

Modernidade e o novo lugar da Filosofia: a idéia de Reconstrução em Habermas

Clodomiro José Bannwart Júnior¹

Resumo:

O artigo busca discutir a forma como Habermas relaciona a atitude moderna do pensamento filosófico com outras esferas do conhecimento, a partir da importância que ele credita aos subsídios e conhecimentos desenvolvidos pelas ciências empíricas. Esse fato aponta para a constatação de que a filosofia adquire em Habermas uma nova perspectiva de atuação como decorrência do modo de compreensão de seu conceito de modernidade.

Palavras-chave:

Modernidade, Filosofia, Ciência Reconstitutiva.

Abstract:

This article brings into discussion an analysis about how Jürgen Habermas makes the relationship between a modern posture of philosophic thought and others knowledge spheres, based, mainly, on the importance that he gives to subsidy and knowledge developed for the Empiric Sciences. This fact confirms that the philosophy acquires in Habermas's thought a new actuation perspective in function of his way to understand the modernity concept.

Key Words:

Modernity, Philosophy, Reconstructive Science.

A diferenciação da razão tematizada por Kant coloca-o diante de uma racionalidade complexa sem que, entretanto, ele perceba como cisão a diferenciação dos usos da razão. Os usos diferenciados da razão indicam “os rudimentos que motivam a problematização da cisão”, porém, o próprio Kant estaria com a atenção voltada para a unidade da razão, buscando nessa diferenciação elementos de ‘passagem’ entre um uso e outro sem ater-se a “recuperar o poder unificador da religião na razão”.² É manifesta “a recusa terminante de Kant em estabelecer uma unidade de princípio entre as faculdades da mente, em reduzi-las à

¹ Docente do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina e doutorando em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas.

² REPA, Luiz. *Habermas e a reconstrução do conceito hegeliano de modernidade*. São Paulo. Dissertação de mestrado/USP (in mimeo) p. 47. Aqui Repa segue as considerações de: TERRA, R.Ricardo. *Passagens – Ensaio sobre a filosofia de Kant*. Tese de livre-docência, USP, 1998.

faculdade de conhecimento”, pois que o seu esforço “por sustentar uma razão complexa com três faces, é sempre acompanhada pela tentativa de arquitetar pontes”.³ Com base nessas considerações é salutar a consideração de Habermas ao afirmar:

Kant exprime o mundo moderno num edifício de pensamentos. Isto quer apenas dizer afinal que na filosofia kantiana se reflectem tal como num espelho, os traços essenciais da sua época sem que Kant tivesse apreendido a modernidade como tal. É só numa visão retrospectiva que Hegel pode compreender a filosofia kantiana como a auto-interpretação determinante da modernidade; ele julga apreender também mesmo o que ficou por compreender nessa obra, a expressão mais reflectida da sua época; é que Kant não sente como bipartições as diferenciações dentro da razão, nem as articulações formais dentro da cultura nem, de uma forma geral, a clivagem dessas esferas.⁴

Deve-se notar, numa palavra, e este é o ponto a ser considerado, que Habermas, seguindo Hegel, enxergará no conceito kantiano de uma razão formal e em si diferenciada, o delineamento da teoria da modernidade.⁵

Com a análise dos fundamentos do conhecimento a Crítica da Razão Pura assume a tarefa de uma crítica ao mau uso que fazemos da nossa faculdade de conhecer talhada à medida dos fenômenos. Kant substitui o conceito substancial da razão da tradição metafísica pelo conceito de uma razão cindida nos seus momentos e cuja unidade não é mais do que formal. Ele separa a faculdade da razão prática e a faculdade de julgar do conhecimento teórico e assenta cada uma delas nos seus fundamentos próprios. Ao fundar a possibilidade de conhecimento objetivo, de discernimento moral e de valorização estética, a razão crítica não apenas assegura as suas próprias faculdades subjetivas nem apenas torna transparente a arquitetônica da razão, mas desempenha também o papel de um juiz supremo mesmo perante a cultura no seu todo.⁶

Por conseguinte, importa ressaltar que pela separação entre as faculdades do juízo estético, da razão prática e do conhecimento teórico, estas uma por uma foram assentadas em fundamentos próprios, permitindo do ponto de vista filosófico apontar na reflexão kantiana a gênese da autocompreensão da modernidade. Habermas, deixando entender que no conceito kantiano de *razão formal* e em si diferenciada encontra-se o delineamento da teoria da modernidade, faz notar que a mesma se deixa caracterizar por dois aspectos igualmente relevantes: por um lado, a salutar renúncia da racionalidade substancial da tradição religioso-

³ REPA, Luiz, op.cit, pp: 50-51

⁴ HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução: Ana Maria Bernardo, et al .Lisboa. Publicações Dom Quixote, 1998. p. 30. Para as demais citações referentes a esta obra, utilizaremos a sigla DFM.

⁵ HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 20. Para as demais citações dessa obra utilizaremos a seguinte abreviação: CMAC. Conferir também: HABERMAS, Jürgen. “Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification”. In: *Moral Discourse and Practice. Some Philosophical Approaches*. (Org) Stephen Darwall; Allan Gibbard; Peter Railton. Oxford. Oxford University Press, 1997.

⁶ DFM, p. 29

metafísica em favor de uma razão formal; e, por outro, a confiança na racionalidade *procedural*, a qual abre a possibilidade para as tematizações das pretensões de validade.

