

## Razão destrancendentalizada

Josué Cândido da Silva

O presente artigo é uma referência ao livro que J. Habermas dedicara a seu amigo Thomas Mccarthy intitulado *Agir comunicativo e razão destrancendentalizada*. Nessa obra, Habermas move-se na dialética entre recuperar os problemas colocados pela filosofia transcendental de Kant e, ao mesmo tempo, dar-lhes uma solução pragmático-formal que seja capaz de escapar das aporias da filosofia do sujeito que abriram caminho para a crise da razão. Crise esta que surge com a própria filosofia moderna ao buscar no próprio sujeito as condições de validade de todo conhecimento possível. Em Kant, por exemplo, o problema da validade do conhecimento é resolvido através da constituição do sujeito transcendental, que é a fonte de todo nosso conhecimento *a priori*, que fornece necessidade e universalidade aos nossos conhecimentos empíricos.

Mas ao transferir para o sujeito as condições *a priori* da própria constituição do mundo objetivo, Kant realiza igualmente a cisão entre o sujeito e a realidade, que permanece como coisa-em-si incognoscível. O mundo objetivo torna-se uma mera projeção das representações do sujeito cognoscente. Como apontam Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, a natureza é anulada em sua alteridade pelo eu-identidade da razão que só reconhece as projeções objetivantes de si mesmo como totalidade autoritária, ilusória e mítica.

Na tentativa de superar a cisão entre o real e o racional, Hegel concebe a dialética do espírito absoluto que se realiza na história como um processo que busca reconciliar o espírito subjetivo e objetivo, mas que acaba por forjar uma síntese forçada da razão que se identifica com a figura do Estado. Os jovens hegelianos, por seu turno, tentaram destrancendentalizar a razão reclamando o peso da existência:

Feuerbach insiste na *existência sensível* da natureza interior e exterior: sentimento e paixão testemunham a presença do próprio corpo e a resistência do mundo material. Kierkegaard persiste na *existência histórica* do indivíduo: a autenticidade de seu ser-á se afirma na concreção e no caráter insubstituível de uma decisão absolutamente interior, irrevogável, de infinito interesse. Marx insiste, enfim, no *ser material* dos fundamentos econômicos da vida em comum: a atividade produtiva e a cooperação dos indivíduos socializados formam o *medium* do processo de autoconstituição histórica da espécie. Feuerbach, Kierkegaard e Marx protestam, portanto, contra as falsas mediações efetuadas meramente no pensamento, entre natureza subjetiva e objetiva e saber absoluto (HABERMAS, 2002b, p. 77, grifos do autor).

Ao contrário dos jovens hegelianos que ainda buscam dar uma resposta aos problemas que se instauram com a filosofia moderna, a subjetividade e a consciência de si:

[...] podem obter-se critérios próprios ao mundo moderno e que, ao mesmo tempo, sirvam para se orientar nele; mas isso significa também que possam ser aptos para a crítica de uma modernidade em conflito consigo mesma (HABERMAS, 2002b, p. 30).

Nietzsche vai abandonar completamente o projeto de uma autocertificação da modernidade, mergulhando no mito originário como outro da razão. Nietzsche é o filósofo que marca a virada pós-moderna que fará a crítica da razão em nome de um “outro da razão”, seja ele o feminino, o não-poder, a desconstrução, que sempre se insinua sem jamais revelar-se totalmente, uma forma de fugir à astúcia da razão. Contudo, de Nietzsche a Foucault, de Heidegger a Derrida, permanece, juntamente com a crise da razão, o problema do *locus* do qual se dirige a crítica do logos. Ou seja, não estaria a crítica pós-moderna a realizar uma contradição performativa ao criticar a razão através de um discurso que reivindica pretensões de validade e reconhecimento que são oferecidas pela própria razão? Por outro lado, se o discurso pós-moderno não levantasse pretensão de validade alguma, permanecendo como mais uma “narrativa” ao lado de tantas outras, por que então tal narrativa reivindicaria o reconhecimento institucional através da publicação de livros,

realização de congressos etc., ao invés de permanecer como tema de animadas conversas de botequim? Não teria o outro da razão sucumbido igualmente à vontade de poder, alimentando-se parasitariamente da própria razão que pretende superar?

