

FILOSOFIA, RACIONALIDADE E COMUNICAÇÃO

O papel atual da Filosofia conforme Apel e Habermas

Alberto CUPANI

Departamento de Filosofia
Universidade Federal de Santa Catarina
Pesquisador do CNPq

RESUMO

O artigo apresenta as perspectivas filosóficas de K. O. Apel e J. Habermas como tendo vários pontos em comum, principalmente a idéia da Filosofia como tarefa comunitária em defesa de uma racionalidade "comunicativa" mais ampla que a "instrumental" e capaz de servir de base a uma ética de alcance universal. O artigo destaca a importância desta posição anti-relativista e comenta também as diferenças entre os dois autores, sobretudo as referentes à natureza dos princípios filosóficos.

ABSTRACT

This paper presents K. O. Apel's and J. Habermas philosophical views as having several points in common, mainly the idea of Philosophy as communitarian task in defense of a "communicative" rationality broader as the "instrumental" one and capable of becoming the basis of a universally accepted Ethics. The paper emphasizes the importance of this anti-relativistic position and comments the differences between the two authors, above all those concerning the nature of philosophical principles.

Amigos e colegas em constante diálogo, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas defendem idéias semelhantes sobre a vinculação da Filosofia com a questão da racionalidade e com a relevância da comunicação na vida humana, idéias essas que considero valiosas para repensar a Filosofia como profissão. À maneira de contribuição para o melhor conhecimento delas, proponho-me aqui a expor o essencial da posição de cada autor e a assinalar, brevemente, semelhanças e diferenças.

I. Filosofia e Racionalidade

Tanto Apel quanto Habermas vêem a Filosofia como vinculada, por natureza, com a discussão ou o esclarecimento da noção de "racionalidade". Conforme Apel,

"Desde a "Crítica da Razão Pura" de Kant, a autocrítica da razão (...) é reconhecida como reivindicação legítima e até como tarefa permanente da filosofia" (Apel 1989b: 67).

Já Habermas se posiciona afirmando que

"O tema fundamental da filosofia é a razão" (Habermas 1988 I: 15)

No entanto, para ambos os pensadores, nem a concepção tradicional da Filosofia, nem certa noção tradicional da racionalidade são mais defensáveis.

I. 1 Sobre a Filosofia tradicional

Apel critica a Filosofia tradicional, tanto na sua versão clássica (antiga e medieval) quanto na sua forma moderna, por constituir uma reflexão presa ao "paradigma da consciência", uma reflexão monológica ("solipsismo metodológico") que ignora o condicionamento do pensamento pelo engajamento corporal, por interesses de conhecimento e pela linguagem (ou seja, pela comunicação). Conforme Apel, depois de Sócrates a Filosofia ocidental passou a ignorar a dimensão hermenêutico-pragmática do discurso, limitando-o à sua dimensão lógico-semântica. Ademais,

o filósofo tradicional tem geralmente reivindicado exageradas pretensões de ensinar aos demais em assuntos que lhe são alheios (Apel 1963, 1976, 1989a e 1990a).

Por sua vez, também Habermas vê as filosofias tradicionais como ligadas aos paradigmas (para ele, superados) do ser e da consciência, em função dos quais a Filosofia tratou reiteradamente de oferecer um saber totalizador, definitivo e salvador, seja na versão ontológica ou na versão transcendental. Segundo Habermas, todavia, a Filosofia deve assumir que essa pretensão caducou:

“... ela não está mais de posse de uma teoria afirmativa da vida correta. Após a metafísica, o todo não objetivo de um mundo da vida concreto, presente apenas como pano de fundo, escapa a toda captura teórica...” (1990b:60).

Os filósofos devem deixar de serem vistos como “mestres acadêmicos”, portadores de uma mensagem pessoal quase-profética. Nesse sentido, a época dos grandes filósofos passou. Como disciplina ou setor da cultura, a Filosofia não deve persistir em querer ser juiz ou “indicadora de lugar” [Platzanweiser] com relação aos demais setores (Ciência, Arte, Religião, etc.), e tampouco deve continuar acreditando na possibilidade de determinar, por mera reflexão interna, a sua possível influência prática. Isso não quer dizer, contudo, que a Filosofia deva reduzir-se à função de crítica (especialmente, da vida social) nem, muito menos, à tarefa de reconstruir a “lógica da ciência”, como querem as correntes derivadas do Positivismo (Habermas 1981, 1988, 1989a e 1990b).

I. 2 Sobre uma nova concepção da Filosofia

Apel quer que a Filosofia (profissional) deixe de limitar-se a interpretar textos, voltando a ser um argumentar alimentado pelos problemas reais. Pensador fortemente marcado por Kant, porém decisivamente influenciado pela Filosofia da Linguagem, Apel concebe a Filosofia do presente (e do futuro) como “reflexão pragmático-transcendental sobre as condições de possibilidade do

pensar que argumenta" (1990a: 354). Ou seja: a índole da Filosofia, assim como foi descoberta por Kant, reside em ser uma reflexão sobre as condições **a priori** do conhecimento e da ação, mas já não mais como atividade de um sujeito monológico, senão como **reflexão comunitária** (vale dizer, produzida no diálogo) que revela as **condições necessárias** da comunicação e, particularmente, do **discurso argumentativo**, lugar e meio da **racionalidade**.

