

JÜRGEN HABERMAS E A TEORIA DA LEGITIMAÇÃO DO SABER A PARTIR DO CONSENSO

Tiago Tendai Chingore¹

ABSTRACT: We will focus on the theory of the legitimation of knowledge of philosopher Jürgen Habermas, where we will analyze his intellectual profile that allowed him to build his philosophical thinking. We propose to explain the context of the idea of the Habermasian project of modernity, its theory of communicative action and the normative content evident within this theory of modernity. Habermas is known to be the most prominent living philosopher in Germany, who, with his theory of communicative action, makes one of the most relevant contributions to current philosophy. In his analysis of the Philosophical Discourse of Modernity and his Critical Theory, he shows us the consistency of the normative content of modernity.

Keywords: Habermas, influences, Communicative Acting, Critical Theory, Modernity.

RESUMO: Iremos nos debruçar sobre a teoria da legitimação do saber do filósofo Jürgen Habermas, onde procuraremos analisar o seu perfil intelectual que o permitiu construir seu pensamento filosófico. Propomos explicar o contexto da ideia do projecto da modernidade habermasiano, sua teoria da acção comunicativa e o conteúdo normativo patente dentro desta teoria da modernidade. Sabe-se que Habermas é o filósofo vivo de maior projecção internacional na Alemanha, o qual, com a sua teoria da acção comunicativa, presta uma das contribuições mais relevantes para a filosofia actual. Em sua análise ao *Discurso Filosófico da Modernidade* e em sua *Teoria Crítica*, mostra-nos a consistência do conteúdo normativo da modernidade.

Palavras-chave: Habermas, influências, Agir Comunicativo, Teoria Crítica, Modernidade.

HABERMAS E AS INFLUÊNCIAS RECEBIDAS DE OUTROS AUTORES

Jürgen Habermas (1929) apareceu primeiro como continuador da escola de Frankfurt (assistente de Adorno); estudioso da filosofia, da política, da psicologia, do direito e da psicanálise, o que lhe inspirou a possuir uma vasta bagagem teórica plural, que confluem em diversos campos científicos. O ponto de partida das suas investigações, apoiou-se em grande medida por grandes cientistas e filósofos da humanidade, dentre tantos: Kant, Hegel, Marx, Weber, Freud, Adorno, Horkheimer, Wittgenstein, Austin e Searle. Portanto, nos primeiros anos da sua derradeira carreira estudantil, Habermas empenhou-se bastante na leitura das obras históricas e filosóficas, tais como as de Hegel e Marx. Não só baseou-se na leitura das obras desses autores, que o pensador alemão ficou influenciado,

¹Doutor em Filosofia. Professor da Universidade Licungo – Moçambique. E-mail: ttendaigamachingore@gmail.com

como também fez um estudo que se relacionava com os mass-médias na Alemanha. De acordo com Habermas, a fase da despolitização das massas ou esfera pública, o inspirou em proceder uma investigação profunda sobre as transformações estruturais e a eficácia da acção programada em relação ao fim, na sua obra *Mudança Estrutural do Espaço Público*, publicada em 1962.

Partindo de Marx e também dos elementos psicanalíticos, a sua investigação incidiu particularmente no papel do saber científico no capitalismo avançado. Habermas criticou a estrutura das ciências objectivistas que negavam a auto-reflexão como um elemento crucial na construção do conhecimento, tendo em vista que todo conhecimento constitui numa objectividade a partir de interesses (Idem, 2001: 144). Neste contexto, procurou desvendar quais as conexões que estabelecem os interesses no processo da construção do conhecimento. Face a isto, Habermas teve que retomar a sua crítica do conhecimento a partir das discussões de Kant, Hegel e Marx no círculo da crescente evolução do conhecimento em que Hegel critica Kant e Marx critica Hegel. Foi a partir destas críticas que Habermas, iniciou com o seu jogo de raciocínio lógico. Nas suas discussões, Habermas, procurou superar o pessimismo dos fundadores da escola, quanto às possibilidades de realização do projecto moderno.