A filosofia kantiana buscou refletir a respeito das condições de possibilidade da experiência – mediante o arcabouço teórico transcendental – visando a demonstração das condições *a priori* das operações do entendimento, as quais se baseariam segundo regras já previamente determinadas. O esforço kantiano em estabelecer uma reflexão baseada na fundamentação transcendental facultou-lhe abrir, segundo Habermas, dois enfoques para a filosofia moderna. Num primeiro momento permitiu a criação da teoria do conhecimento que atribuiu à filosofia uma reserva de conhecimento *a priori* e, conseqüentemente, elevou o seu domínio de atuação acima das ciências. Pois, “quando a filosofia que se presume capaz de um conhecimento *antes* do conhecimento, ela abre entre si e as ciências um domínio próprio do qual se vale para passar a exercer funções de dominação”.⁷ Num segundo momento, a assunção da filosofia a elevou ao patamar de um tribunal com a peculiar tarefa de criticar o abuso da faculdade cognitiva. No primeiro enfoque, a filosofia passa a ocupar a posição de *indicador de lugar às ciências*; e, no segundo, se ocupará da posição de *juiz* em face das ciências e também da cultura em seu todo, operando mediante a substituição da *razão substancial* da tradição metafísica pelo conceito de uma *razão* que se dividiu nos elementos teórico, prático e estético e cuja unidade passa a ser buscada em um caráter eminentemente formal.

O panorama da filosofia após Kant se manifesta numa relação entre teoria do conhecimento, o qual confere à filosofia o papel de *indicador de lugar às ciências*, e um sistema de conceitos a-históricos que, uma vez colocados acima da cultura, fornece à filosofia o papel de *juiz supremo* perante a cultura na sua totalidade. Para Kant, a vitória da autonomia da razão em face da tradição metafísica concede à filosofia uma racionalidade exigente que se constituirá em tribunal, no qual todas as coisas devem passar pelo crivo da crítica. Segundo afirmação do próprio Kant, na *Crítica da Razão Pura*, essa idéia se deixa espelhar na seguinte passagem: “A nossa época é a época da crítica à qual tudo tem que submeter-se. A religião pela sua santidade e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela.

⁷ CMAC, p. 18

Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame”.⁸

A filosofia transcendental kantiana além de demarcar os limites da ciência, da moral e da arte, ocupa-se em relação a esta como instância jurídica que preside soberanamente os papéis de *indicador de lugar* e de *juiz supremo*. Caracterizada pelos dois papéis que desempenha, a filosofia manteve-se conectada por uma teoria do conhecimento fundacionista e um sistema de conceitos a-históricos. A preocupação de Habermas, nesse aspecto, é saber se a teoria da modernidade assim delineada pela filosofia kantiana “deve realmente ficar de pé ou vir abaixo com as exigências fundacionistas da teoria do conhecimento?”.⁹ No que se deixa entender, Habermas quer manter de Kant o delineamento da teoria da modernidade pautada numa razão complexa (procedural e formal), porém desfazendo-se de um modelo de filosofia fundacionista em moldes da teoria do conhecimento de forma que lhe seja facultado abrir mão dos papéis de *indicador de lugar* e de *juiz* sem que a filosofia perca a sua estatura de *guardiã da racionalidade*.¹⁰

A fim de preservar a teoria da modernidade esboçada pelas três críticas, Habermas irá encontrar em Hegel um diagnóstico mais completo da modernidade e simultaneamente as críticas endereçadas por este a Kant, o que possivelmente lhe facultaria desfazer-se do caráter fundacionista da filosofia kantiana, pois como afirma Habermas, foi Hegel quem tornou “explícita a teoria da modernidade, que estava apenas delineada no conceito kantiano de razão, e a desenvolve em uma crítica das divisões de uma modernidade em conflito consigo própria”.¹¹ Em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas afirma:

Hegel é o primeiro a levar à categoria de problema filosófico o processo de separação da modernidade das sugestões normativas do passado que lhe são exteriores. É certo que no quadro de uma crítica da tradição que integra experiências da Reforma e do

⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 3ª ed. Trad: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994., p. 5, A XI.

⁹ CMAC, p. 20

¹⁰ Aqui Habermas segue uma objeção trazida por Rorty segundo a qual desabona que a filosofia possa exercer os papéis de *indicador de lugar* e de *juiz*, salientando ao mesmo tempo, que se a filosofia abandonasse esses papéis, fatalmente perderia o status de *guardiã da racionalidade*. Diz Habermas: “Em sua impressionante ‘Crítica da Filosofia’, R. Rorty desenvolve argumentos metafilosóficos que nos levam a duvidar de que a filosofia possa de fato desempenhar os papéis do *indicador de lugar* e do *juiz* que lhe foram atribuídos pelo mestre-pensador Kant. Contudo estou menos convencido da consequência que Rorty extrai daí: a afirmação de que a filosofia, com o abandono desses dois papéis também deva se livrar da tarefa de um ‘guardião da racionalidade’. Se entendo bem, o preço que a filosofia, segundo Rorty deve pagar por sua modéstia é o abandono da pretensão de razão com que o pensamento filosófico veio ele próprio ao mundo”. Ao que parece, Habermas quer assegurar a modéstia à filosofia sem abrir mão de seu estatuto como *guardiã da racionalidade*.