Por "racionalidade", no entanto, não deve entender-se, para Apel, apenas a capacidade de cálculo e dedução (noção tipicamente moderna da razão), nem a "racionalidade conforme fins" (técnica e estratégica) da célebre classificação de Max Weber. Por outras palavras: a racionalidade não se esgota em pensar logicamente e em atingir rigorosa e economicamente os fins que nos propomos. Menos ainda deve ver-se na racionalidade uma capacidade ou faculdade do sujeito individual isolado. Pelo contrário, a palavra "racionalidade" designa, para Apel, o que há de característico em inevitáveis **pretensões de validade** [Geltungsansprüche] que continuamente formulamos ou manifestamos ao convivermos. São elas: a (básica) pretensão de **sentido** [Sinn] (ou seja, de estarmos proferindo expressões que os demais compreendem); a pretensão de **verdade** (com relação a enunciados objetivos); a pretensão de **correção** [Richtigkeit] (com relação a enunciados normativos); e a pretensão de **veracidade** [Wahrhaftigkeit] (com relação à exteriorização das nossas vivências e intenções). Exercitamos a nossa racionalidade ao manifestarmos, discutirmos, aceitarmos ou rejeitarmos pretensões de validade. A racionalidade vem a ser assim um **procedimento comunitário** (e não um exercício solitário) que assume, ademais, diferentes modalidades (racionalidade lógica, técnica, estratégica, hermenêutica, ética...) (Apel 1979a, 1979c e 1989b).

É verdade que a vida humana não está constituída apenas por interações baseadas em pretensões de validade. Fazem também parte da vida a luta e o conflito que derivam de divergentes desejos, interesses e propósitos de indivíduos e grupos. No entanto, se a convivência há de ser humana, mister se faz que as disputas sejam resolvidas mediante **argumentos** que conduzam a

um **entendimento** [Verstandigung] acerca de pretensões de validade reconhecidas como **legítimas**. Nesse sentido, a Filosofia consiste já na disposição a fazer com que a confiança na argumentação (em vez do uso de força, da manipulação ou do recurso à pura negociação) possam dirigir a vida¹. Contudo, como estimulador do debate racional, o filósofo não deve pensar que pode prescindir da opinião dos demais, especialmente dos peritos em cada atividade. E a sua superioridade como promotor do debate não deve ser senão pedagógica e, por conseguinte, transitória (Apel 1989a).

Contudo, a Filosofia não se resume, para Apel, na vontade de diálogo e argumentação. Ela constitui uma **modalidade específica da racionalidade**, consistente em esclarecer e fundamentar as atividades humanas, à medida em que implicam pretensões de validade. Ou seja, em fundamentar as outras modalidades da racionalidade. Especificamente, a filosofia fundamenta, tanto o discurso teórico (ciências)², quanto os “discursos práticos” em que são debatidas questões normativas. A Filosofia, em seu aspecto essencial, consiste numa reflexão que revela que ao formularmos seriamente uma questão estamos já sempre e inevitavelmente, assumindo a **responsabilidade solidária** de resolvê-la como membros de uma **comunidade real de comunicação** [reale Kommunikationsgemeinschaft], dentro da qual deve, em princípio, ser possível um **entendimento** (Verstandigung), e como membros de uma **ilimitada comunidade ideal de comunicação** [ideale Kommunikationsgemeinschaft], “contra-factualmente antecipada”, vale dizer, suposta para poder provar e reconhecer as nossas recíprocas pretensões de validade (vinculadas, por sua vez, aos nossos interesses, pessoais ou grupais). Para tanto, pressupomos também a **veracidade e a igualdade de direitos e deveres** de todos os participantes, atuais ou possíveis, no debate. Pressupomos igualmente - sempre conforme a reflexão filosófica - que as soluções consideradas como válidas para as questões debatidas, devem poder ser **consensuais**³; que as soluções devem ser **coerentes** entre si; e que elas devem levar em consideração as necessidades e interesses legítimos de todos os membros da comunidade de comunicação, assim como os de todos os afetados pelas soluções. A Filosofia, como reflexão transcendental, mostra finalmente como

postulados da argumentação, que a comunidade real de comunicação deva continuar no futuro, e que nela deva realizar-se cada vez mais a comunidade ideal de comunicação (ou seja, a comunidade livre de todo tipo de deficiências e restrições à comunicação entre todos os seres humanos) (Apel 1990a).

