

REVISTA de INFORMAÇÃO LEGISLATIVA

Brasília • ano 45 • nº 180
Outubro/dezembro – 2008

SUBSECRETARIA DE EDIÇÕES TÉCNICAS DO SENADO FEDERAL

Crítica da razão comunicativa

O direito entre o consenso e o conflito

Túlio Lima Vianna

Sumário

1. Razão. 2. Crise da razão. 3. Giro lingüístico. 4. Ação comunicativa. 5. Dominação comunicativa. 6. Direito. 7. À guisa de conclusão.

1. Razão

A razão humana como elemento distintivo entre o ser humano e os demais animais é certamente um dos pressupostos mais importantes da filosofia. É a razão que orienta adequadamente as ações humanas e possibilita ao ser humano a aquisição de conhecimento.

Por vários séculos, a razão filosófica foi concebida a partir de um paradigma representacionista, no qual um sujeito do conhecimento criava representações mentais de seu objeto de estudo.

A filosofia antiga e medieval tinha como objetos primordiais a busca da essência das coisas e a descrição de relações de causa e efeito. A razão era um instrumento de descrição da realidade.

Descartes (1996) foi o primeiro filósofo moderno a questionar os limites da razão humana.

“Assim, porque os nossos sentidos às vezes nos enganam, quis supor que não havia coisa alguma que fosse tal como eles nos levam a imaginar. E porque há homens que se enganam ao raciocinar, mesmo sobre os mais

Túlio Lima Vianna é Professor Adjunto da PUC Minas. Doutor em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

simples temas de geometria, e neles cometem paralogismos, julgando que eu era tão sujeito ao erro quanto qualquer outro, rejeitei como falsas todas as razões que antes tomara como demonstrações. E, finalmente, considerando que todos os pensamentos que temos quando acordados também nos podem ocorrer quando dormimos, sem que nenhum seja então verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – penso, logo existo – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava.” (DESCARTES, 1996, p. 37-38).

Ao se indagar sobre as possibilidades de certeza da razão humana, Descartes deslocou a dúvida filosófica do objeto para o próprio sujeito do conhecimento. O *cogito, ergo sum* [penso, logo existo] é o fundamento de uma nova filosofia que questiona não somente a essência das coisas, mas principalmente as possibilidades de a razão humana conhecer tais coisas.

Kant afirmou a impossibilidade do sujeito de conhecer a essência das coisas. Para ele a estrutura da razão é inata e, portanto, não é influenciada pela experiência, mas os conteúdos conhecidos e pensados pela razão são obtidos pela experiência.

Assim, para Kant a razão é constituída por três estruturas: a estrutura da percepção sensorial, a estrutura do entendimento e a estrutura da razão propriamente dita.

A estrutura da percepção sensorial nos permite perceber as coisas no espaço (fi-

gura, dimensões e grandeza) e no tempo. Espaço e tempo são formas apriorísticas da sensibilidade que existem em nossa razão antes da experiência e sem experiência.

A estrutura do entendimento organiza as percepções (conteúdos empíricos) por meio de elementos apriorísticos chamados categorias.

“As categorias organizam os dados da experiência segundo a qualidade, a quantidade, a causalidade, a finalidade, a verdade, a falsidade, a universalidade, a particularidade. Assim, longe de a causalidade, a qualidade e a quantidade serem resultados de hábitos psicológicos associativos, elas são os instrumentos racionais com os quais o sujeito do conhecimento organiza a realidade e a conhece. As categorias, estruturas vazias, são as mesmas em toda época e em todo lugar, para todos os seres racionais.” (CHAUI, 2000, p. 79).

A estrutura da razão propriamente dita, por fim, tem a função de regular e controlar a sensibilidade e o entendimento.

Vê-se, pois, que para Kant (apud CHAUI, 2000) a razão jamais conhecerá a realidade como ela é em si mesma, mas, sim, o conteúdo empírico que recebeu as formas e as categorias do sujeito do conhecimento. A razão kantiana é, pois, uma razão subjetiva.

“Kant afirma que a realidade que conhecemos filosoficamente e cientificamente não é a realidade em si das coisas, mas a realidade tal como é estruturada por nossa razão, tal como é organizada, explicada e interpretada pelas estruturas *a priori* do sujeito do conhecimento. A realidade são nossas idéias verdadeiras e o kantismo é um idealismo.” (CHAUI, 2000, p. 104).