Diante de tais aporias, Habermas propõe a retomada do projeto da modernidade de uma autocertificação da Filosofia, através da des-transcendentalização da razão capaz de responder, ao mesmo tempo, às contradições da filosofia do sujeito e da crítica pós-moderna. Partindo dos problemas da Filosofia colocados por Kant, veremos como Habermas (a) resolve a separação entre mundo subjetivo e mundo objetivo; (b) como é possível estabelecer uma fundamentação da Filosofia que seja, ao mesmo tempo, universalmente válida e não-metafísica, por fim, (c) outra questão ligada à anterior é demonstrar como é possível que a razão possa constituir, ao mesmo tempo, as bases de sua autocertificação e de crítica.

### **A) Mundo subjetivo e mundo objetivo**

Em Kant, o mundo é a totalidade dos objetos experienciáveis, cuja unidade é um ideal regulativo e não constitutivo, como é o entendimento. Na prática, os sujeitos constituem ideias sobre o mundo, não porque partilham de um mundo comum, mas porque dispõem do mesmo aparato cognitivo que lhes permite classificar a multiplicidade dos fenômenos sob as mesmas categorias.

Na teoria da ação comunicativa de Habermas não existe mais um sujeito transcendental que instaura as condições de possibilidade do conhecimento, mas diferentes sujeitos que se reconhecem uns aos outros através da linguagem e da ação, a partir de seus mundos, da vida, concretos. Nesse caso, não existe um sujeito que determina o objeto, mas uma teia de relações mediadas através da linguagem. O que não nos deixa escapar da inevitável pergunta: como podem, então, os diferentes sujeitos entrar em acordo sobre algo no mundo, a partir de suas irreduzíveis experiências individuais?

A começar pelo fato de que suas vivências não são tão irreduzíveis assim, como veremos adiante. Segundo, porque Habermas adota, coerente com a tradição pragmatista, um realismo interno.

Charles Sanders Peirce, o fundador do pragmatismo, já afirma a existência de uma realidade independente do que os sujeitos poderiam pensar sobre ela. Ela se revela para nós como algo que se contrapõe a nossa vontade e que se impõe a nós, e cuja natureza,

mesmo que não seja atualmente conhecida completamente, é algo plenamente cognoscível. Ou seja, algo como a coisa em si é algo absurdo, pois não é possível que possamos definir o que não podemos conhecer antes mesmo de conhecê-lo:

Assim, a ignorância e o erro só podem ser concebidos como correlativos a um conhecimento real e à verdade, sendo estes da natureza das cognições. Contra qualquer cognição há uma realidade desconhecida, porém cognoscível; mas contra todas as possíveis cognições há apenas aquilo que é autocontraditório. Em suma, *cognoscibilidade* (em seu sentido mais amplo) e *ser* não são metafisicamente, a mesma coisa, mas são termos sinônimos (PEIRCE, CP 5.257, grifo do autor).

Embora Habermas não adote o realismo objetivo de Peirce, ao menos reconhece que, para que as pessoas possam se referir a objetos, relações e a outras pessoas, é preciso supor que partilhamos do mesmo mundo:

A ‘objetividade’ do mundo significa que este mundo é ‘dado’ para nós como um mundo ‘idêntico para todos’. De mais a mais, é a prática lingüística – sobretudo o uso dos termos singulares – que nos obriga à suposição pragmática de um mundo objetivo comum. O sistema de referência construído sobre a linguagem natural assegura a qualquer falante a antecipação formal de possíveis objetos de referência. Sobre essa suposição formal do mundo, a comunicação sobre algo no mundo converge com a interpretação prática do mundo. Para falantes e atores, é o mesmo mundo objetivo sobre o qual se entendem e no qual podem intervir (HABERMAS, 2002a, p. 39-40, grifos do autor).