Conforme Apel, as pressuposições reveladas pela Filosofia constituem “normas da argumentação racional cooperativa”, princípios éticos imanentes ao discurso como “idéias reguladoras” (Kant). Tratar-se-ia de suposições estritamente universais porque necessárias: não poderiam ser negadas sem cair em “auto-contradição performativa” [performativer Selbstwiderspruch]. Elas, por sua vez, seriam o fundamento de todo discurso contingente, e assim, de toda norma ou princípio discursivamente legitimado. Com esse des-velamento dos fundamentos éticos do discurso ficaria “decifrado” o “Faktum da Razão” (Kant), porém já não mais da razão monológica, senão da razão comunicativa. Conforme nosso autor, alcança-se desta maneira uma fundamentação última do ser racional [Vernünftigkeit] em seu duplo aspecto: ser lógico [Logischsein] e ser moral [Moralischsein] (Apel 1990a:354).

A Filosofia pragmático-transcendental defende ou custodia assim os princípios de uma ética do discurso, estimulando a obtenção, em assuntos teóricos ou práticos, de consensos que não sejam puros acordos estratégicos nem disfarces de manipulações. Neste sentido, o filósofo pode e deve intervir nos mais variados debates, zelando pelo seu caráter ético-racional. Entretanto, e apesar da sua importância capital, essa função não esgota o papel da Filosofia em questões morais.

Nossa época requer, no entender de Apel, uma “macro-ética da humanidade” que permita resolver os graves problemas, cada vez mais comuns, que enfrentamos (e que se sintetizam, para o nosso autor, nos conflitos entre os seres humanos e entre eles e a natureza). Diante dos problemas contemporâneos, manifestamente não são já suficientes os princípios morais tradicionais, presos como estão a círculos culturais determinados (dentro dos quais são cada vez mais questionados). Por mais que poderosas correntes filosóficas (como o cientificismo, o

existencialismo, ou o radicalismo de ascendência nietzscheana) tentem nos persuadir de que o **relativismo** é a única posição moral aceitável, Apel pensa o contrário: para ele, o relativismo (um dos componentes da atual crise) resulta apenas de não se haver percebido aqueles princípios necessários subjacentes a toda argumentação e que constituem a refutação a limine de todo e qualquer relativismo (Apel 1989b).

Como foi exposto acima, segundo Apel o discurso encerra ou implica uma **ética**. Por isso mesmo, o discurso pode **fundamentar** uma ética de cunho **universalista** e, de acordo com a lição kantiana, **formal**, vale dizer, uma ética que indica **como proceder** ante as questões morais, mas não o que fazer. Diferente todavia da kantiana por surgir do discurso solidário e não da reflexão solitária, e por levar em consideração os interesses justificáveis das partes envolvidas, a “**Ética do Discurso**” [Diskursethik] constitui uma **ética da responsabilidade** [Verantwortungsethik], e não apenas uma ética da convicção [Gesinnungsethik], de acordo com a conhecida distinção de Max Weber. Trata-se de uma ética surgida da pressuposição, inerente ao discurso, de que a pessoa que argumenta reconhece antecipadamente as pretensões de validade argumentativamente justificáveis das demais pessoas, e se compromete a justificar as suas. Em virtude dessa pressuposição, quando refletida, as questões éticas são em princípio resolúveis argumentativamente. No lugar do imperativo categórico de Kant, a **Ética do Discurso** coloca o princípio de que uma norma **válida**, ou de que uma conduta **correta**, será aquela que possa ser aceita **consensualmente** por todos os atingidos. Segue-se daí a exigência de que se produzam “discursos práticos”, entre todos os interessados ou seus representantes, cada vez que estejam em questão normas morais. A **Ética do Discurso** não possui a priori respostas para essas discussões específicas. Trata-se de um exercício de moral “pós-convencional” (de acordo com a teoria psicológica da evolução da moralidade de Kohlberg, invocada por Apel em apoio da sua posição; ver Apel 1990a:306 ss).

Do princípio ético acima apresentado decorrem dois postulados éticos já mencionados ao explicitar os pressupostos do discurso argumentativo. O primeiro postulado é o dever de que sobreviva a humanidade como comunidade real de comunicação em cujo seio as questões morais devem ser discutidas; o segundo, o dever de realizar cada vez mais a comunidade ideal de comunicação (ou seja, de promover o progresso moral da humanidade).

Cabe mencionar ainda que a *Ética do Discurso*, assim como não pretende isolar a contribuição do filósofo com relação ao parecer dos peritos, tampouco separa os ditames da consciência moral (comunitariamente elaborada, como vimos) das modalidades de vida concretas da comunidade em cujo meio surgem e se discutem as questões morais. Pelo contrário, a moralidade [Moralitat] só pode ser eficaz se leva em consideração a “eticidade” [Sittlichkeit].

Em resumo, a Filosofia é concebida por Apel como uma reflexão (comunitária) que defende o caráter ético da razão e o caráter racional da ética.