Kant chamou essa realidade que conhecemos filosoficamente e cientificamente de *fenômeno* e a realidade em si das coisas de *númeno*. Ao negar a possibilidade de a razão humana conhecer o númeno (que só seria

acessível por um hipotético pensamento puro), Kant colocou em xeque a metafísica clássica que pretendia descrever a essência dos entes. Eis aqui o giro do pensamento kantiano: a filosofia deixa de ocupar-se prioritariamente em definir “o que é a realidade?” e passa a dedicar-se ao estudo de “como podemos conhecer a realidade?”. O centro da dúvida filosófica deixa de ser a realidade objetiva (o objeto do conhecimento) e passa a ser a razão (o sujeito do conhecimento).

A razão, como objeto central da filosofia kantiana, passa a ser estudada então sob dois aspectos: razão pura (teórica) e razão prática.

“A diferença entre razão teórica e prática encontra-se em seus objetos. A razão teórica ou especulativa tem como matéria ou conteúdo a realidade exterior a nós, um sistema de objetos que opera segundo leis necessárias de causa e efeito, independentes de nossa invenção; a razão prática não contempla uma causalidade externa necessária, mas cria sua própria realidade, na qual se exerce. Essa diferença decorre da distinção entre necessidade e finalidade/liberdade.” (CHAUI, 2000, p. 345).

Enquanto a razão pura ocupa-se da descrição da natureza em suas relações de causa e efeito (Física, Química, Biologia, etc.), a razão prática não se ocupa de uma mera descrição de relações de causa e efeito, mas da criação de normas de comportamento.

Kant indaga-se sobre qual seria a lei moral que deveria reger a vida em sociedade e chega à conclusão de que o dever é uma forma que deve valer para toda e qualquer ação moral. Para ele essa forma não seria meramente indicativa, mas imperativa, pois ordena incondicionalmente. Kant (apud CHAUI, 2000) denominou esse dever imperativo categórico.

“O imperativo categórico exprime-se numa fórmula geral: age em conformidade apenas com a máxima que

possas querer que se torne uma lei universal. Em outras palavras, o ato moral é aquele que se realiza como acordo entre a vontade e as leis universais que ela dá a si mesma.” (CHAUI, 2000, p. 346).

O imperativo categórico é o fundamento da razão prática kantiana e enuncia não um conteúdo particular de uma ação, mas a forma geral das ações morais. É uma norma válida para um sujeito transcendental, independentemente das circunstâncias de tempo e lugar.

Hegel afastou a idéia de uma razão prática transcendente e postulou uma razão dialética fruto de um processo histórico no qual teses são opostas a antíteses, originando sínteses. Para Hegel (apud CHAUI, 2000), além da vontade individual subjetiva (a razão prática kantiana), há ainda uma vontade objetiva, inscrita nas instituições ou na cultura. A vida ética seria então a síntese entre a vontade subjetiva individual e a vontade objetiva cultural.

“O imperativo categórico não poderá ser uma forma universal desprovida de conteúdo determinado, como afirma Kant, mas terá, em cada época, em cada sociedade e para cada cultura, conteúdos determinados, válidos apenas para aquela formação histórica e cultural. Assim cada sociedade, em cada época de sua História, define os valores positivos e negativos, os atos permitidos e proibidos para seus membros, o conteúdo dos deveres e do imperativo moral. Ser ético e livre será, portanto, pôr-se de acordo com as regras morais de nossa sociedade.” (CHAUI, 2000, p. 347-348).

No idealismo espiritualista hegeliano, a História é movida pela força da Idéia, do Espírito, da Consciência. Marx, opondo-se a esse idealismo, procura construir uma dialética materialista que exprima as relações sociais de produção econômica.

“A produção das idéias, das representações e da consciência está, a

princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens aparecem aqui ainda como a emanção direta de seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual tal como se apresenta na linguagem da política, na das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de todo o povo. São os homens que produzem suas representações, suas idéias etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar. A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente; e o ser dos homens é o seu processo de vida real.” (MARX, ENGELS, 1998, p. 18-19).

O materialismo histórico inverte a teoria hegeliana de que a consciência determina o ser social do homem: é o ser social do homem que determina a sua consciência (ABBAGNANO, 2000, p. 652). A razão humana é condicionada pelas relações econômicas, sendo, portanto, produto da luta de classes.