¹¹ CMAC, p. 21

Renascimento e reage aos inícios das modernas ciências da Natureza, a filosofia dos tempos modernos desde o fim da Escolástica até Kant exprime também já a auto-compreensão da modernidade. Mas é só no fim do século XVIII que o problema da *auto-certificação* da modernidade se torna de tal modo premente que leva Hegel a tomar consciência desta questão *como* problema filosófico e mesmo como *problema fundamental* da sua filosofia. A inquietação causada pelo facto de a modernidade, na ausência de modelos, ser forçada a encontrar o seu equilíbrio nas bipartições por ela provocadas, é considerada por Hegel a ‘fonte da necessidade de filosofia’. (...) Ele vê a filosofia confrontada com a tarefa de traduzir em pensamentos o *seu próprio* tempo que, (...) significa a época moderna. Hegel está convencido de que não pode de forma alguma apreender o conceito que a filosofia faz de si própria sem atender ao conceito filosófico de modernidade.¹²

O final dessa passagem citada revela quão importante é Hegel para Habermas no que diz respeito ao encaminhamento de uma nova perspectiva de atuação da filosofia, pois o filósofo da *Fenomenologia do Espírito* deixa entrever que o conceito de filosofia somente será apreendido ao lado do conceito de modernidade. Aspecto essencial na filosofia hegeliana é que esta se destaca como a primeira filosofia “que se reconheceu a si própria como sendo o pensamento da sua própria época”, o que na verdade “elevou a história contemporânea a um nível filosófico”.¹³ A estrutura fundamental da nova época [modernidade] a que Hegel se dedica é basicamente caracterizada pela cisão. “A par de uma teoria da cisão como princípio de formação da cultura moderna, Hegel é levado a analisar os pressupostos históricos da cisão”.¹⁴

A filosofia aparece nesse sentido como empresa que procurará apresentar a razão como poder unificador das cisões, servindo-se para isso do conceito de *absoluto*, inicialmente colhido em Schelling. Hegel, na tentativa de justificar o pressuposto do filosofar contemporâneo o faz baseando-se no “fato de a consciência da época se ter destacado da totalidade e de o espírito se ter alienado de si próprio...”.¹⁵

A questão enfrentada por Hegel concentra na consciência histórica moderna, especificamente na consciência da sua própria época como problema filosófico, o que o faz exigir da filosofia a autocertificação dessa época, porém ciente de que a mesma encontra-se envolta por um conceito antitético, qual seja: “a modernidade não pode e não quer continuar a ir colher em outras épocas os critérios para a sua orientação, ela tem de criar em si própria as

¹² DFM, p. 26-27

¹³ DFM, p. 57

¹⁴ REPA, Luiz, op.cit, p. 122

¹⁵ DFM, p. 31

normas por que se rege. A modernidade vê-se remetida para si própria sem que a isso possa fugir”.¹⁶

Podemos verificar, nessa rápida retomada por Habermas das filosofias de Kant e Hegel como teorias da modernidade, a colocação do problema da autocertificação da modernidade. Se esta é a questão que articulou a filosofia hegeliana, ou seja, a procura de uma normatividade imanente para os tempos modernos, não se pode igualmente atribuir apreço a sua solução buscada no espírito absoluto, já que a mesma caiu num absolutismo. A questão que se nos apresenta é por um lado, uma filosofia kantiana de moldes fundacionistas, e por outro, uma filosofia hegeliana com caráter absolutista.

Neste contexto é preciso lembrar que o tema da autocertificação não é localizado simplesmente no idealismo alemão, mas determina igualmente o pensamento de Habermas. Extrair critérios internos às formas modernas, sem, no entanto, recorrer às formas históricas particulares é uma exigência que toca nos fundamentos normativos da teoria crítica. Habermas nem pode apelar para uma crítica imanente de tipo marxista ou hegeliano, uma vez que a consciência burguesa se torna cínica e instrumentaliza seus próprios ideais, nem pode buscar um critério imparcial em juízos normativos sem lastro na realidade.¹⁷

Vale destacar a importância de Hegel na descoberta do princípio que rege a modernidade: a subjetividade. Ao identificar a subjetividade como princípio dos tempos modernos percebeu como está implícita a esse princípio a “estrutura da auto-relação do sujeito cognoscente que se debruça sobre si como sobre um objeto para se compreender como uma imagem refletida num espelho, precisamente ‘numa atitude especulativa’”.¹⁸ A modernidade constituiu-se, enquanto tal, como expressão da liberdade da subjetividade, que passou a determinar de modo amplo, as configurações da cultura que emergiram da dissociação do passado. A ciência, a moral e a arte são esferas que, inicialmente se adaptaram ao reconhecimento da liberdade subjetiva dos indivíduos, pois, a ciência objetivante despiu a natureza de toda magia que a revestia, libertando através do conhecimento das leis que a regem, o sujeito cognoscente; a moral ganhou autonomia mediante leis universais permitindo aos sujeitos, o reconhecimento de suas liberdades subjetivas; e a arte, por fim, colocou na essência do romantismo um novo critério de determinação de forma e conteúdo por meio de uma interioridade absoluta.