*

No caso de Habermas, a sua proposta sobre a maneira de conceber a Filosofia é a seguinte. Ainda que renunciando à pretensão tradicional de constituir um saber superior, abrangente e salvador, a Filosofia deve, para Habermas, manter-se vinculada com a racionalidade, particularmente com a questão da unidade da razão, hoje fragmentada (Ciência, Moral, Arte, Direito...; diversas disciplinas científicas; saber dos peritos, distanciado do saber vulgar; diferentes culturas; etc.). Essa fragmentação é o resultado do desenvolvimento do “potencial de racionalidade” que estava contido na cultura ocidental, ao longo da Idade Moderna. O processo de racionalização da vida humana, característico da Modernidade e estudado em forma clássica por Max Weber, significou ao mesmo tempo um progresso e um problema para a humanidade, segundo Habermas. O progresso esteve representado pelo fato de que a capacidade de resolver argumentativamente as pretensões de validade⁴ implicadas pela interação humana (enquanto

"ação comunicativa"), foi substituindo o agir de acordo com uma determinada tradição cultural, o que permitiu que tanto os indivíduos como os setores da cultura se desenvolvessem autonomamente. Mas esse progresso trouxe consigo um problema, consistente em que, naquele desenvolvimento, apenas uma modalidade da racionalidade: a "racionalidade conforme fins", foi reconhecida como tal, e por causa disso, os subsistemas sociais nela baseados (Economia, Administração Estatal) foram submetendo ("colonizando") cada vez mais a tradição cultural, o "mundo da vida" que se alimenta da "ação comunicativa". Por sua vez, as "esferas da cultura" (Weber), independizadas pelo processo moderno de racionalização, isolaram-se umas das outras e se distanciaram da compreensão vulgar (Habermas 1988).

Frente a esse quadro, cabe à Filosofia (concebida por Habermas, igual que por Apel, como tarefa comunitária e não monológica) procurar a unidade na diversidade, a "unidade da razão na multiplicidade das suas vozes" (1990b:151). A reflexão filosófica não deve, nem rejeitar as diferentes manifestações da razão, querendo impor um conceito uniforme de racionalidade, nem render-se ao relativismo. Para tanto, ela deve "esclarecer os fundamentos racionais do conhecer, do agir e do falar". Isso porque a Filosofia representa a razão comunicativa, a capacidade humana de trocar continuamente pretensões de validade (como forma de coordenar as ações), bem como a capacidade de questionar e justificar aquelas pretensões em "atos de fala" específicos: no discurso. De maneira análoga à de Apel, Habermas crê na possibilidade e na necessidade de detectar as pressuposições inevitáveis que dão sentido ao discurso, e com ele, ao conhecimento e à ação. Essas pressuposições são, essencialmente, as mesmas que já vimos assinaladas por Apel, com a diferença de que Habermas não lhes atribui um caráter transcendental. Para ele, as pressuposições do discurso (p. ex., a admissão da possibilidade de resolver consensualmente as questões relativas a pretensões de validade) devem ser admitidas porque não se percebem alternativas para elas, mas não porque sejam necessárias (1989a:143). O seu estudo corresponde à "Pragmática Universal" (ou "Geral"), à diferença da Pragmática empírica⁵.

A Pragmática Universal pertence ao gênero das ciências “reconstrutivas”, vale dizer, das disciplinas que revelam as pressuposições e procedimentos implícitos em formas de saber que desempenhamos intuitivamente (outros exemplos seriam a Matemática e a Lógica). Identificar tais ciências, diferenciando-as das ciências empíricas, orientadas ao controle do mundo objetivo, das ciências hermenêuticas, dirigidas à compreensão das manifestações humanas, e das ciências críticas, nascidas do interesse emancipatório⁶, é também tarefa da Filosofia (uma tarefa que o pensador Habermas vem realizando desde as suas primeiras obras) (ver Habermas 1991). A reflexão sobre as diversas modalidades do saber, junto com a reflexão sobre as outras atividades humanas (Direito, Arte, Moral...) e as pretensões de validade que lhes são inerentes, justifica a idéia habermasiana de que a Filosofia, embora abandonando o afã de ser juíz da cultura, se esforce em ser “intérprete”, “mediadora”, entre as diferentes atividades humanas e, em particular, entre as diversas modalidades do saber.

Por outro lado, cabe ainda à Filosofia, para Habermas, focalizar assuntos ou problemas de dimensão universal, fornecendo esboços de teoria com caráter hipotético, que serão depois testados pela pesquisa empírica (como seria já o caso de sua teoria sobre a evolução unilateral da racionalidade na Modernidade, e o caráter de “projeto incompleto” desta última; ver Habermas 1986 e 1990a)⁷.

Em resumo, a Filosofia encarna para Habermas, de maneira precípua, a **razão comunicativa**, a capacidade (coletiva) humana de orientar-se por pretensões de validade que podem ser resolvidas consensualmente⁸. Como tal, ela estimula o diálogo e o discurso argumentativo, como instrumentos por excelência para a compreensão e a orientação da vida humana.