“A História não é um progresso linear e contínuo, uma seqüência de causas e efeitos, mas um processo de transformações sociais determinadas pelas contradições entre os meios de produção (a forma da propriedade) e as forças produtivas (o trabalho, seus instrumentos, as técnicas). A luta de classes exprime tais contradições e é o motor da História. Por afirmar que o processo histórico é movido por contradições sociais, o materialismo histórico é dialético.” (CHAUI, 2000, p. 415).

Marx (2003) rompe com uma filosofia meramente descritiva da realidade. O ho-

mem é produto de seu tempo e a filosofia não é mero instrumento de descrição da realidade, mas de criação de uma nova realidade.

“Os seres humanos, escrevem Marx e Engels, distinguem-se dos animais não porque sejam dotados de consciência – animais racionais –, nem porque sejam naturalmente sociáveis e políticos – animais políticos –, mas porque são capazes de produzir as condições de sua existência material e intelectual. Os seres humanos são produtores: são o que produzem e são como produzem. A produção das condições materiais e intelectuais da existência não são escolhidas livremente pelos seres humanos, mas estão dadas objetivamente, independentemente de nossa vontade. Eis por que Marx diz que os homens fazem sua própria História, mas não a fazem em condições escolhidas por eles. São historicamente determinados pelas condições em que produzem suas vidas.” (CHAUI, 2000, p. 412).

Marx (2003) afasta a razão da posição central da filosofia e a substitui por uma nova categoria: o trabalho. O homem, com sua razão, não cria meras representações da realidade, mas produz sua própria realidade com seu trabalho.

“Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho, aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador.” (MARX, 2003, p. 211-212).

A cooperação social de diversos indivíduos com as mesmas finalidades de produção caracteriza o trabalho socialmente

organizado, que é a forma específica pela qual os homens, de forma diversa dos animais, reproduzem suas vidas. O produto desse trabalho social é repartido por meio de regras de distribuição, que variam de acordo com o tempo e o espaço, como, por exemplo, os modos de produção escravocrata, feudal e capitalista. A essência humana não seria então algo abstrato, imanente ao indivíduo, mas um conjunto de relações sociais (HABERMAS, 1990a, p. 113-114).

2. Crise da razão

A longa tradição filosófica desde os antigos gregos, passando por Descartes, Kant, Hegel e Marx, concebeu a razão como uma faculdade caracterizada pelo poder de discernimento entre o verdadeiro e o falso, ou o bem e o mal. A soberba da ciência e da ética racionalista encontrou em Nietzsche o seu mais implacável crítico.

Nietzsche (2001) questionou a razão científica como instrumento infalível de determinação do que é verdadeiro ou falso. A razão científica não seria um instrumento de identificação da verdade, mas de criação da verdade.

“Somente enquanto criadores! – Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa muito mais como as coisas se chamam do que aquilo que são. A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele –, mediante crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente e enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e atua como essência! Que tolo

acharia que basta apontar essa origem e esse nebuloso manto de ilusão para destruir o mundo tido por essencial, a chamada ‘realidade’? Somente enquanto criadores podemos destruir! – Mas não esqueçamos também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas ‘coisas’.” (NIETZSCHE, 2001, p. 96).

A verdade, segundo Nietzsche (1992, 2001), não é uma simples relação de conformidade de um enunciado com os fatos ou a realidade. A verdade é criada pelo ser humano, a partir de uma ciência reducionista, que se revela útil aos interesses de indivíduos, grupos ou, eventualmente, da humanidade. É o ser humano que define o que será considerado verdadeiro ou falso.

De forma análoga, também a moral é uma criação humana e não uma descoberta da razão. Nietzsche (1992, 2001) considera que a moral racionalista foi inventada pelos fracos para controlar e dominar os fortes, reprimindo-lhes seus desejos e seus instintos naturais e transformando-os em vício, falta e culpa. (CHAUI, 2000, p. 352-353)

“Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos...” (NIETZSCHE, 1992, p. 73).

O pensamento de Nietzsche foi retomado no século XX por Foucault, que o tomou como marco teórico de sua genealogia do poder. Tal como Marx, Foucault é uma das grandes referências do pensamento político de esquerda, mas suas bases epistemológicas são bem distintas do materialismo histórico.

Marx criticou Hegel e o idealismo alemão, mas fundou seu pensamento na razão dialética e na confiança de que o homem poderia se emancipar por meio do trabalho e da luta de classes. O grande obstáculo a ser superado, na filosofia marxista, é o poder econômico que uma classe dominante exerce sobre uma classe dominada. Esse poder é materializado pelo Estado burguês.