¹⁶ DFM, p. 18

¹⁷ REPA, Luiz, op.cit, p. 86

¹⁸ DFM, p. 29

Inserida na perspectiva da subjetividade, a modernidade pôde estruturar as suas peculiares características. Haja vista a valorização do sujeito cognoscente que imprimiu tanto o desenvolvimento da ciência e, conseqüentemente da produção tecnológica como alicerces de um sistema em grande parte tecnificado quanto a preservação dos direitos subjetivos que coincidiu na elaboração de normas jurídicas. Com essas condições, assegurou o desenvolvimento da criatividade do sujeito e de sua livre iniciativa de forma que o mercado e a economia puderam se organizar.¹⁹ Se a subjetividade foi capaz de corroborar a estrutura do projeto moderno com as aspirações de liberdade e de emancipação também como não menos importante cabe mencionar os aspectos falhos em que o mesmo se envolve como, por exemplo, a insuficiência em manter a razão enquanto poder unificador das cisões provocadas no seio da modernidade, bem como a consolidação de uma subjetividade soberba que “transforma os meios da conscientização e da emancipação em outros tantos instrumentos de objetivação e de controle” passando “a gozar de uma sinistra imunidade ao colocar-se sob as formas de uma dominação eficientemente dissimulada”.²⁰

Posta a questão desta maneira, a subjetividade patenteia-se como um princípio *unilateral*. Se este princípio tem realmente a força sem precedentes de levar à formação da liberdade subjetiva e da reflexão e de minar a religião, que era até aí o poder unificador por excelência, não é, todavia suficientemente forte a ponto de regenerar no *médium* da razão, o poder unificador da religião. A orgulhosa cultura iluminista da reflexão ‘separou-se [da religião] e colocou-a a *par de si* ou colocou-se a si *a par dela*’.²¹

A crítica que Habermas dirige a Hegel está justamente em mostrar que este não foi capaz de unificar as cisões, pois como afirma: “Hegel não pode ganhar para si o aspecto da conciliação, isto é, do restabelecimento da totalidade dilacerada, da autoconsciência ou da relação reflexiva do sujeito cognoscente”.²² O caminho pelo qual opta Hegel é o conceito de absoluto, como condição para superar as limitações apresentadas. “Contudo, a pressuposição do absoluto será apontada por Habermas como uma falha no projeto crítico hegeliano. Se Hegel pretendia levar adiante uma crítica imanente da filosofia da reflexão, o conceito de absoluto não poderia ser pressuposto”,²³ pois segundo Habermas: “O absoluto não é concebido nem como substância nem como sujeito, mas apenas como processo mediador da

¹⁹ HANSEN, Gilvan. *Modernidade, utopia e trabalho*. Londrina. Edições Cefil. 1999, p. 86

²⁰ DFM, p. 62

²¹ DFM, pp: 30-31

²² DFM, p. 39

²³ REPA, Luiz, op.cit, p. 83

auto-relação que se produz sem qualquer condição. (...) Essa figura de pensamento característica de Hegel utiliza os meios da filosofia do sujeito com o fim de uma superação da razão centrada no sujeito”.²⁴ Eis a questão de Hegel: superar a filosofia do sujeito com recursos extraídos desse próprio paradigma.

Não entraremos nos detalhes da crítica que Habermas dirige ao conceito de espírito absoluto, moldado segundo o paradigma da filosofia do sujeito. Basta ter claro que a posição de Habermas em relação a filosofia do sujeito é marcada pela denúncia de que esta engendra “mecanismos de controle que se entrevêem já no modo como a autoconsciência manipula objetos da natureza externa e interna, a custa da auto-objetivação. Nesse aspecto, o conhecimento que visa a emancipação é transformado em um meio sutil, quase inatacável de dominação da sociedade”.²⁵ Quanto a Hegel, ao que parece, este “(...) vira, pelo fato de o poder da conciliação desaparecer da vida do homem, surgir a necessidade da filosofia. De resto ele não interpretou como exclusões as demarcações da razão centrada no sujeito; interpretou-as como bipartições e exigiu da filosofia que ela tivesse acesso a uma totalidade, que contém em si própria a razão subjetiva e o seu outro”.²⁶ Ao que parece, o acesso a uma totalidade centrada no paradigma da filosofia do sujeito não se tornou possível. Segundo Habermas, esse intento será conferido à teoria da ação comunicativa, a qual “pode reconstruir o conceito hegeliano da totalidade do contexto ético da vida (independentemente das premissas da filosofia da consciência)”.²⁷

A questão da normatividade como problema a ser resolvido na imanência da própria modernidade coloca à reflexão ética moderna, indagações que a sobrecarregam, sem que, no entanto, a mesma possa orientar-se por critérios não-modernos. A modernidade passa a constituir o único horizonte de onde devem brotar os padrões de orientações normativas.

Em *A Filosofia como Guardador de Lugar e como Intérprete*²⁸, Habermas contempla, no contexto da modernidade dois modelos de filosofia: o kantiano com uma estratégia de fundamentação transcendental e o hegeliano com a forma dialética de fundamentação. O primeiro, como vimos, é levado a um modelo fundacionista de filosofia, e o segundo a um

²⁴ DFM, p. 42

²⁵ REPA, Luiz, op.cit, p. 140. Ver também a esse respeito: HABERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência como Ideologia. Lisboa: Edições 70, 1993.

²⁶ DFM, pp: 282-283

²⁷ DFM, p. 292

²⁸ HABERMAS, Jürgen. A Filosofia como Guardador de Lugar e como Intérprete. IN: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

modelo absolutista. Ainda no mesmo texto citado, Habermas reporta-se ao estruturalismo genético de Jean Piaget, enxergando neste a ponte que serve para complementar as duas formas de fundamentação acima mencionadas: a transcendental e a dialética. Conforme diz o próprio Habermas:

É para isso que o estruturalismo genético de Jean Piaget parece-me oferecer um modelo instrutivo para os próprios filósofos e para aqueles que gostariam de continuar a sê-lo. Piaget concebe a ‘abstração reflexionante’ como o mecanismo de aprendizagem que pode explicar, na ontogênese, o desenvolvimento cognitivo que termina numa compreensão descentrada do mundo. A abstração reflexionante assemelha-se a reflexão transcendental no sentido em que é por meio dela que os elementos *formais* inicialmente escondidos no *conteúdo* cognitivo, enquanto esquemas de ação do sujeito cognoscente são trazidos à consciência, diferenciados e reconstruídos no estágio de reflexão imediatamente superior. Ao mesmo tempo, esse mecanismo de aprendizagem tem uma função semelhante a que tem em Hegel a força da negação que supera dialeticamente as figuras da consciência, tão logo essas caíam em contradição consigo mesmas.²⁹

A mudança que Habermas promove nesse texto acima mencionado em relação aos modelos transcendental e absolutista de filosofia, parece refletir a influência weberiana na sua teoria da modernidade. No quadro da teoria de Weber – no qual o conceito de racionalidade aparece desligado de propósitos realizados sob a égide da metafísica – Habermas reconhece a configuração da modernidade, sem pretensões de conceder à filosofia novos patamares de fundamentação ou explicar esse quadro atual como consequência ou interferência da filosofia. A modernidade é constituída mediante a rubrica de unilateralizações que não necessitam da filosofia para sua fundamentação, senão para mediar os problemas que emergem desse seio, entre os quais a conservação da unidade da razão no domínio cultural e a preservação da prática comunicativa entre as culturas de especialistas.

Apoiado na descrição weberiana que aponta para o nascimento das ciências empíricas e para a autonomização da moral, do direito e da arte – fundamentadas em princípios próprios, responsáveis pela formação de esferas culturais; segundo leis internas acordadas com os respectivos problemas teóricos, prático-morais e estéticos – Habermas procura demonstrar que este processo tornou possível, a cristalização de três dimensões da razão sem que para isto ocorresse a intervenção da filosofia.³⁰ A cultura foi capaz por si própria de fazer surgir no século XVIII, as estruturas de racionalidade descritas por Weber de forma a concluir que a

²⁹ CMAC, p. 24

³⁰ CMAC, p. 32

cultura, a exemplo das ciências, “não precisa de nenhuma fundamentação e de nenhuma classificação hierárquica”.³¹

A modernidade só fez eclodir problemas que deslocaram a tarefa de *fundamentação* da filosofia para a tarefa de *mediação* entre as esferas autonomizadas da ciência, moral e arte. A busca de unidade nas dimensões da razão que se diferenciaram, não deve mais ser apontada no quadro dos fundamentos da filosofia da razão, mas sim no quadro cotidiano do mundo da vida, aquém, portanto, das culturas de especialistas. A própria configuração da modernidade é que força a filosofia a assumir uma nova perspectiva de atuação, tendo sua tarefa posta, digamos, em termos mais modestos para estabelecer a mediação entre o mundo cotidiano e a modernidade cultural retraída em esferas autônomas.

O problema da mediação da qual a filosofia se propõe a dar conta é, em si próprio, o delimitador da postura mais branda de sua própria atuação, pois o contexto pluralista em que a filosofia se inscreve, não mais suporta a concepção de sistemas fundacionistas nos moldes kantianos ou absolutistas, nos moldes hegelianos.³² A filosofia encontra-se desarmada de conceitos que contemplam a explicação do todo, passando a rever, numa posição mais humilde, a sua aproximação e interação com os demais conhecimentos científicos. Nesse aspecto, o conhecimento filosófico deve manter-se aberto para o contato com as várias ciências, sem, no entanto, pretender sobrepor-se a elas.

Na visão de Habermas, a filosofia torna-se um meio para a reconstrução de conhecimentos científicos, o que a leva ao abandono do *papel de juiz* para assumir a posição de *intérprete*. Essa nova postura conduz a uma revisão na divisão de trabalho estabelecida entre as ciências e a filosofia. Entre os defensores de uma divisão de trabalho que concedem tarefas exclusivistas à filosofia, as concepções híbridas que inserem elementos filosóficos dentro das ciências – caso singular do marxismo e da psicanálise – são relegadas ao limbo como pseudociências. Habermas ao contrário, enxergará nessas abordagens híbridas um novo tipo de teoria, capaz de fundar novas tradições de pesquisa.³³

Pelo próprio itinerário de argumentação a que se propõe em *A Filosofia como guardador de lugar e como intérprete*, Habermas tende a mostrar que os métodos de fundamentação – transcendental e dialético – são criticados em boa medida pela formulação

³¹ CMAC, p. 31

³² CMAC, p. 21

³³ CMAC, p. 29

teórica do pragmatismo e pela hermenêutica. Sem entrar no mérito da discussão, acerca dos teóricos que visam a liquidar, a “pretensão de razão até então sustentada pela filosofia” basta sinalizar que Habermas busca, no pragmatismo e na hermenêutica, elementos que lhe possibilitem mostrar que a “orientação em função das operações da consciência” deve ser revista em proveito de uma “orientação em função das objetivações do agir e do falar”. Sua intenção, nesse sentido, é defender uma pretensão de razão mais modesta de forma que a filosofia possa substituir os papéis de *indicador de lugar* e *juiz supremo* – cargos atribuídos por um modelo transcendental de fundamentação – pelas funções de *guardador de lugar* e de *intérprete*, o que significa o deslocamento da filosofia transcendental e dialética para o âmbito das ciências reconstrutivas. O fio condutor que lhe guia ao objetivo proposto é fornecido por Jean Piaget, e nesse aspecto vale resgatar uma passagem de o *Discurso Filosófico da Modernidade* esclarecedor a esse respeito.