Assim, Habermas procurou recolocar o projecto emancipatório da razão, adoptando o paradigma comunicacional. O seu ponto de partida é a ética comunicativa de Karl Otto Apel, além do conceito de “razão objectiva” de Adorno, também está presente no pensamento de Platão, Aristóteles e no Idealismo alemão, particularmente na ideia hegeliana de reconhecimento intersubjectivo (SCHÄFER, 2009: 18). Searle por sua vez, influenciou Habermas, principalmente na dupla estrutura dos atos de fala e a peculiar auto-referencialidade da comunicação em linguagem coloquial, em que uma situação de entendimento possível exige que pelo menos dois “locutores/ouvintes” estabeleçam em simultâneo uma comunicação em dois planos, tanto no plano da intersubjectividade em que os sujeitos falam uns com os outros como no plano dos objectos (ou estado de coisas) sobre os quais se entendam (HABERMAS, 2010: 17). Já na tradição do pragmatismo americano, que parte de Hegel, George Herbert Mead, desenvolveu o conceito de intersubjectividade a partir das condições de génese de interacções simbolicamente mediadas. Para realmente percebermos a trajetória intelectual de Habermas, precisamos, contudo, ter em vista o trabalho por ele efectuado criticando passo a passo outros

elementos teóricos: principalmente a sociologia de Max Weber e Talcott Parsons, a filosofia linguístico-analítica de Wittgenstein, o pragmatismo americano e a sua ligação com a pragmática da linguagem. Mas, também as doutrinas existentes que divergiam em torno de posições, como a teoria da ciência de Karl Popper, a teoria do sistema de Richard Rorty e o pós-modernismo, contribuíram bastante na construção e integração ao seu pensamento (cf. SCHÄFER, 2009: 18).

Ora, para concretizar o seu projecto da teoria do discurso da verdade, Habermas fez uma revisão cautelosa de teorias clássicas da verdade, a fim de poder salvaro momento do incondicional que o conceito de verdade sempre traz consigo em nosso uso da linguagem. Habermas, fez um estudo cauteloso sobre os conceitos fundamentais, tais como: a acção orientada por normas de Weber, passando pelo conceito da interacção mediada de forma simbólica de Mead, o que culminou no conceito de “acção comunicativa”. A compreensão da modernização como racionalidade social, contribuiu bastante para a criação da teoria crítica, uma teoria da acção comunicativa, da “razão funcionalista”, ou seja, de uma racionalidade sistémica automatizada relativamente à racionalidade orientada para o esclarecimento mútuo ou consenso (HABERMAS, 2010: 22). Finalmente, pode-se dizer que a construção da teoria da acção comunicativa hebermasiana, teve como ponto de partida referencial a problemática da racionalidade, adoptada por Weber e prosseguida no marxismo ocidental. Mais tarde, com a teoria crítica da sociedade que foi exercida por Kant à Hegel (Idem, 2010: 25). A Alemanha e o mundo em geral, reconhecem sua importância não apenas através dos diversos prémios que lhe foram concedidos, mas também, através da aplicação real de seus conceitos e teorias.

DEBATE ENTRE HABERMAS, HORKHEIMER E ADORNO SOBRE A TEORIA CRÍTICA SOCIAL

Historicamente, a Escola de Frankfurt, foi inaugurada nos anos 20. Ela tinha como objectivos principais, a institucionalização e teorização dos acontecimentos da época, tais como: movimento operário, Estado e suas formas de legitimação, a crítica às ciências objectivas, à ideologia dominante e à razão iluminista. Por sua vez, em 1947 foi publicada uma colectânea de ensaios escritos por Horkheimer e Adorno intitulada *Dialética do Esclarecimento* que descreve sobre a evolução da cultura de massa nas sociedades

modernas, criando uma ruptura entre eles, o que levou Adorno a tomar uma posição contrária na sua dialéctica negativa (cf. ADORNO E HORKHEIMER, 1998: 9).

Com a Revolução Francesa e o advento do iluminismo, o século XVIII ficou conhecido como “*era das luzes*”, época em que houve a emancipação do homem através do uso da razão, avanços tecnológicos e um progresso expressivo da ciência.

De acordo com Habermas, considera Horkheimer e Adorno, que na sua dialéctica do iluminismo, em conformidade com as suas análises, depositaram esperanças na sua força libertadora, e a sua forma de exposição, não permitindo identificar, logo *a priori*, a clara estrutura do fio do pensamento. Assim sendo, Habermas, esclareceu as duas teses centrais da seguinte forma:

- A partir da apreciação da modernidade, nasce o problema que lhe interessava acerca da situação actual; porque Horkheimer e Adorno, pretendiam fazer do iluminismo a iluminação radical a si próprio;
- O grande modelo para uma auto-ultrapassagem totalizante da crítica da ideologia foi Nietzsche; com a sua comparação não se limita em elucidar as direcções contrárias em duas partes, levando a cabo a sua crítica cultural.