Foucault, em contrapartida, renunciou à crença em uma razão emancipatória. A criação do conhecimento humano, segundo ele, está sujeita inevitavelmente à influência de micropoderes em sua formação, e a ciência e a moral são frutos dessas relações de saber – poder. Foucault reconhece a extrema relevância do poder econômico, mas ao lado dele nota a existência de micropoderes em todas as relações sociais, nas quais há sempre elementos de dominação e resistência: homem – mulher, pai – filho, nacional – estrangeiro, branco – negro, etc. Ainda que houvesse a completa superação das desigualdades sociais, persistiriam esses micropoderes inerentes às relações humanas.

Marx sustenta a existência de uma razão emancipatória, tanto que opõe à verdade uma noção pejorativa de ideologia. Para Foucault (2003a), toda verdade é invenção do ser humano e, portanto, ideológica.

“As condições políticas, econômicas de existência não são um véu ou um obstáculo para o sujeito do conhecimento, mas aquilo através do que se formam os sujeitos de conhecimento e, por conseguinte, as relações de verdade. Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certos ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade. Só se desembaraçando destes grandes temas do sujeito de conhecimento, ao mesmo tempo originário e absoluto, utilizando eventualmente o modelo nietzscheano, poderemos fazer uma história da verdade.” (FOUCAULT, 2003a, p. 27).

As diferenças epistemológicas entre as filosofias de Marx e Foucault, no entanto, longe de conduzi-los a pensamentos antagônicos, apresentam-se como complementares. Marx acredita em uma razão histórica que conduzirá inevitavelmente

à sociedade sem classes. A ideologia seria uma falsa percepção dos observadores que dificultaria a visão dessa realidade. Foucault não crê nessa razão emancipatória, mas em diversas racionalidades tomadas segundo interesses políticos. Não há uma realidade a ser contraposta a uma ideologia. Todo pensamento é ideológico; toda verdade é política. Ambos, no entanto, têm como centro de suas pesquisas as relações de poder: o macropoder econômico em Marx e os micropoderes em Foucault. É o estudo crítico dessas relações de poder e dominação que os mantém fundamentalmente unidos, não obstante seus diferentes paradigmas epistemológicos comuns a suas respectivas épocas.

3. Giro lingüístico

Herdeiro da tradição filosófica hegeliana, Habermas considera as filosofias de Nietzsche e Foucault niilistas, mas reconhece a impossibilidade de fundamentar a defesa da razão humana em um paradigma representacionista sujeito-objeto.

Propõe então uma “reconstrução do materialismo histórico”, com novas bases epistemológicas, que substituiria o paradigma do sujeito – objeto pelo paradigma do sujeito – sujeito. A realidade seria concebida, então, como uma construção intersubjetiva de uma razão comunicativa. O “giro lingüístico” (*linguistic turn*) da filosofia habermasiana substitui a centralidade do “trabalho” da teoria marxista por um novo fundamento: a “linguagem”.

Habermas (1990a) afirma que o trabalho social é anterior ao surgimento da espécie humana, buscando assim desconstruir o materialismo histórico e fundamentar antropologicamente sua teoria.

“Não só os homens, mas já os homínidas se distinguem dos macacos antropóides pelo fato de se orientarem para a reprodução através do trabalho social e de construírem uma economia. Os homínidas adultos for-

mam hordas dedicadas à caça que: a) dispõem de armas e de instrumentos (técnica); b) cooperam segundo uma certa divisão do trabalho (organização cooperativa); e c) repartem a presa no interior da coletividade (regras de distribuição). A fabricação de meios de produção e a organização social – tanto do trabalho quanto da distribuição dos produtos do trabalho – satisfazem as condições de uma forma econômica de reprodução da vida.” (HABERMAS, 1990a, p. 115).

A divisão social do trabalho pressupõe uma mínima comunicação entre os trabalhadores, seja por gestos ou sinais de advertência. Habermas chama esses primitivos métodos de comunicação de “protolinguagem”, mas não a diferencia expressamente da linguagem.

Habermas procura visivelmente privilegiar a categoria da linguagem em detrimento do trabalho, mas não consegue explicar convincentemente porque os homínidas, que não são suficientemente “evoluídos” para se expressarem por uma linguagem propriamente dita, já realizam trabalho e não um mero “prototrabalho”.

Habermas (1990a) admite, no entanto, que trabalho e linguagem são anteriores ao surgimento da espécie humana.