Aquilo que antes cabia à filosofia transcendental, ou seja, a análise intuitiva da consciência de si adapta-se agora ao círculo de ciências reconstrutivas que procuram tornar explícito o conhecimento pré-teórico de regras de sujeitos falantes, agentes e sabedores competentes, da perspectiva de participantes em discursos e interações a partir de uma análise de declarações conseguidas ou distorcidas. Porque tais tentativas de reconstrução, já se não dirigem a um reino de inteligível para além das aparências, mas sim ao conhecimento das regras realmente praticadas que se precipita em declarações produzidas de acordo com as regras, desaparece a separação ontológica entre o transcendental e o empírico. Como se podem ver pelo estruturalismo genético de Jean Piaget, as suposições reconstrutivas e empíricas podem ser incluídas numa mesma teoria. Deste modo quebra-se a dificuldade de uma relação não resolvida entre dois aspectos tão inevitáveis como incompatíveis da autotematização. Por isso, não são necessárias mais teorias híbridas que supram a lacuna entre o transcendental e o empírico.³⁴

Fica patente que Habermas se afasta daqueles para quem “sempre foram motivo de escândalo aquelas tradições de pesquisa que personificam de maneira particularmente nítida, o elemento filosófico *dentro* das ciências”,³⁵ ou seja, dos defensores de uma “divisão de trabalho exclusivista” da filosofia. Os modelos teóricos que introduzem um pensamento genuinamente filosófico em uma situação de pesquisa especial – casos exemplares, segundo Habermas, dados por Freud, Durkheim, Mead, Weber, Piaget e Chomski – representam um tipo de “pensamento a se desenvolver filosoficamente e, ao mesmo tempo, uma problemática passível de tratamento empírico, mas universalista”.³⁶ E nisto reside o entendimento de

³⁴ DFM, p. 278

³⁵ CMAC, p. 29

³⁶ CMAC, p. 30

Habermas sobre as ciências reconstrutivas, isto é, daquelas ciências que partem do “saber pré-teórico de sujeitos que julgam, agem e falam de maneira competente, bem como de sistemas epistêmicos da tradição cultural, a fim de aclarar os fundamentos presumidamente universais da racionalidade da experiência e do juízo, da ação e do entendimento mútuo lingüístico”.³⁷

Quando se trata de uma experiência empírica, a mesma ajusta-se a contextos de falsificação de pretensões de validade que remetem a algo no mundo objetivo. No âmbito de *experiências comunicativas*, o referencial passa a ser o mundo social das normas, e o sistema de operação – diferentemente dos objetos físicos aprendidos pela percepção sensível (observação) na experiência empírica – funciona baseado em interpretações hermenêuticas, enquanto *compreensão de sentido*. Portanto, se os fenômenos de acesso a experiência empírica são os objetos físicos para a *experiência comunicativa* são os estados e manifestações dos sujeitos capazes de linguagem e ação, os quais são produzidos ou criados conforme *regras*.³⁸ Na estrutura dessas regras forma-se o entrelaçamento de pessoas e manifestações estruturadas simbolicamente que requerem pretensões de validade normativa. A par da estrutura dessas regras e dos objetos físicos manifesta-se semelhante relação, tendo-se em conta, que os últimos correspondem a regularidades empíricas passíveis de *observação* e, as estruturas das regras correspondem a manifestações estruturadas simbolicamente e passíveis de *compreensão* – enquanto modo privilegiado de experiência dos membros de um mundo social da vida.³⁹ A elaboração da teoria nas ciências empíricas se desenvolve através de hipóteses levantadas acerca de leis naturais que perfazem as regularidades das coisas

³⁷ CMAC, p. 30. Deve-se notar que Habermas utiliza o termo “reconstrução em um outro sentido, como por exemplo, em: HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição: São Paulo. Editora Brasiliense, 1990. p. 11, onde afirma: “*Reconstrução* significa em nosso contexto, que uma teoria é demonstrada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou: esse é o modo normal (quero dizer: normal também para os marxistas) de se comportar diante de uma teoria que, sob diversos aspectos, carece de revisão, mas cujo potencial de estímulo não chegou ainda a se esgotar”. Em MC CARTHY, Thomas. *La Teoria Crítica de Jürgen Habermas*. Tradução Manuel Jiménez Redondo. 2ª edição. Madrid: Editorial Tecnos, 1992, p. 274, MC Carthy afirma que nesse contexto, o termo *reconstrução* “significa que se decompõe uma teoria e se volta a recompor em uma forma nova com a finalidade de conseguir melhor juízo em relação ao fim que ela anteriormente se havia proposto”. Não ignoro as sutis diferenças entre o universo conceitual de *A Lógica das Ciências Sociais* e aquele presente em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico e Consciência Moral e Agir Comunicativo*, entretanto não me preocupi aqui em ressaltar as diferenças, mas a continuidade.

³⁸ A compreensão do significado das estruturas simbólicas remete à “*consciência da regra (Regelbewusstsein)*, em virtude das quais, os sujeitos capazes de linguagem e de ação podem produzir em geral tais manifestações. Tal *consciência da regra* representa estruturas subjacentes que o leigo há de dominar intuitivamente para poder gerar manifestações simbólicas corretas”. A esse respeito conferir: HABERMAS, Jürgen. *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1988. p. 501. Para as demais citações referentes a esta obra, utilizaremos a sigla LCS.