Assim, o mundo, é, do ponto de vista pragmático, não uma ideia regulativa, mas constitutiva, como referência a tudo que pode ser verificado através de fatos. Dessa forma, a distinção entre fenômeno e coisa em si perde o sentido. No entanto, Habermas chama a atenção para a distinção entre “mundo” e realidade que é uma ideia regulativa, porque abriga uma verificação dos fatos em busca da verdade. Nesse sentido, a verdade é um ideal perseguido pela comunidade ilimitada de inquirição, que deve confrontar seus

consensos provisórios sempre novamente com o mundo, dado o seu caráter falível. Desse modo, conclui Habermas que:

Os participantes da comunicação podem se entender por cima dos limites dos mundos da vida divergentes, porque eles, com a visão de um mundo objetivo comum, se orientam pela existência da verdade, isto é, da validade incondicional de suas afirmações (HABERMAS, 2002a, p. 46-47).

### **B) Mundo da vida e ação comunicativa**

Ao lado de uma concepção realista de mundo, a destranscendentalização da razão opera-se também através do conceito de mundo da vida que substitui o papel constitutivo desempenhado, em Kant, pelo sujeito transcendental.

O conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*) é derivado da teoria fenomenológica de E. Husserl (HABERMAS, 1990). No seu tratado sobre a *Crise das Ciências Europeias*, Husserl introduziu o conceito de mundo da vida na perspectiva de uma crítica da razão.

Husserl critica as ciências naturais em sua pretensão de admitir como única realidade as leis de causalidade e da matematização da natureza, caindo assim em um idealismo, ao não admitirem o contexto preliminar da prática cotidiana e da experiência do mundo como sendo o fundamento reprimido do sentido. Husserl então

[...] conclama o mundo da vida como a esfera imediatamente presente de realizações originárias; na perspectiva dela ele critica as idealizações que o objetivismo das ciências naturais esqueceu (HABERMAS, 1990, p. 88).

Partindo da pragmática formal, Habermas amplia o conceito de mundo da vida de Husserl, incorporando a dimensão intersubjetiva do mesmo, como na formulação que encontramos no *Discurso Filosófico da Modernidade*:

Ao se entender frontalmente sobre algo no mundo, falante e ouvinte movem-se no interior do horizonte do seu mundo de vida comum; este permanece às costas dos implicados como um pano de fundo holístico, intuitivamente conhecido, não problemático e indissolúvel. A situação de fala é um recorte, delimitado em função de um determinado tema, de um mundo da vida que tanto

constitui um contexto para os processos de entendimento como coloca recursos à sua disposição. O mundo da vida constitui um horizonte e, ao mesmo tempo, oferece um acervo de evidências culturais do qual os participantes da comunicação tiram, em seus esforços de interpretação, padrões exegéticos consentidos. Do mesmo modo, a solidariedade dos grupos integrados por valores e as competências de indivíduos socializados, permanecem – tal como as suposições de pano de fundo culturalmente adquiridas – aos componentes do mundo de vida (HABERMAS, 2002b, p. 416-417).

Nessa caracterização, podemos apreender os elementos básicos que compõem o mundo da vida do ponto de vista dos participantes no processo de comunicação como: um saber-acerca-de-um-horizonte (a); e um saber-acerca-de-um-contexto (b). Vejamos cada um destes elementos em detalhe.

a) Mundo da vida como pano de fundo – nesse sentido o mundo da vida constitui um transfundo de uma cena atual, como um estoque de

[...] auto-evidências ou de convicções inquestionadas, das quais os participantes na comunicação fazem uso nos processos cooperativos de interpretação (HABERMAS, 1988, p. 176).

Este horizonte do mundo da vida é móvel e se desloca, se contrai ou dilata de acordo com a situação. Uma situação é sempre um fragmento do mundo da vida e constitui, em cada momento o centro do mundo da vida para os participantes. O mundo da vida constitui assim, um conjunto de certezas não tematizadas que permite a compreensão mútua dos sujeitos.

b) Saber-acerca-de-um-contexto – é um saber que um falante pode pressupor no quadro da mesma linguagem e da mesma cultura como um celeiro de saber organizado do qual ele pode lançar mão em determinada situação. Esse saber constitui um acervo de padrões de interpretação que é reproduzido através da tradição cultural e transmitido através da linguagem. Mas tanto a linguagem como a cultura são elementos vivos que estão dispostos a reelaborações e reinterpretções dos sujeitos.