“Podemos assumir que somente nas estruturas de trabalho e linguagem complementaram-se os desenvolvimentos que levaram à forma de reprodução da vida especificamente humana e, com isso, à condição que serve como ponto de partida da evolução social. Trabalho e linguagem são anteriores ao homem e à sociedade.” (HABERMAS, 1990a, p. 118).

Ainda que ambas as categorias sejam anteriores ao aparecimento do *Homo sapiens*, Habermas (1990a) postula a linguagem como o pressuposto do surgimento da nossa espécie.

“Podemos falar de reprodução da vida humana, a que se chegou o

homo sapiens, somente quando a economia de caça é complementada por uma estrutura social familiar. Esse processo durou muitos milhões de anos; ele equivale a uma substituição, de nenhum modo insignificante, do sistema animal de *status* – que já entre os macacos antropóides se funda em interações mediatizadas simbolicamente (no sentido de G. H. Mead) – por um sistema de normas sociais que pressupõe a linguagem.” (HABERMAS, 1990a, p. 116-117).

A linguagem permite a formação de consensos quanto aos “papéis sociais” que cada indivíduo representa na sociedade. É com base nesse reconhecimento intersubjetivo que surge a estrutura familiar que será a base da estruturação de normas de comportamento. É a moralização dos motivos de ação.

O surgimento da linguagem permite a consolidação de normas sociais de comportamento. O poder que antes era exercido pelo respeito imposto pela possibilidade de sanção passa a ser exercido por um *status* adquirido pelo indivíduo na sociedade por meio do consenso.

Os pressupostos antropológicos de Habermas, no entanto, não passam de suposições impossíveis de serem comprovadas no estágio atual da ciência.

“O que se sabe sobre os homínidas, ou os *Australopithecus*, são conclusões referentes tão-somente àqueles dos registros fósseis, que revelam pouca coisa acerca do comportamento e quase nada sobre a vida gregária destas criaturas – para saber sobre essas coisas, seria necessário haver registros arqueológicos; e estes não existem. De acordo com o paleoantropólogo Richard Leakey, o início do registro arqueológico só passa a ocorrer, na história evolutiva, há uns 2,5 milhões de anos, período que coincide com o surgimento do gênero *Homo*: anterior a isso, não há

registro arqueológico; portanto, não é possível conjecturar qualquer idéia sobre aspectos comportamentais e sociais das criaturas pré-humanas.” (BONFIM, 2002, p. 14).

A tentativa de Habermas de fundamentar antropologicamente sua teoria da ação comunicativa baseia-se em conjecturas. A ciência pode até ser capaz de responder à clássica indagação: “quem nasceu primeiro: o ovo ou a galinha?”, mas, em seu atual estágio, não pode solucionar a dúvida habermasiana: “quem integrou os homens em sociedade: o trabalho ou a linguagem?”.

Diante desse impasse científico, Habermas postula que o pressuposto da integração social humana não é o trabalho, mas a linguagem e a partir daí procura fundamentar filosoficamente sua teoria, até então impossível de ser coerentemente fundada em bases antropológicas.

4. Ação comunicativa

A ação humana é um ato de vontade. Não de uma vontade passiva (um desejo), mas de uma vontade ativa (um querer). O desejo de ganhar na loteria só se torna um querer com a ação de apostar. As ações são expressões da vontade humana.

Toda vontade humana é voltada a um fim. Não se pode conceber uma vontade sem finalidade. Quem tem vontade tem vontade de algo e esse algo é a finalidade da ação humana. Por ser impossível cogitar em uma ação sem vontade e em uma vontade sem finalidade, conclui-se que toda ação humana visa sempre a uma finalidade. (ZAFFARONI, 2002, p. 414).

Habermas distingue, com base nas finalidades das ações, duas categorias fundamentais: a ação comunicativa e a ação estratégica.

A base dessa dicotomia é a idéia de que a finalidade primária de toda comunicação é alcançar um consenso entre os interlocutores sobre o significado do que é dito. Se alguém grita “fogo!”, é fundamental que

haja um mínimo consenso sobre o significado da palavra “fogo” para que a frase seja inteligível e possa despertar reações. Ainda que essa frase possa ter a finalidade de alertar quanto à existência de um incêndio e conseqüentemente à vontade de que todos fujam do recinto, para que essa finalidade última seja alcançada, é imprescindível que os interlocutores entrem em um consenso quanto ao significado do enunciado “fogo”.