³⁹ LCS, p. 478.

observáveis, ao passo que a elaboração de uma teoria que apreenda as experiências comunicativas tem sua tarefa voltada para “uma reconstrução racional de estruturas profundas, que coloca a descoberto a lógica interna a que se atém à geração correta dos fenômenos suscetíveis de compreensão”.⁴⁰ Sendo assim, a teoria que se propõe apreender a *experiência comunicativa* deve adotar a forma de *reconstrução*.

A reconstrução racional de conhecimentos científicos é reivindicada, sobremaneira como o novo modelo a ser desempenhado pela filosofia no panorama delineado pela modernidade. Não sendo mais capaz de suportar, devido à diferenciação das esferas de valores, uma concepção de sistemas fundacionistas ou absolutistas nos moldes kantianos e hegelianos,⁴¹ a modernidade forçou a filosofia a adotar uma nova perspectiva de atuação. Sua tarefa, desarmada de conceitos que abarquem uma explicação do todo, passa a ocupar uma posição mais modesta que consiste em rever sua aproximação e interação com os demais conhecimentos científicos. Nesse sentido, o conhecimento filosófico abre-se ao contato com as várias ciências empíricas, sem, no entanto, pretender sobrepor-se a elas. Essa atitude tem na realidade, pretensões peculiares de uma divisão de trabalho que requer para a filosofia, no caso, por exemplo da ética, a possibilidade de reconstruir racionalmente as intuições morais em paralelo com as análises empíricas provenientes, sobretudo do desenvolvimento moral abordado pela psicologia do desenvolvimento. Aspecto singular na apreensão das experiências comunicativas é salientar que as reconstruções aí elaboradas são frutos do entrelaçamento entre a filosofia e as ciências empíricas, o que nos faz ressaltar que a filosofia para Habermas tem de ser avaliada numa nova dimensão. Enfim, as considerações que envolvem, por exemplo, a ética do discurso, já sinaliza de antemão que a sua reflexão filosófica ocupa uma nova posição em relação seja às filosofias com pretensões a um saber totalizante, seja também, às demais ciências empíricas passíveis de reconstruções racionais. A filosofia passa a constituir-se como fomento de cooperação e diálogo com as ciências empíricas, travando com elas uma integração que conduz ao abandono de qualquer tentativa de fundamentação última.

As *experiências comunicativas* somente alcançarão seus fundamentos se obtiverem uma base conceitual equivalente aos conceitos teóricos resultantes dos desdobramentos das experiências empíricas. No entanto em se tratando da formação de uma *teoria*, as *experiências*

⁴⁰ LCS, p. 333

⁴¹ CMAC, p. 21

comunicativas ficam limitadas a determinados contextos estruturados simbolicamente, o que requer por parte do cientista social, uma aquisição anterior do saber pré-teórico, isto é, da competência e pré-compreensão do contexto em que está inserido.⁴² A essa constatação nota-se que “o conhecimento dos objetos simbólicos suscetíveis de compreensão depende de um processo de constituição em um sentido muito distinto que o conhecimento das coisas e sucessos fisicamente mensuráveis”.⁴³

Os enunciados que remetem aos fenômenos constitutivos da realidade simbolicamente pré-estruturada – acerca das estruturas profundas suscetíveis de compreensão – somente podem ser traduzidas ou explicitadas pela teoria da ação comunicativa. Esta representa, nesse aspecto, o interesse cognoscitivo pelo entendimento recíproco e o interesse prático pela manutenção de uma intersubjetividade sujeita a riscos de dissenso, tendo como marco de referência o entrelaçamento intersubjetivo de sujeitos falantes. Em suma, pode-se dizer que a teoria da ação comunicativa, diferentemente do saber instrumental e monológico das ciências empíricas, constituem-se em um saber hermenêutico e reflexivo.

É em relação, sobretudo a esse modelo de “teorias empíricas com fortes pretensões universalistas” que Habermas propõe alterar o papel ‘insustentável’ de *indicador de lugar* pelo papel de um *guardador de lugar*, pois com essa substituição pretende fazer valer o papel de cooperação da filosofia com as ciências empíricas. Esse posicionamento fica manifesto nas suas próprias palavras:

Vejo exemplos dessa inclusão da filosofia na cooperação científica por toda parte em que os filósofos atuam trazendo subsídios para uma teoria da racionalidade, sem elevar pretensões fundamentalistas ou mesmo de tudo englobar num abraço absolutista. Eles trabalham, ao contrário, na consciência falibilista de que aquilo de que a filosofia outrora se julgara capaz sozinha de agora em diante só se pode esperar da coerência feliz de diferentes fragmentos teóricos.⁴⁴

A cooperação entre filosofia e ciências empíricas tem de ser analisada dentro do procedimento próprio no qual eclode a modernidade, visto que é aí que surge, por exemplo, no aspecto da modernidade cultural, retraída em domínios autônomos, à necessidade de mediação entre as esferas especializadas e destas para com o mundo cotidiano. Ao mesmo tempo em que a filosofia se vê na tarefa de “ao menos ajudar a recolocar em movimento a cooperação paralisada como um móbile teimosamente emperrado do fator cognitivo-

⁴² LCS, pp: 483-484

⁴³ LCS, p. 491

⁴⁴ CMAC, pp: 30-31

instrumental com o moral-prático e o estético-expressivo”, também deve voltar para o mundo da vida, no papel de *intérprete*, atualizando a sua relação com a totalidade, ou seja, fazendo as interpretações cognitivas, as expectativas morais e as manifestações valorativas se interpenetrarem na prática comunicativa do cotidiano.⁴⁵

Segundo Habermas, a autorização concedida à filosofia para abandonar o papel de *juiz* e assumir o de *intérprete* com o objetivo de numa espécie de tradutor mediar o *mundo da vida cotidiano* e as esferas especializadas de saber, é dada, conforme apontamos, pela filosofia pragmática e pela hermenêutica, as quais teriam conferido “autoridade epistêmica à comunidade daqueles que cooperam e falam uns com os outros”. Nestas ciências estariam assentadas as bases epistemológicas que conduziriam a filosofia a uma pretensão de se erguer como *ciência reconstitutiva*.