Em relação a esta tese, contrapõe Horkheimer e Adorno na sua teoria em uma secreta cumplicidade, “*o mito é já um iluminismo e o iluminismo recai no mito*”, o mundo mítico não é a pátria mas o labirinto em que importa escapar por amor da própria identidade (HABERMAS, 1990: 110). Daí que os dois filósofos citados por Habermas, tiveram como ponto de partida, mostrar que a razão foi banida da moral e do direito por causa da separação das ideias religioso-metafísicas do mundo. A dignidade cultural da modernidade consistia na teoria editada por Weber, das esferas do valor e na modernidade cultural, a razão é despojada da sua pretensão de validade e assimilada a mero poder. Habermas considera a posição dos dois filósofos como sendo uma posição ambígua em relação a Nietzsche; por um lado, passaram-lhe o certificado de ter conhecido pouco desde Hegel a dialéctica do iluminismo, como ponto de partida totalizante da crítica da ideologia; por outro lado, não se pode ignorar que Hegel foi também o grande antípoda de Nietzsche.

Assim, pode-se caracterizar por exemplo, a recusa como um dado absoluto do materialismo histórico isto é, ter o económico como a única causa actuante no curso da

história. Pelo contrário, os membros da escola de Frankfurt enfatizavam a alta importância dos fatores culturais, sobretudo o papel da acção humana deliberada. Queriam aquilo que, mais tarde, foi qualificado pelo Marxismo como face humana; por isso, a escola de Frankfurt é também conhecida como marxismo crítico cultural.

A escola de Frankfurt tornou-se conhecida por desenvolver uma teoria crítica da sociedade, que era um modo de fazer filosofia integrando os aspectos normativos da reflexão filosófica com as realizações explicativas da sociologia, visto que o objectivo da mesma é fazer a crítica, buscando o entendimento e promovendo a transformação da sociedade. O objectivo principal da escola de Frankfurt foi de tecer uma crítica ao pensamento sistemático, que servia de ensaios, artigos de circunstâncias e resenhas, que sugeria uma ideia de algo inacabado e incompleto, portanto, aberta a sugestões e modificações nas linhas de pensamento, diferentemente do livro, que encerrava uma direcção única para suas conclusões. O seu programa consistia no desenvolvimento da “teoria crítica” da sociedade como um todo, que examinava as relações que vinculam reciprocamente os âmbitos económicos, social, cultural, psicológico, científico, tecnológico e positivista, com o propósito da elaboração de uma visão global e crítica da sociedade contemporânea. Dai que toda a história da humanidade edificou-se sobre esse binómio relacional, homem-natureza (GEUS, 1988: 32).

Portanto, é de salientar que um dos mais proeminentes pensadores foi Habermas, que com a sua obra “*Conhecimento e Interesse*” procurou esclarecer os pressupostos epistemológicos subjacentes da teoria crítica, e então destacar as questões que interessam de maneira peculiar para este trabalho. Habermas tenta superar o impasse que existia entre Horkheimer e Adorno, em sua *Dialéctica de Esclarecimento*, no que se refere à razão, mudando o rumo dos acontecimentos a partir da teorização crítica para além da razão instrumental, a qual termina o seu debate na racionalização comunicativa (Idem, 1988: 172). Posto a isto, a polémica de Horkheimer, ao se opor à razão instrumental e subjectiva dos positivistas, que não se preocupava somente da divergência de ordem teórica; ao tentar superar a razão formal positivista Horkheimer não visava suprimir a discórdia entre a razão subjectiva através de um processo puramente teórico. Essa dissociação somente desaparecerá quando as relações entre os seres humanos e destes com a natureza, vierem a configurar-se de maneira diferente da que se instaura na dominação,

e a sua união entre as duas razões exige um trabalho da totalidade social, ou seja, a praxis histórica (cf. GEUS, 1988: 173).

A época de Horkheimer na direcção do instituto a partir de 1931, a instituição era associada à universidade de Frankfurt, onde o órgão oficial dessa gestão passou a ser a pesquisa social, com uma modificação importante, pois, a hegemonia não era mais da economia e sim, da filosofia social. Sendo assim, a teoria crítica caracterizou-se por três grandes momentos, a saber:

- Os escritos de Adorno, Horkheimer e Marcuse, da década de 30; um período marcado por várias preocupações acerca da teoria do conhecimento;
- Os trabalhos da década de 40, de Horkheimer e Adorno, cuja característica fundamental é o distanciamento da teoria marxista, deixando de lado o tema da luta de classes e a substituição da teoria crítica da economia política pela crítica da civilização técnica, buscando a origem do fenómeno totalitário oriundo do nazismo, não apenas na crise económica, política e social ou no erro da estratégia das forças de esquerda alemãs, mas no fenómeno metafísico;
- A partir da década de 50, período em que as ideias originais da teoria crítica foram abandonadas e as reflexões frankfurtianas voltam-se a respeito das tendências no mundo moderno para o totalitarismo, mundo homogéneo, uniforme, sem oposição, que anulava os indivíduos, acabando com a sua autonomia e a liberdade de acção na história, nas obras de Marcuse, Adorno e Horkheimer;
- Por fim, o quarto período, não se fundamenta apenas no pensamento dos integrantes da escola de Frankfurt, mas sim, num prolongamento que sem desfigurar o seu perfil teórico na teoria crítica procurou, de modo original, resolver certas lacunas deixadas pelos fundadores, tendo na figura principal, Habermas, seu principal representante cuja sua preocupação central era a reformulação da teoria crítica, com o objectivo de suprir essas lacunas; para Habermas, a teoria deve ser crítica, engajada nas lutas políticas do presente, e construir-se em nome do futuro; e um exame teórico da ideologia, mas também crítica revolucionária do presente (Idem, p.173).

O ponto de partida de Habermas está na discussão dos problemas da sociedade a partir de duas razões básicas: a instrumental e a comunicativa. Com a sua *Teoria da Acção Comunicativa e o Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas superou o processo psicanalítico em relação ao seu mestre: a partir desse momento, a base da sua identidade passou pela ruptura com Adorno (ROUANET, 1987: 331).

Face a estas constatações, podemos observar a ruptura entre os pensadores de Frankfurt, cingindo-se mais no conceito da razão. Para Adorno e Horkheimer, a razão é a fonte crucial de dominação, principalmente dos homens entre si. Para eles, a ideia de que a razão constitui a possibilidade de libertação e emancipação não passa por uma mera ilusão do Iluminismo. Por seu turno, os padrões de aceitabilidade reflexiva, os ideais sociais e culturais segundo os quais críticas às sociedades e ideologias, são parte da nossa tradição, e não têm qualquer fundamento absoluto ou garantia transcendental. Para Adorno, nós devemos partir de onde ocorrem situações históricas e culturais, a partir de um tipo peculiar de frustração e sofrimentos vivenciados por agentes humanos em sua tentativa de realizar um projecto historicamente específico de “vida boa” (GEUS, 1988: 104).

A perspectiva contextualista de Adorno se encaixa bem com a perspectiva fortemente defendida pela escola de Frankfurt de que uma teoria é dirigida ou orientada a um grupo a partir de agentes humanos e constitui maneira especial para o seu auto-conhecimento. Uma “teoria crítica” é endereçada aos membros deste grupo social, particularmente, no sentido de que ela descreve os princípios deles e o seu ideal de “vida boa” e demonstra que certas convicções que eles conservam são reflexivamente inaceitáveis para agentes que defendem seus princípios epistémicos e são uma fonte de frustração para agentes que estejam tentando realizar esse tipo particular de “vida boa”. Uma teoria crítica específica para esses agentes como eles teriam que modificar suas convicções a fim de atingir o seu ideal de uma existência racional, satisfatória (Ibidem, p: 177).

Habermas, procurou transcender a perspectiva criada por Horkheimer e Adorno, cujo seu pessimismo racional tem uma ligação directa com o pensamento weberiano. Para ele, a razão comunicativa acontece através da linguagem, onde as relações intersubjectivas (a relação sujeito-sujeito) reconstituem a possibilidade de transformar a razão em uma condição humana indispensável à construção do conhecimento (ROUANET, 1987: 336). Habermas rejeitou a perspectiva contextualista e assegurou que, pode-se apresentar uma espécie de argumento transcendental para concluir que todos os agentes devem concordar

em considerar reflexivamente qualquer parte de sua forma de consciência que pudesse somente ter sido adquirida em condições de coerção. Para Freitag, no seu diálogo com Habermas, avança a ideia segundo a qual *“Habermas constitui o integrante mais produtivo e ousado da escola de Frankfurt. Defende ainda, que é com ele, que se acrescentou uma nova versão do pensamento da teoria crítica, procurando desta forma, resgatar o potencial da razão destruído por Adorno e Horkheimer”* (FREITAG, 2005: p. 15). Por seu turno, ele procurou fundamentar da melhor forma, os pressupostos epistemológicos subjacentes da teoria crítica.