Haveria assim uma finalidade de consenso inerente a todo discurso. Habermas (1990b) postula então que, em determinadas circunstâncias, poder-se-ia cogitar em um discurso cuja única finalidade dos interlocutores seria a busca desse entendimento.

“Como todo agir, também o agir comunicativo é uma atividade que visa um fim. Porém, aqui se interrompe a teleologia dos planos individuais de ação e das operações realizadoras, através do mecanismo de entendimento, que é o coordenador da ação. O ‘engate’ comunicativo através de atos ilocucionários realizados sem nenhuma reserva submete as orientações e o desenrolar das ações – talhadas inicialmente de modo egocêntrico, conforme o respectivo ator – às limitações estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente”. (HABERMAS, 1990b, p. 130).

A ação comunicativa tem como única finalidade alcançar um consenso entre os interlocutores. Quando uma mãe aponta para si própria e fala com seu filho recém-nascido “mamãe”, sua única finalidade é alcançar um consenso com o bebê de que a palavra “mamãe” doravante será utilizada para referências a ela.

Para que se possa cogitar em uma ação comunicativa, é necessário que as ações satisfaçam a condições de entendimento e cooperação próprias dessa modalidade de ação:

“a) os atores participantes comportam-se cooperativamente e tentam colocar seus planos (no horizonte de um mundo da vida compartilhado) em sintonia uns com os outros na base de interpretações comuns da situação;

b) os atores envolvidos estão dispostos a atingir os objetivos mediatos da definição comum da situação e da coordenação da ação assumindo os papéis de falantes e ouvintes em processos de entendimento, portanto, pelo caminho da busca sincera ou sem reservas de fins ilocucionários.” (HABERMAS, 1990b, p. 129).

A cooperação com a finalidade de se alcançar o entendimento mútuo é inerente à ação comunicativa. Descarta-se, assim, a possibilidade de que algum dos agentes tenha fins egoísticos, o que caracteriza a segunda categoria de ação descrita por Habermas (1990b): a ação estratégica.

“O agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente.” (HABERMAS, 1990b, p. 72).

A ação estratégica tem como finalidade não o consenso, mas fins egoísticos do agente. Se ao gritar “fogo!” o agente pretende tão-somente provocar um susto nas pessoas, para se deleitar com o pânico alheio, não há falar em ação comunicativa, mas em ação estratégica.

Se, na ação comunicativa, o discurso é um instrumento na busca de um entendimento, na ação estratégica, o discurso é tomado como instrumento de exercício de um poder sobre outrem. A finalidade da ação comunicativa é o consenso intersub-

jetivo; a finalidade da ação estratégica é o exercício de um poder.

Com base nesses conceitos, Habermas relaciona a categoria “trabalho” às ações estratégicas e a “linguagem” às ações comunicativas.

O trabalho é sempre uma ação de um sujeito sobre um objeto e, como tal, um mero exercício de poder. A fala (linguagem), por outro lado, pode-se comportar de duas formas: 1) como ação estratégica, quando um dos sujeitos toma seu interlocutor como mero objeto e procura exercer um poder em relação a ele; 2) como ação comunicativa, quando os interlocutores se reconhecem como sujeito e buscam o consenso.

Ainda que Habermas admita que as ações de fala estratégicas são muito mais frequentes que as ações de fala comunicativas, não descarta a existência destas no mundo fático, pois toda ação estratégica pressupõe um entendimento mútuo. Para que as pessoas se apavorem com o grito de “fogo!”, necessário é que inicialmente haja um consenso sobre a palavra fogo. É esse consenso, inerente à linguagem e, conseqüentemente, às ações humanas, que fundamenta toda a Teoria da Ação Comunicativa.

5. *Dominação comunicativa*

Habermas pressupõe uma ação comunicativa asséptica, pela qual não se exerce poder sobre o interlocutor, mas tão-somente busca-se o entendimento.

A linguagem, porém, é um instrumento de exercício de poder. As relações humanas se dão através da linguagem e, como bem demonstrou Foucault, o exercício de micropoderes é inerente a toda relação humana.

“Nas relações humanas, quaisquer que sejam elas – quer se trate de comunicar verbalmente, como o fazemos agora, ou se trate de relações amorosas, institucionais ou econômicas –, o poder está sempre presente:

quero dizer, a relação em que cada um procura dirigir a conduta do outro. São, portanto, relações que se podem encontrar em diferentes níveis, sob diferentes formas; essas relações de poder são móveis, ou seja, podem se modificar, não são dadas de uma vez por todas. O fato, por exemplo, de eu ser mais velho e de que no início os senhores tenham ficado intimidados pode se inverter durante a conversa, e serei eu quem poderá ficar intimidado diante de alguém, precisamente por ser ele mais jovem. Essas relações de poder são, portanto, móveis, reversíveis e instáveis.” (FOUCAULT, 2004, p. 276-277).