No terreno específico da ética, Habermas defende, de maneira muito semelhante a Apel, uma ética do discurso e da responsabilidade. O filósofo não possui uma doutrina ética a transmitir. Tampouco é ele o único a formular novos princípios ou a discutir a validade ou a aplicabilidade de normas. Ele é o defensor

da racionalidade em debates circunstanciais sobre questões morais, debates esses dos que devem participar todos os concernidos, sendo eventualmente muito importante a opinião dos peritos nos aspectos técnicos das questões debatidas. Conforme esta ética, toda questão moral deve ser enfocada conforme o seguinte princípio (“princípio U”, ou seja a regra que permite discernir a possível universalização de uma norma):

“Toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem da sua observância **universal**, para a satisfação dos interesses de **todo** indivíduo possam ser aceitas sem coação por **todos** os concernidos” (Habermas 1989a:147, grifados do autor).

Esse princípio decorre, por sua vez, do “princípio do Discurso”, que afirma:

“Toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um Discurso prático” (ibid.:148).

No entender de Habermas, o juízo moral não suspende nem anula os contextos vitais (especialmente, a moralidade tradicional, a “eticidade”), mas os torna **hipotéticos**, os discute. Um discurso prático não cria normas, mas **testa a validade** de normas propostas ou que se tornaram problemáticas, dissociando “vigência social” e validade da norma.

A ética discursiva fornecida pela Filosofia não tem a ver com a proposta de uma **forma de vida** considerada a melhor (como nas éticas tradicionais de fundo metafísico). Ou seja que a ética filosófica não se refere à discussão de **valores** (das diferentes formas de vida), mas ao eventual questionamento das **normas** e das ações delas decorrentes. A ética tem a ver com a **justiça** e não com a “vida boa”; com o **dever-ser** e não com preferências por valores; com a **racionalidade** e não a “realização” ou a frustração da existência (individual ou coletiva). Por isso, acrescenta Habermas, essa racionalização específica em que consiste o questionamento e a justificação (ou não) das normas, não torna necessariamente mais **felizes** os seres humanos (1984:234)⁹.

Por outra parte, deve ser notado que, para Habermas, a compreensão e o exercício dessa específica racionalidade implicada pela ética supõe advertir que a pretensão de universalidade dos juízos morais só pode ser advertida **em atitude performativa** (e não na atitude “objetivante” própria das ciências empírico-analíticas). A razão disso é que as pretensões normativas referem-se ao **mundo social** (diferenciado por Habermas do **mundo objetivo** e do **mundo subjetivo** de cada pessoa (1984:229). Precisamente por isso, também, a Ética do Discurso deve ser uma ética atenta aos **limites** do ponto de vista moral e às **formas de vida** que o tornam possível. Uma Ética do Discurso como a aqui proposta só pode surgir numa sociedade cujos membros estejam evoluindo em direção a uma crescente **individação** (autonomia, autocrítica) que permite (e reclama) este tipo de moral “pós-convencional”.

II. Semelhanças

Tanto Apel quanto Habermas rompem com a Filosofia entendida como um saber superior, universal, que deva reger a cultura (“indicando seu lugar” a cada atividade humana), que forneça normas cognitivas, éticas, estéticas, políticas, etc., específicas e que seja capaz, enquanto Filosofia da História, de antecipar o rumo da Humanidade (Apel 1983 e Habermas 1988 I:497). Cabe acrescentar que eles rompem, não apenas com a tradição metafísica, mas com a “filosofia da consciência”, de um modo geral. Como resultado, a Filosofia não é mais entendida como tarefa de um indivíduo que, na sua genialidade, descobre verdades transcendentais sobre a vida humana.

No entanto, nenhum dos dois autores declara completamente superada a Filosofia, nem a reduz a atitude crítica (sócio-cultural) sem capacidade de oferecer propostas substitutivas do que é criticado. Muito menos concebem a Filosofia como pura tarefa de interpretação de textos, ou como retrovisão da própria história da reflexão filosófica, ou como mera reconstrução da lógica da ciência. Por influência da Filosofia da Linguagem, e sobretudo dos autores que frisam a importância da dimensão pragmática das expressões lingüísticas, tanto Apel como Habermas resgatam o

caráter constitutivamente **dialógico/comunicativo** do filosofar (ou seja, filosofar é assunto de um "nós", não de um "eu" que - eventualmente - se une a outros "eus", pede a opinião deles ou lhes ensina uma doutrina). Mais ainda: o filósofo não se reduz a ser o indivíduo que, ante problemas, dúvidas, perplexidades, conflitos ou dramas da vida convida os outros homens a dialogar, a "buscar juntos". O filósofo é (ou se define como) quem valoriza, defende ou luta por diálogos que sejam **argumentações**: neles deve vencer, não a força, a retórica, a emoção ou a negociação, mas... a razão (Sócrates).