O fio condutor do argumento transcendental de Habermas é um conjunto de opiniões sobre o uso de linguagem e suas pré-condições. Ser um agente humano, para Habermas, é participar ao menos, pontualmente de uma comunidade de fala e ser algo que nós possamos reconhecer como um agente humano. Por sua vez, Habermas empregou a expressão “situação ideal de fala” para se referir a uma situação de discussão absolutamente isenta de coerção e sem limites, realizadas entre agentes humanos completamente livres e iguais. A situação ideal de fala servirá para o nosso autor da ética discursiva como um critério transcendental de verdade, liberdade e racionalidade. As convicções sobre as quais os agentes concordem são *“ipso facto”* (convicções verdadeiras); as preferências sobre as quais eles concordam são “preferências racionais”, e os interesses sobre os quais eles concordam são interesses reais”. Os agentes são (livres) se a sua situação real é a que satisfaz as condições de “situação ideal de fala”.

Habermas, sustenta que todos os agentes são livres se a situação real for a que satisfaz as condições de situação ideal de fala, ou “assumí-la contrafactualmente, isto é, eles devem agir como” se sua situação presente fosse ideal, embora eles jamais possam saber que ela é, e terão geralmente razão para querer que ela não é. Na perspectiva habermasiana, os agentes antecipam a situação ideal de fala sempre que eles agem; isto é, ao agir eles estarão se comprometendo a entregar a aceitabilidade “moral”, para normas. Particularmente, significa que *“os agentes se comprometem em aceitar como válida qualquer crítica de sua acção que revela ser essa acção baseada em normas sobre as quais não haveria acordo na situação ideal de fala”* (GEUS, 1988: 108).

HABERMAS E A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

Na sua teoria da acção comunicativa, Habermas aprofundou os pressupostos da teoria da acção comunicativa procurando para tal enfatizar o consenso, a verdade, a situação ideal de fala, a intersubjectividade e a contra-argumentação. A mesma tem como finalidade aos homens uma razão que lhes permite ser livres e emancipados, buscando desta feita, o conceito da razão comunicativa (ROUANET, 1987: 338). A razão comunicativa não é uma razão pura nem outro conceito absolutizado, pois, é originalmente uma razão encarnada nos textos de acções comunicativas como nas estruturas do mundo da vida (OZMON, 1998: 341).

Segundo Apel (2000: 156), a abordagem epistemológica de Habermas caracteriza-se principalmente pelo anseio de elaborar os interesses cognitivos directores das ciências possíveis nos dias actuais, como condições de possibilidade transcendentais de sua constituição objectiva e colocá-los em relação uns com os outros. Para isso, ele procurou distinguir três interesses cognitivos subjacentes aos conceitos da ciência, tais como:

Primeiro, o das *ciências naturais empírico-analíticas (science)*: considerada como a sua constituição objectiva possível, bem como à possível experimentação das suas hipóteses. Este garante a linha de continuidade entre o saber científico e avaliação técnica; Segundo, o das *ciências humanas hermenêuticas*: este visa uma abertura das hipóteses no sentido comunicacional, interesse pela conservação e ampliação da intersubjectividade do acordo mútuo possível e orientado para a acção;

Finalmente, *o da teoria crítica*: esta deve compatibilizar-se ao anseio (pós-ontológico) de uma filosofia que é ao mesmo tempo cognitivo-crítica e engajada com o anseio de uma ciência social idelógica-crítica, incluída a psicanálise. Para este programa, Habermas recorre ao “*interesse cognitivo emancipador*” (Idem, 2000: 158). De acordo com Rouanet (1987: 339), “*a racionalidade é compreendida em sua dimensão processual na medida em que os interlocutores procuram sempre um entendimento entre sujeitos capazes de fala e de acção*”. A ideia central lançada por Habermas na sua teoria do agir comunicativo é a seguinte: é possível atribuir as patologias da modernidade sem nenhuma excepção, à invasão da racionalidade económica e burocrática em esferas do mundo da vida, às quais essas formas de racionalidade não são adequadas e, por isso, levam a perdas de liberdade e de sentido. Dai que o agir comunicativo é concebido por Habermas de modo a abrir as

oportunidades para um entendimento em sentido abrangente e não restritivo (SHÄFER, 2009: 46). Ao introduzir a sua teoria, Habermas desenvolve o conceito fundamental do agir comunicativo. Este precisa, primeiro, ser diferenciado de outros conceitos de acção. Só assim, é que Habermas emprega para isso um procedimento comum do discurso filosófico de desenvolvimento de conceitos, no qual se aumenta gradualmente o potencial e a força de explicação do conceito:

- *Agir teleológico* (orientado numa finalidade), este visa à realização de um objectivo. Como agir estratégico, ele forma a base das abordagens da teoria dos jogos e da teoria da decisão na economia, na sociologia e na psicologia social;
- *Agir normativo*, refere-se a grupos que orientam sua acção em valores comuns. A obediência às normas é esperada por todos os membros;
- *Agir dramático*, este reporta-se à auto-representação expressiva diante de um público;
- *Agir comunicativo*, refere-se ao entendimento discursivo entre sujeitos capazes de falar e de agir.