Qual ação poderia ter finalidade menos egoística do que a mãe que aponta para si própria e diz ao bebê: “mamãe”? Qual ação poderia ser mais voltada ao entendimento? Não seria esse um exemplo ideal de cooperação na busca de um consenso?

Não é difícil, no entanto, perceber que, mesmo em uma ação comunicativa como essa, surge uma inevitável relação de poder entre a mãe e o filho. O entendimento é sempre a imposição de uma verdade sobre outra; é sempre o exercício de um poder.

“Uma criança nasce, então, num lugar preestabelecido dentro do universo lingüístico dos pais, um espaço muitas vezes preparado muitos meses, se não anos, antes que ela veja a luz do dia. E a maioria das crianças é obrigada a aprender a língua falada pelos pais, o que significa dizer que, a fim de expressar seus desejos, elas são virtualmente obrigadas a irem além do estágio do choro – um estágio no qual os pais são forçados a adivinhar o que seus filhos desejam ou precisam – e tentar dizer o que querem em palavras, isto é, de uma forma que seja compreensível aos principais responsáveis por elas. No entanto, seus desejos são moldados naquele

mesmo processo, já que as palavras que são obrigadas a usar não são suas e não correspondem necessariamente às suas demandas específicas: seus desejos são moldados na fôrma da língua ou línguas que aprendem.” (FINK, 1998, p. 22).

Por mais altruística que seja a finalidade da mãe em ensinar a criança uma língua, essas lições trazem consigo inevitavelmente o exercício de um poder sobre a criança. Ainda que o exercício desse poder não seja uma finalidade consciente da ação da mãe, é inerente à relação com a criança.

Frise-se que não se trata aqui de valorar o exercício desse poder como algo bom ou mau, por si mesmo, mas simplesmente de demonstrar que, mesmo nas ações comunicativas, há o exercício de um poder muitas vezes inconsciente que leva o agente a alcançar finalidades não expressamente previstas.

“A idéia de que poderia haver um tal estado de comunicação no qual os jogos de verdade poderiam circular sem obstáculos, sem restrições e sem efeitos coercitivos me parece da ordem da utopia. Trata-se precisamente de não ver que as relações de poder não são alguma coisa má em si mesmas, das quais seria necessário se libertar; acredito que não pode haver sociedade sem relações de poder, se elas forem entendidas como estratégias através das quais os indivíduos tentam conduzir, determinar a conduta dos outros.” (FOUCAULT, 2004, p. 284).

A “Teoria da Ação Comunicativa” desconsidera a característica da linguagem como instrumento de exercício do poder. A linguagem não é mero meio de expressão de idéias, mas de imposição de idéias.

“Embora considerada, em geral, inócua e puramente utilitária por natureza, a linguagem traz com ela uma forma fundamental de alienação que é um aspecto essencial da

aprendizagem da língua materna do indivíduo. A própria expressão que usamos para falar a respeito dela – ‘linguagem materna’ – é indicativa do fato de que é a língua de algum Outro antes, a língua do Outro materno, isto é, a linguagem da mãeOutro, [no original, ‘mOther’. O autor joga com as palavras mãe e Outro, ‘mother’ e ‘Other’] e ao falar da experiência da infância, Lacan, muitas vezes, como que iguala o Outro à mãe.” (FINK, 1998, p. 23-24).

Ao descartar esse aspecto da linguagem descoberto por Lacan, Habermas cria uma teoria asséptica do discurso, só aplicável a uma sociedade formada por indivíduos absolutamente iguais, em que não haveria relações de poder.