"A razão". Aqui tropeçamos com o aspecto mais interessante destas posições filosóficas aparentadas. Tradicionalmente, a razão foi vista como a capacidade **individual** que todos os homens temos (que nos define) para **pensar**. Ela (a razão) mostra, demonstra, descobre ou prova princípios, normas, leis. Essa razão tradicionalmente concebida seria a mesma por "trás" das linguagens nas quais pode, eventualmente, manifestar-se. Desde a Modernidade, essa razão foi entendida como manifestando-se na **lógica** (mais amplamente, na **Ciência**) e no **agir racional** (Max Weber), ou seja, o comportamento em que se escolhem os meios apropriados ao fim que o sujeito se propõe alcançar ("razão instrumental"). Nessa concepção tradicional, a razão é uma instância alheia aos sentimentos, às vivências, à moralidade, e à experiência estética (fatores esses com relação aos quais a razão só intervém para estudá-los, sobretudo cientificamente). Finalmente, essa razão tradicional acaba impotente frente ao **relativismo cultural** e especialmente, frente ao relativismo moral, a tal ponto que não parece possível sequer justificar, com validade universal, a necessidade de se viver "racionalmente".

Diante desse quadro (que poderia ser sintetizado como o das conseqüências irracionais da noção tradicional de razão), Apel e Habermas reivindicam a **racionalidade**, não como capacidade ou faculdade, mas como **procedimento**. As convicções comuns aos nossos filósofos são as seguintes:

1. Os seres humanos se entendem (de fato e habitualmente) para a sua contínua **interação**, a propósito do

sentido, a verdade, a correção e a veracidade das suas recíprocas manifestações (palavras, ações, produtos).

2. Quando não conseguem entender-se, os homens precisam argumentar (a não ser que apelem, conforme os casos, para a indiferença ou a força).

3. Argumentar nem sempre consiste em persuadir (no sentido de forçar o interlocutor, mais ou menos sutilmente, a compartilhar a própria opinião), senão que pode e deve consistir (como defende a tradição filosófico-científica) na defesa e a crítica de pretensões de validade, de tal modo que ao final da discussão todos os participantes se curvem ao argumento melhor, devido à sua legitimidade (ou seja, cheguem a um consenso não forçado).

4. A racionalidade comunicativa (à diferença da racionalidade monológica instrumental) consiste nessa busca de consenso mediante argumentos que todos devam respeitar. Ela não se restringe às questões lógicas, científicas, ou às relativas ao agir instrumental-estratégico, mas abrange todas as atividades em que estejam envolvidas pretensões de validade que aspiram, pela sua natureza, a um reconhecimento geral (p. ex., questões de significado de expressões, ou questões de correção moral).

Essa racionalidade não substantiva mas por assim dizer procedimental (ou seja, consistente num procedimento) funciona baseada nas seguintes pressuposições:

1. Argumentar é uma atividade que possui sentido específico (não se trata apenas do disfarce de uma outra atividade).

2. Todos os que argumentam têm uma responsabilidade solidária relativamente a alcançar um consenso não forçado numa comunidade de comunicação em princípio ilimitada.

3. Todos os participantes da argumentação têm iguais deveres e direitos.

4. A verdade (e mais amplamente, a validade) é questão de consenso, embora nenhum consenso efetivamente alcançado seja definitivo: o aprimoramento da justificação racional das manifestações da vida humana é indefinido.

Concebida contra o pano de fundo dessa concepção da racionalidade, a Filosofia é entendida por Apel e Habermas como concretizando-se nas seguintes atividades intelectuais:

1. A Filosofia (como atividade dialógica) custodia, revela, defende ou recorda as pressuposições (inevitáveis) do discurso argumentativo: nesse sentido, a Filosofia é por excelência a guardiã da racionalidade.

2. Como tal, a Filosofia intervém em discursos teóricos e práticos em que deve recorrer ao saber de peritos e ao saber vulgar (o contato com este último faz com que a Filosofia não se separe do "mundo da vida"). Em tais situações, a Filosofia zela para que sejam alcançadas, entre todos, soluções racionais/consensuais.

3. A Filosofia serve de "mediadora" e "intérprete" entre diversos setores da cultura, e entre o saber dos peritos e o saber vulgar, devido à condição de ser a Filosofia uma reflexão sobre os fundamentos da racionalidade.

4. Em particular, a Filosofia fundamenta uma ética discursiva da responsabilidade, numa atitude moral pós-convencional, ética essa limitada às questões relativas à justiça e sem pretensões de formular uma doutrina sobre a "vida boa".

Para ambos os autores, a Filosofia assim concebida representa uma defesa contra dois grandes problemas da nossa época: o cientificismo e o relativismo niilista. Frente ao primeiro, que deseja converter a racionalidade científico-tecnológica em norma única da vida humana¹⁰, Apel e Habermas reivindicam uma noção muito mais ampla e rica da racionalidade, capaz todavia de reservar um papel importante para aquela racionalidade cientificista de que contestam o monopólio. Frente ao relativismo¹¹, nossos autores pretendem demonstrar que "racionalidade" não é uma palavra vazia, nem uma "tradição" igual a qualquer outra (Feyerabend), mas uma característica básica e indeclinável da vida humana que, se bem entendida, permite perceber que todo relativismo extremo é auto-contraditório.