De acordo com Habermas, os três primeiros conceitos revelam-se, numa observação mais meticulosa, apenas enquanto caso-limite unilateral do agir comunicativo. A linguagem tem uma chance somentenuma das suas variadas funções: no primeiro caso, apenas como entendimento indirecto dos têm em vista seus próprios propósitos, no segundo caso, meramente como manifestação de uma concordância normativa existente, no terceiro caso, como auto-representação. No agir comunicativo, ao contrário trata-se de uma referência somente ainda indirecta ao mundo, porque baseia-se mais ao entendimento directo. Desta feita, aqueles que agem comunicativamente referem-se não mais directamente ao modo objectivo, social ou subjectivo, mas relativizam suas enunciações diante da possibilidade de que a validade delas seja contestada por outros autores. A situação do discurso em debate, refere-se à temática de um mundo de vida que constitui o contexto como fonte dos recursos para o processo de compreensão (HABERMAS, 2009: 286).

Para Habermas, “o mundo da vida forma um horizonte e ao mesmo tempo oferece uma quantidade de evidências culturais em que os participantes no ato de comunicar, na interpretação pode-se retirar alguns padrões de interpretação são consentidos” (idem, 2009: 288). Sendo assim, a compreensão do mundo da vida parte da perspectiva frontal dos seus sujeitos que agem tendo em consideração a compreensão mútua, onde este é sempre “dado-em-conjunto” o que ajuda a evitar a sua tematização. Face a este cenário, Habermas considera que é necessário uma perspectiva teoricamente constituída para que possamos ver a acção comunicativa como meio através do qual o mundo de vida se reproduz. Por sua vez, este se “reproduz na medida em que cumprem estas três funções que transcendem a perspectiva do autor: a propagação das tradições orais, a integração de grupos por normas e valores e a sua socialização de gerações vindouras. Culminando assim, em propriedades dos mundos de vida estruturados do ponto de vista comunicativo em geral” (HABERMAS, 2009: 289).

Segundo Habermas (2009: 292), este contra-discurso tem como seu ponto de partida na filosofia de Kant como a expressão inconsciente da Idade Moderna e teve seu maior esclarecimento no Iluminismo, e a nova crítica da razão negou em dar a continuidade em relação a este contra-discurso. Este procurou tratar-se de completar o projecto da modernidade. Na mesma análise, Habermas diz que a filosofia kantiana tinha sido preparada e iniciada como uma empresa de demarcação de fronteiras. Por seu turno, Hegel fez a viragem do poder de conciliação na vida do homem, surgindo assim, a necessidade de filosofia. Aqui a razão é tida como um todo, ou pretende abarcar a totalidade. Sendo assim, o processo de des-sublimação surgiu o conceito de uma *razão situada*, consiste na definição da relação entre a historicidade do tempo, a factualidade da natureza exterior com a subjectividade descentrada da natureza interior e com a materialidade da sociedade com o fim de uma praxis de imaginação e formação das forças essenciais dela própria (Ibidem: 292).

É de salientar que a questão da intersubjectividade é a mola da teoria da acção comunicativa proposta por Habermas uma vez que a linguagem constitui a categoria fundamental para o restabelecimento da razão no interior do pensamento e do conhecimento na modernidade (ARAGÃO, 1992: 113). Contudo, a verdade é uma construção processual e do contexto, que está sujeita a crítica e a novas explicações. “Não existe verdade fora do contexto de fala, de argumentação, de consenso alcançado numa

intersubjectividade” (Ibidem, 1997: p.114). Desta feita, podemos admitir que desde Nietzsche, Foucault e Heidegger, surgiu um novo despertar que formou algumas subculturas que através de acções de culto, acalmam e mantêm viva, a sua exaltação em verdades futuras. Este processo, segundo Habermas permite compreender que um paradigma só perde a sua força quando é rejeitado por outro paradigma, isto é, quando é desvalorizado de modo que se possa julgar permanentemente (HABERMAS, 2009: 297).