O objetivo no entrelaçamento entre filosofia e ciência é abrir caminho para as mais variadas cooperações, entre as quais destacamos a relação entre as éticas cognitivistas e a psicologia do desenvolvimento da consciência moral. A preocupação de Habermas está em pensar como as éticas filosóficas podem-se conciliar com a teoria empírica do desenvolvimento moral. Nesse empreendimento Habermas reporta-se aos trabalhos sobre o desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg, alegando que esta teoria serve de exemplo para aclarar a peculiar divisão de trabalho entre a reconstrução racional de intuições morais no âmbito da filosofia e a análise empírica do desenvolvimento moral no âmbito da psicologia.

A relação entre ética filosófica e psicologia do desenvolvimento teria como meta instaurar uma nova divisão de trabalho que exige tanto da ciência quanto da filosofia uma autocompreensão que as isente, seja de pretensões de exclusividade no âmbito das ciências empíricas monológicas, seja de pretensões fundacionistas que visem uma fundamentação última no âmbito da filosofia. A nova divisão do trabalho deve, antes, ser regulada segundo pontos de vista da *coerência*. Habermas seguirá a nova compreensão entre ciência e filosofia numa linha não-fundacionista, que permita retirar da filosofia tarefas das quais ela mesma se via sobrecarregada. Sua posição concede crédito à compreensão não-fundacionista, esperando

⁴⁵ CMAC, p. 33

trazer no relacionamento cooperativo da filosofia com as ciências reconstrutivas, uma autoconfiança que permita a estas uma dependência recíproca.⁴⁶

Ao propor apresentar a filosofia como *guardador de lugar e intérprete*, Habermas aproxima-se da hermenêutica valorizando-a com aquelas disciplinas que exigem a “compreensão do significado de algo dito” por meio da participação na ação comunicativa. Considerando que, implícito à prática da ação comunicativa, há um processo de entendimento mútuo, Habermas promove uma mudança da atitude de observador ou terceira pessoa para a atitude performativa, sem, no entanto, deixar de assegurar para esta última uma posição de imparcialidade negociada.

O papel de *intérprete* representa uma mudança no papel de *juiz* da filosofia transcendental, o qual demarcava as esferas da ciência, moral e arte para aquela posição que visa, entre outras coisas, a avaliação de determinadas asserções como verdadeiras; o reconhecimento de determinados valores e normas como corretos; e a expressão de determinadas vivências como sinceras.⁴⁷ Os intérpretes por renunciarem a posição privilegiada de observador e estarem envolvidos num processo de entendimento mútuo, não lhes é facultado fugir às regras do procedimento recíproco de crítica, visto que neste contexto “não há nada que permita decidir a priori quem tem que apreender de quem”.⁴⁸ Os participantes, nesse caso, encontram-se envolvidos por uma atitude performativa, que lhes permite a troca de papéis de primeira, segunda e terceira pessoas, de forma a terem uma abrangência de mútua orientação por pretensões de validade no que concerne a verdade, a correção normativa e a sinceridade. Este procedimento é cabível, graças a tomada de posição de sim/não que é facultada ao ouvinte diante de uma expectativa levantada por um falante.

A interconexão entre falante e ouvinte, considerados no papel de *intérpretes*, somente lhes permite alcançar a “compreensão do significado de algo dito” se estiverem inseridos no contexto a ser interpretado. Para Habermas, levanta-se aí um problema quando considerados os parâmetros ou padrões que permitem julgar as expressões simbólicas, ou seja, o problema de como “as expressões simbólicas possam ser medidas de maneira tão confiável quanto os fenômenos físicos”. A questão aqui posta tende a sinalizar, na visão de Habermas, que a

⁴⁶ CMAC, pp. 145-146

⁴⁷ CMAC, p. 46

⁴⁸ CMAC, p. 43

atitude performativa a que o intérprete se adequa deve estar em consonância à atitude objetivante.

A falta dessa objetividade em se tratando das expressões simbólicas, leva Habermas a recorrer à análise formal pragmática – concentrando-se “nas condições universais e necessárias da validade de proferimentos e operações simbólicas” – de todo aquele que tenha desenvolvido suas competências no que se refere às pretensões universais da verdade, da correção normativa e da veracidade. Segundo as palavras do próprio Habermas: “Estou pensando aqui nas reconstruções racionais do *know-how* de sujeitos capazes de falar e agir, que estimamos capazes de produzir proferimentos válidos e que se estimam capazes eles próprios, pelo menos intuitivamente, de distinguir entre expressões válidas e não-válidas”.⁴⁹

Aspecto relevante para o qual, o próprio Habermas chama atenção, é que “*todas* as reconstruções racionais, assim como os demais tipos de saber, só têm um status hipotético”, tornando recorrente a estas reconstruções, a necessidade de confirmações adicionais que não significa outra coisa senão colocar tais reconstruções à prova, testando-as indiretamente através de teorias empíricas.⁵⁰

⁴⁹ CMAC, p. 48

⁵⁰ CMAC, pp: 48-49