III. Diferenças

Apesar das teses comuns (que poderiam ser sintetizadas na afirmação de que a Filosofia zela pela racionalidade da vida e de que a racionalidade é inseparável da comunicação), as posições de Apel e Habermas apresentam diferenças, como não poderia deixar de ser: afinal de contas, trata-se de duas propostas filosóficas, e não de uma mesma doutrina.

A diferença principal diz respeito ao caráter da reflexão filosófica e das suas conclusões. Ao passo que Apel entende a Filosofia como reflexão (pragmático) **transcendental**, que alcança verdades **necessárias**, Habermas não reclama essa força para o pensamento filosófico. As teses defendidas pela Filosofia (especialmente, aquelas referentes às condições gerais da racionalidade) são apresentadas como hipóteses abertas a ulterior confirmação pela pesquisa empírica (Habermas 1989a)¹².

Uma outra diferença, derivada da anterior, consiste em que Apel, conquanto interessado em verificar a compatibilidade da sua tese do caráter transcendental dos princípios filosóficos com uma teoria científica da evolução psico-moral da humanidade (no caso, a teoria de Kohlberg), não relaciona sua concepção da racionalidade com um estudo da evolução histórica da sociedade moderna racionalista, como o faz Habermas. Para este último, a compreensão do que signifique realmente a racionalidade, por oposição ao seu estreitamento na noção de “razão instrumental”, exige a reconstrução crítica do processo sócio-cultural da evolução da sociedade moderna, tal como intentado na **Teoria do Agir Comunicativo**. Por outras palavras, onde Apel vê uma racionalidade transcendental (e portanto, a-histórica) que ainda não foi assumida como tal, Habermas vê o resultado de um processo “ainda incompleto” (o da Modernidade).

Por isso, ao passo que Apel assinala as condições (para ele, transcendentais) da comunicação ideal como pressuposições em certo modo já presentes “contra-factualmente” nos discursos concretos, apesar das limitações dos mesmos, Habermas parece

dar àquelas condições o caráter de atributos do discurso que devem paulatinamente ser efetivados. O discurso ideal, para Apel uma espécie de base inegável do discurso real, assinala para Habermas mais bem a direção do indefinido progresso da comunicação.

Em conjunto, dir-se-ia que Apel filosofa mais à maneira kantiana, na base de distinguir dois mundos (o real e o ideal; o empírico e o moral), enquanto Habermas (sem querer diminuir a importância da sua extraordinária receptividade de outras correntes filosóficas) parece raciocinar mais dentro da herança hegeliano-marxista, reconstruindo criticamente a evolução histórica das noções que se propõe a compreender.

BIBLIOGRAFIA

Albert, Hans (1975) **Transzendente Traumereien. K. A. Apel und sein hermeneutischer Gott.** Hamburg: Hoffmann u. Kampe Verlag.

_____ (1991) (orig. 1968) **Traktat über kritische Vernunft.** Tübingen: J. B. Mohr.

Apel, Karl-Otto (1963) "Das Leibapriori der Erkenntnis". Arch. f. Phil. Bd. 2: 152-172.

_____ (1976) (orig. 1973) **Transformation der Philosophie** Bd. I u. II. Frankfurt: Suhrkamp.

_____ (1979a) "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality between Science and Technology". **Res. in Phen.**, IX:35-53.

_____ (1979b) **Die Erklären-Verstehen Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht.** Frankfurt: Suhrkamp.

_____ (1979c) "Types of Rationality To-day: The Continuum of Reason between Science and Ethics", in: Geraets, Th. (ed.) **Rationality To-day.** Ottawa: The Univ. of Ottawa Press, p. 307-351.

- _____ (1983) "Ist die Ethik der idealen Kommunikations-gemeinschaft eine Utopie?", in: Vosskamp, W. (ed.) *Utopieforschung*. Stuttgart: Metzler, B. I.:325-355
- _____ (1986) "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", in: Kulmann, W. et alii (eds.) *Philosophie und Begründung*. Frankfurt: Suhrkamp, p. 116-211.
- _____ (1989a) "Das sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie", in: Kron, D. et alii (eds) *Das sokratische Gespräch*. Hamburg: Junius, p. 55-78.
- _____ (1989b) "O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade", in: *Novos Estudos (CEBRAP)*, 23:67-89.
- _____ (1990a) *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____ (1990b) "Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?", in Honneth, H. et alii (eds) *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung. Festschrift für Jürgen Habermas*. Frankfurt: Suhrkamp, p. 15-65.
- Bunge Mario (1985) *Racionalidad y Realismo*. Madrid: Alianza.
- _____ (1989) *Treatise on Basic Philosophy*, vol. 8. Dordrecht/Boston: D. Reidel.
- Feyerabend, Paul (1982) *La Ciencia en una Sociedad Libre (Science in a free society, 1978)*. Madrid: Siglo XXI de España.
- _____ (1984) *Adiós a la Razón*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, Jürgen (1979) "Aspects of the Rationality of Action", in: Geraets, Th. (ed) *Rationality To-day*. Ottawa: The Univ. of Ottawa Press, p. 185-212.
- _____ (1981) (orig. 1971) "Wozu noch Philosophie?", in: Habermas, J. *Philosophisch-politische Profile*. 3ª ed. Frankfurt: Suhrkamp, p. 15-36.