Podemos afirmar que a desconstrução por mais entusiasta que seja, só adquire consequências definíveis quando o paradigma da consciência de si, da auto-referência de um sujeito que concebe e age numa forma isolada é substituído por outro pelo paradigma da intercompreensão, isto é, da relação intersubjectiva de indivíduos, que estes socializados através da comunicação se reconhecem mutuamente. Habermas considera que só desta forma é que surge a crítica do pensamento coordenador da razão centrada no sujeito de forma determinada. Isto mostra-nos que o sujeito enquanto ligado ao corpo falante e agente não é dono da sua casa, dependendo de um acontecer anterior, anónimo e trans-subjectivo na formação da estrutura ou do poder produtor de uma formação discursiva (HABERMAS, 2009: 297).

Para Habermas (2009: 298), os atos de fala apresentam uma estrutura na qual se combinam três elementos nomeadamente: em primeiro lugar, a componente preposicional para a representação ou menção de estados de coisas, em seguida, a componente elocutória para admissão de relações interpessoais e, finalmente, as componentes linguísticas que experimentam a intenção de quem fala. Estes elementos são cruciais para a clarificação da semântica, para os pressupostos ontológicos da teoria da comunicação e, por fim, para o próprio conceito de racionalidade.

A linguagem é aquilo que Habermas toma para a sua teoria e possibilita a proposição inicial da acção a partir de uma rejeição oficial da racionalidade weberiana em que, a acção repousa numa compreensão do sujeito como solitário e no modelo teleológico da acção relativa aos fins. Habermas amplia este conceito weberiano, propondo desta feita, uma tipologia da acção que tenha como base uma compreensão dialógica, relação entre menos dois sujeitos capazes de falar e agir, e um modelo de interacção social, o agir comunicativo. Portanto, a razão centrada no sujeito encontra os seus critérios ou padrões de verdade e sucesso que regulam as relações do sujeito que conhece e age com o mundo dos objectos

possíveis ou de estados de coisas. Por sua vez, a razão comunicativa vai encontrar seus critérios no processo de argumentação da liquidação directa ou indirecta de exigências de verdade preposicional, justeza normativa, veracidade subjectiva e coerência estética, que por fim se expressa num entendimento descentrado no mundo (HABERMAS, 2009: 300). O processo de razão centrada no sujeito é produto de uma divisão e de uma usurpação, de um processo social cujo decurso momentâneo subordina-se ao lugar do todo sem ter forças para assimilar a estrutura do todo.

Por isso, Habermas, faz nos perceber que o tecido de acções comunicativas alimenta-se de recursos do mundo de vida e é, ao mesmo tempo, o *medium* através do qual se reproduzem as formas de vida concretas, e a teoria da acção comunicativa pode se reconstruir do conceito hegeliano da totalidade do contexto da vida. Sendo assim, o autor procurou fazer uma reformulação do conceito weberiano de racionalidade que se move para o plano de uma teoria da acção que tem vínculos com a tradição da filosofia de pós-wittgensteiniana da linguagem, concretamente a teoria dos atos de fala. Segundo Habermas, a teoria dos atos de fala faz com que seja possível a construção de uma espécie de síntese entre a acção e a linguagem, considerando que quem fala age e estabelece relações, modificando assim algo no mundo (HABERMAS, 2010: 107).

Por sua vez, as acções linguísticas às quais o falante vincula uma pretensão de validade criticável são capazes de levar o ouvinte a aceitar a oferta contida num ato de fala, podendo assim tornar-se cada vez mais eficazes como mecanismo de coordenação das acções. De acordo com o nosso autor, a relação entre a acção e a linguagem não significa, contudo uma identificação entre o falar e o agir, mas sim, a teoria dos atos de fala possibilita a distinção das acções linguísticas das acções no sentido estrito do termo. A essencial distinção que podemos perceber em Habermas, como aspecto fundamental para a possibilidade de síntese, é entre atos perlocucionários e atos ilocucionários. Enquanto para os atos ilocucionários o que é constitutivo é tido como o significado principal do enunciado, e para os atos perlocucionários o que é importante é aquilo que o agente intenciona com o que diz. Segundo Habermas (1990: 275), é possível tornar mais claros os conceitos de intercompreensão e de agir orientado ao entendimento mútuo, apenas com base nos atos ilocucionários, pois quando o locutor atinge seu objectivo ilocucionário, considera-se o momento crucial de êxito criando assim a tentativa de reconhecimento

intersubjectivo incutida em todo o ato de fala, e não nos atos perlocucionários, que são atos de fala estrategicamente calculados, que se fundamentam teleologicamente.