O mundo da vida constitui uma totalidade que está presente na comunicação de modo pré-reflexivo, de tal forma que é vivenciado aproblematicamente como uma certeza imediata que nos é tão familiar, que nunca nos questionamos sobre ele. Essa totalidade é inabarcável e jamais pode ser transcendida pelos sujeitos. Daí por que o mundo da vida não pode ser problematizado em sua totalidade, permanecendo como que “às costas” dos participantes, como um horizonte de saber quase-transcendental.

No entanto, se o mundo da vida é sempre situado sócio-historicamente, como podemos fundar o conhecimento universalmente válido sobre suas bases? Ou será que teremos que renunciar, como os pós-modernos, à possibilidade de uma fundamentação pós-metafísica do conhecimento?

### C) Validade e atos de fala

Chegamos finalmente à última questão, a saber, como a razão pode desenvolver critérios que a fundamentem e permitam, ao mesmo tempo, a sua crítica. Algo considerado impossível pelos filósofos pós-modernos que se unificam em torno do que o filósofo Karl-Otto Apel denomina de “crítica total da razão”, cujos precursores seriam Nietzsche, Heidegger e os pós-estruturalistas franceses, como Foucault e Derrida. Tais filósofos não realizaram uma crítica da razão no sentido de demonstrar os riscos de uma racionalidade técnico-científica absolutizada em seu interesse técnico, levando à crise ecológica e técnico-nuclear. Tal crítica da razão exige em contrapartida, a pressuposição de um critério de sentido e validade intersubjetiva. Mas é justamente isso que está ausente na crítica total da razão:

[nela] o argumentar [...] não passa de uma prática retórica de auto-afirmação por meio do exercício da violência. *Formação de consenso* através do discurso argumentativo não seria, com isso, nada mais que a sujeição da espontaneidade e autonomia individuais à exigência de poder de um sistema social e, nessa medida, algo como *alienação de si* (APEL, 1998, p. 68, grifos do autor).

Nesse sentido, as teses pós-modernas seriam variantes da redução operada por Nietzsche da “*vontade de verdade e da exigência de validade*”

intersubjetiva da razão à vontade de potência” (APEL, 1998, p. 68, grifo do autor). Na crítica total da razão, seus diferentes aspectos (racionalidade, racionalização, logocentrismo etc.) são tratados como uma totalidade homogênea. Contra tal crítica, Habermas reivindica o argumento tradicional de que uma crítica autoconsciente da razão não pode ser total, já que para isso ela teria que ser exterior à razão. Se a razão possuísse uma única forma válida, então a própria crítica total da razão seria autocontraditória, pois estaria a razão a criticar ela própria, usando os critérios que ela mesma recusa. Ao reivindicar um “outro da razão” ou a substituição da atividade filosófica pela literária, os filósofos pós-modernos não dirigem um apelo à irracionalidade, mas a outras formas de discurso igualmente válidas. O problema está em reduzir a totalidade da razão à razão instrumental e não reconhecer que o “outro da razão” é apenas um outro tipo de racionalidade. Como aponta Habermas, a partir dos estudos de J. Austin e J. R. Searle sobre a teoria dos atos de fala, diferentes tipos de racionalidade reivindicam diferentes pretensões de validade.

O primeiro tipo são os atos de fala constatativos que expõem sobre estados de coisas e se referem ao mundo objetivo e têm como critério de validade a verdade. De outra parte, no caso do agir estratégico ou do uso performativo da linguagem, em que se pretende influir sobre um oponente, o critério de validade é a eficácia e é determinado em termos de mais ou menos eficaz na relação entre meios e fins. Já na ação regulada por normas nas relações interpessoais do convívio social, o critério de validade é o de retitude ou de correção frente às normas éticas. Por fim, no campo da expressão de sentimentos e emoções subjetivas, a exigência de validade refere-se à veracidade ou sinceridade subjetiva (cf. HABERMAS, 1988). Um único ato de fala pode ser objeto de análise de mais de um critério de validade, por exemplo, se o sujeito está falando a verdade, se está sendo sincero ou se está agindo de maneira estratégica ou ainda se está agindo com retitude ou não. Portanto, diferentes tipos de racionalidade exigem diferentes critérios de validade, de acordo com o ato de fala a que se refere.