- _____ (1984) "Über Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform "rational"?", in: Schnadelbach, H. **Rationalität**. Frankfurt: Suhrkamp, p. 218-235.
- _____ (1986) (orig. 1985) **Der Philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____ (1988) (orig. 1981) **Theorie des kommunikativen Handelns**. Bd. I u. II. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____ (1989a) (orig. 1983) **Consciência Moral e Agir Comunicativo** (trad. G. A. Almeida) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____ (1989b) (orig. 1984) **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____ (1990a) (orig. 1981) **Die Moderne: ein unvollendetes Projekt**. Leipzig: Reclam Verlag.
- _____ (1990b) (orig. 1988) **Pensamento Pós-metafísico** (trad. B. F. Siebeneichler) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____ (1991) (orig. 1968) **Erkenntnis und Interesse**. Frankfurt: Suhrkamp.

*

Gostaria de agradecer ao CNPq pelo apoio à minha pesquisa.

NOTAS

(1) Apel acredita que uma vida verdadeiramente humana só pode ser orientada comunitariamente, com base num debate racional, e não planejada por uma elite tecnocrática ("quem controlaria os controladores?", pergunta-se Apel), ou conduzida por uma elite politicamente esclarecida (à la Lenin) (Apel 1990a: 29 e 32).

(2) Apel diferencia entre as ciências "nomológicas" (as ciências naturais que procuram as leis dos fenômenos para explicá-los), as ciências hermenêuticas que se esforçam para compreender o sentido das manifestações humanas e as ciências "crítico-reconstrutivas", que se propõem a emancipar o ser humano dos obstáculos que lhe impedem a sua realização. Na base dos diversos tipos de ciências está uma

"antropologia do conhecimento" (Erkenntnis-anthropologie) que diferencie três interesses vinculados à procura de conhecer (Apel 1976 II: 96-154 e 1979b).

(3) Apel defende uma teoria consensual da verdade (e da correção) que aspira a reconhecer os aspectos parcialmente válidos das sucessivas teorias da verdade formuladas na história da Filosofia (verdade como adequação, coerência, evidência...) e que não elimina a antiga teoria da adequação. A verdade é concebida por Apel como opinião intersubjetivamente válida e representação adequada do objeto (ver Apel 1986).

(4) Habermas defende as mesmas quatro "reivindicações de validade" (sentido, verdade, correção e veracidade) que Apel (Habermas 1979).

(5) Ver "Was heisst Universalpragmatik?", in Habermas 1989c.

(6) Habermas compartilha com Apel a tese da existência de três diversos interesses de conhecimento, fundamentadores de diferentes modalidades de saber. Contudo, num escrito relativamente recente (1986a), Habermas declara-se mais "cauteloso" com relação a essa tese.

(7) Nisso consistiria o papel de "lugartenente" (Platzhalter) da Filosofia com relação às ciências (1989a: 17).

(8) Habermas defende uma teoria consensual da verdade ainda mais pronunciada que a de Apel (ver "Wahrheitstheorien", in Habermas 1989b).

(9) É oportuno lembrar aqui a separação kantiana entre moralidade e busca da felicidade. A filosofia de Kant é a referência clássica mais importante da Ética do Discurso.

(10) Ver as obras de Mario Bunge, especialmente **Racionalidad y Realismo** (1985) e o vol. VIII do seu **Treatise on Basic Philosophy** (1989), mais representativas desta tendência, a meu ver, que as obras de Popper e a sua escola, contras as que polemizam Apel e Habermas.

(11) Apel e Habermas polemizam com o relativismo "pós-modernista" e neo-pragmatista (Foucault, Lyotard, Vattimo, Rorty), porém uma excelente ilustração do relativismo anti-cientificista está constituído pelas obras de Feyerabend. Ver especialmente **Adiós a la Razón** (1984) e **La Ciencia en una Sociedad Libre** (1982).

(12) Na sua reserva ante as pretensões transcendentais da posição apeliana, Habermas situa-se em certo modo entre a mesma e o acentuado falibilismo de Albert (Albert 1975 e 1991). Apel reconhece esta diferença básica entre seu pensamento e o de Habermas, tematizando-a em Apel 1990b.