.** (Trad: Gilda Lopes Encarnação) Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. **Conhecimento e Interesse.** (Trad: José N. Heck) Rio de Janeiro: Guanabara, 1987b.

_____. **O Discurso Filosófico da Modernidade.** (Trad: Ana Maria Bernardo, et.al..) Lisboa: Dom Quixote, 1990.

INGRAM, David. **Habermas e a Dialética da Razão.** (Trad: Sérgio Bath) Brasília: Edunb, 1993.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática.** Lisboa: Edições 70, 1989c.

MCCARTHY, Thomas. **La Teoría Crítica de Jürgen Habermas.** (Trad: Manuel Jiménez Redondo) Madrid : Tecnos, 1995.

OLIVEIRA, Manfredo A.de. Jürgen Habermas: Pragmática Universal. In: **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea.** São Paulo: Loyola, 1996.

PIZZI, Jovino. **Ética do Discurso: A Racionalidade ético-comunicativa.** Porto Alegre: Edipucrs 1994.

ROUANET, Sergio Paulo. **As Razões do Iluminismo.** São Paulo: Companhia. das Letras, 1987c.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: Razão Comunicativa e Emancipação.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989d.

SOUSA FILHO, Danilo Marcondes de. **Filosofia, Linguagem e Comunicação.** São Paulo: Cortez, 1983.