Assim, a partir da distinção dos diferentes tipos de racionalidade, é possível realizar uma crítica da razão contra a pretensão da razão objetiva de possuir o monopólio da validade, destacando-se da retórica e da poética como formas de discurso exteriores ao *logos* apofântico da metafísica, processo que teve continuidade no estreitamento do *logos* na Filosofia da Linguagem de orientação lógica.



Tal redução tendeu a eliminar a esfera subjetiva e intersubjetiva do domínio do discurso válido sem perceber que mesmo o discurso estratégico é dependente da dimensão comunicativa voltada ao entendimento. Como observa Apel (1989, p. 78),

Em outras palavras: o logos da ciência da natureza e da técnica axiologicamente neutro pressupõe o logos hermenêutico da ética da comunidade daqueles que investigam a verdade. Com isso, a complementaridade das formas do logos reside no fato de que elas se diferenciam e complementam, de sorte que não sejam redutíveis umas às outras – nem mesmo num futuro possível –, mas subsistam umas ao lado das outras.

Dessa forma, percebe-se porquê a racionalidade lógico-matemática é inadequada para fundamentação última da filosofia, por operar por dedução lógica, dependendo sempre do conteúdo material de suas premissas. Em contrapartida, o logos autorreflexivo da argumentação ou racionalidade do discurso parte do pressuposto de que existe uma complementaridade entre os diferentes tipos de racionalidade. Uma forma de racionalidade, por exemplo, pode realizar a metacognição de outra, o que não implica de modo algum que tenhamos que nos despedir da razão ou buscar o seu “outro”.

O caráter pragmático da linguagem permite que a razão possa fazer a metacognição de si mesma, sem por isso cair em uma circularidade, pois como observa Habermas,

[...] não há uma razão pura que só posteriormente vestiria roupagens lingüísticas. A razão é originalmente uma razão encarnada tanto nos contextos de ações comunicativas como nas estruturas do mundo da vida (HABERMAS, 2002b, p. 447).

Ou seja, as pretensões de validade do discurso não são colocadas como algo *a priori*, mas cuja validade se realiza no uso que os participantes fazem dela em diferentes contextos. Isso não implica, entretanto, que a validade seja contingente, o que seria um contrasenso, mas que, ao fazer uso da fala, os participantes do diálogo comunicativo levantam pretensões de validade que não são, em si mesmas, contingentes e tampouco repousam seus fundamentos nos sujeitos ou na mera adequação das proposições aos fatos, mas nas

regras do discurso voltado para o entendimento que tornam toda e qualquer comunicação possível:

O acordo alcançado comunicativamente, medido segundo o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade, possibilita o entretecimento de interações sociais e contextos do mundo da vida. No entanto, as pretensões de validade têm uma face de Janus: enquanto pretensões, transcendem todo contexto local; ao mesmo tempo, caso devam sustentar o acordo dentre os participantes da interação, capaz de ter efeitos coordenativos, têm de ser levantadas e reconhecidas facilmente aqui e agora. O momento transcendental de validade *universal* rompe todo provincialismo; o momento da obrigatoriedade das pretensões de validade, aceitas aqui e agora, transforma-as em portadoras de uma práxis cotidiana *vinculada ao contexto*. [...] A validade pretendida para as proposições e as normas transcende espaços e tempos, *'anula' o espaço e o tempo*, mas a pretensão é levantada sempre aqui e agora, em contextos determinados, e será aceita ou recusada juntamente com as conseqüências factuais da ação (HABERMAS, 2002b, p. 447-448, grifos do autor).

## Referências

APEL, K.-O. Meaning constitution and justification of validity: has Heidegger overcome transcendental philosophy by history of being? In: APEL, K.-O.; PASTEPHANOU (edit.). **From a transcendental-semiotic point of view**. New York: Manchester University Press, 1998. p. 103-121.

\_\_\_\_\_. O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 23, p. 67-84, mar. 1989.

HABERMAS, J. **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada**. Tradução L. Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002a.

\_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

\_\_\_\_\_. **Pensamento pós-metafísico**. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. **Teoría de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 1988. Vol.1.

PEIRCE, C. S. **Collected papers of Charles Sanders Peirce**. Cambridge, USA: Harvard University Press, 1931-1958. 8 v.

Recebido em: 16 de março de 2012.

Aprovado em: 3 de maio de 2012.