A noção do agir comunicativo em Habermas, é o único tipo de acção social orientada a intercompreensão. O conceito de agir comunicativo, tem como ponto de partida ou mesmo pano de fundo o entendimento linguístico como mecanismo de coordenação da acção, que faz com que as suposições contrafactuais dos atores que orientam seu agir por pretensões de validade adquiram relevância imediata para a construção e a manutenção de ordens sociais, pois estas mantêm-se no modo de reconhecimento de pretensões de validade normativas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao lado da aceleração avassaladora nas tecnologias de comunicação, de arte, de materiais e da genética, ocorreram profundas mudanças paradigmáticas no modo de pensar a sociedade e suas instituições. Propusemo-nos discutir numa forma articulada a teoria epistemológica do (Consenso) em Jürgen Habermas. Visto que a mesma apresenta-nos pilares fundamentais como: a crença na verdade alcançável pela razão; confiança nas legitimações fortes, absolutas fundacionistas do saber através de grandes narrativas; a exaltação das ciências com a identificação da razão como razão científica e, a linearidade histórica rumo ao progresso.

Portanto, ao longo do texto pudemos constatar que Habermas é um dos teóricos mais polémicos da actualidade, visto que sua teoria da acção comunicativa provocou um mal-estar no seio dos filósofos, académicos e outros que procuram ler e perceber a sua teoria sobre a ciência moderna e pós-moderna. Ele desenvolveu sua teoria da acção comunicativa em um diálogo constante com autores em várias linhas de pesquisa; desta forma, sua teoria assumiu um carácter interparadigmático, um processo extremamente rico e pertinente na sociedade moderna. Uma outra contribuição de Habermas foi por um lado, de ter conciliado elementos teóricos da sociologia, da psicanálise, das ciências políticas e da linguística no sentido de estabelecer relações e análises mais amplas.

O fato dos teóricos do agir comunicativo evitarem consistentemente a ordem social segundo o agir estratégico é mais uma razão para os considerarmos de pós-modernos. De modo inverso, dentro do paradigma comunicativo, a prioridade do elemento comunicativo

sobre o estratégico na linguagem, traz a ideia de que “o uso da linguagem manifestamente estratégica tem um *status* derivativo”. A linguagem é a causa do afastamento de uma unidade indiferenciada, bem como do adiamento do desejo e da auto-realização, que sempre foram enganosas. Para compreendermos o a priori da comunidade de comunicação como pressuposto transcendental implica que na filosofia e na teoria da verdade intersubjectiva não se pode evitar a valorização, logo, a dimensão ético-discursiva, de modo que a concepção do logos e da verdade intersubjectiva, enquanto mediada pela hermenêutica e pela crítica das ideologias, está vinculada a um compromisso emancipatório da comunicação. Ele mostra quanto as tentativas de se afastar das produções da modernidade, como por exemplo, o potencial comunicativo do mundo da vida e a filosofia do sujeito, são fracassadas. A pós-modernidade não conseguiu se esquivar da modernidade, ela é ainda moderna. Nessa perspectiva, o que sustenta o agir comunicativo é uma espécie de restrições estruturais de uma linguagem partilhada intersubjectivamente, que induzem os atores – no sentido de uma franca necessidade transcendental.

REFERÊNCIAS

ADORNO, W. Theodor e HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro, Zahar editora, 1998.

APEL, Otto-Karl. **Transformações da Filosofia II: o a priori da comunidade de Comunicação**. Vol. 2. São Paulo: Loyola edições, 2000.

ARAGÃO, Maria de Carvalho. **Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

FREITAG, Barbara. **Dialogando com Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

GEUS, Raymond. **Teoria Crítica - Habermas e a escola de Frankfurt**, Papyrus editora, São Paulo, 1988.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa: Dom Quixote Lda, 1999.

_____. **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro: Zahar editora, 1982.

_____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa: Dom Quixote Lda, 2009.

_____. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Técnica e Ciência como Ideologia**. Lisboa: Edições 70, 1993.
Janeiro, 1992.

OZMON, A. Howard & SAMUEL M. Craver. **Fundamentos filosóficos da Educação**, 6ª- ed. São Paulo: Artimed editora, 1998.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. 3ª ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1987.

SCHÄFER, Walter Reese. **Compreender Habermas**. 2ª ed., Petrópolis, ed. Vozes, 2009.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. 3ª ed. São Paulo, editora Abril Cultural, 1997.