“Na verdade, a ‘ação comunicativa pura’ de Habermas é pura ficção. É uma noção cercada por uma variedade de válvulas de escape, como as de ‘fala possível’, em vez de fala realmente ouvida ou produzida; ‘nós procedemos contrafactualmente como se assim fosse’, em tal ‘fala possível’; ‘falantes competentes’ (ou seja, os falantes que amavelmente se conformam às suposições definidoras de Habermas), em contraposição aos verdadeiros falantes; e ‘a cláusula de idealização: se a discussão pudesse ser conduzida de modo suficientemente aberto e se prolongasse o bastante’, etc., etc. E não se torna menos fictícia por ser chamada, como o faz Habermas, de ‘ficção inevitável’. E ainda menos porque os poderosos no mundo histórico real (que está longe de ser ‘simetricamente’ estruturado e orientado para o ‘reconhecimento recíproco’), que têm à sua disposição grandes riquezas e também as armas de ‘reserva atômica’, não têm nenhuma dificuldade em evitar e ignorar todas as implicações emancipatórias ‘possíveis’ da comunidade ideal de

comunicação contrafactualmente possível” de Habermas.” (MÉSZÁROS, 2004, p. 90).

Habermas constrói todo seu arcabouço teórico com base em hipóteses contrafactuais e a partir delas procura demonstrar inferências práticas. Pretende uma reconstrução do “materialismo histórico”, mas parte de uma base idealista. Acaba, assim, por aproximar seu pensamento dos teóricos do contratualismo, fundamentando mais uma vez o poder político em um consenso hipotético e anistórico da espécie humana.

6. Direito

As posições de Habermas e Foucault em relação ao Direito se contrapõem. Habermas postula o Direito como um instrumento cujo *télos* é o consenso. Foucault, por outro lado, concebe o Direito como uma maneira regulamentada de fazer a guerra.

O uso da linguagem pressupõe uma relação entre indivíduos. Como não há indivíduos exatamente iguais, dessas diferenças surgem inevitavelmente relações de poder que são exercidas ora conscientemente, ora inconscientemente. O consenso visado por ações comunicativas não passa da imposição de uma verdade em detrimento de outras. A palavra é a arma da modernidade e o discurso é um campo de batalha.

“Se o poder é mesmo, em si, emprego e manifestação de uma relação de força, em vez de analisá-lo em termos de cessão, contrato, alienação, em vez mesmo de analisá-lo em termos funcionais de recondução das relações de produção, não se deve analisá-lo antes e acima de tudo em termos de combate, de enfrentamento ou de guerra? Teríamos, pois, diante da primeira hipótese – que é: o mecanismo do poder é, fundamental e essencialmente, a repressão –, uma segunda hipótese que seria: o poder é a guerra, é a guerra continuada por outros meios. E, neste momento,

inverteríamos a proposição de Clausewitz e diríamos que a política é a guerra continuada por outros meios.” (FOUCAULT, 1999, p. 23).

A política, o Direito e o Estado são instrumentos de legitimação do poder que têm por finalidade substituir a guerra por uma paz social. As lutas políticas na sociedade são manifestações desse desequilíbrio de forças manifestado na guerra. O Direito não é instrumento de resolução de conflito e de consagração de consenso, mas um meio diferente de se praticar a guerra.

“O [antigo] Direito Germânico não opõe a guerra à justiça, não identifica justiça e paz. Mas, ao contrário, supõe que o direito não seja diferente de uma forma singular e regulamentada de conduzir uma guerra entre os indivíduos e de encadear os atos de vingança. O direito é, pois, uma maneira regulamentada de fazer a guerra.” (FOUCAULT, 2003a, p. 56-57).

A Teoria da Ação Comunicativa ostenta seu caráter conservador ao velar o caráter belicoso do Direito. Sob a ideologia da busca do consenso, legitima-se o poder político e o Estado como instrumento de dominação e de manutenção do *status quo*.

“Que os juristas tenham sido os servidores do rei ou tenham sido seus adversários, de qualquer modo sempre se trata do poder régio nesses grandes edifícios do pensamento e do saber jurídicos. E, do poder régio, trata-se de duas maneiras: seja para mostrar em que armadura jurídica o poder real se investia, como o monarca era efetivamente o corpo vivo da soberania, como seu poder, mesmo absoluto, era exatamente adequado a um direito fundamental; seja, ao contrário, para mostrar como se devia limitar esse poder do soberano, a quais regras de direito ele devia submeter-se, segundo e no interior de que limites ele deveria exercer seu poder para que esse po-

der conservasse sua legitimidade. O papel essencial da teoria do direito, desde a Idade Média, é o de fixar a legitimidade do poder: o problema maior, central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania. Dizer que o problema da soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais significa que o discurso e a técnica do direito tiveram essencialmente como função dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, para fazer que aparecessem no lugar dessa dominação, que se queria reduzir ou mascarar, duas coisas: de um lado, os direitos legítimos da soberania, do outro, a obrigação legal da obediência. O sistema do direito é inteiramente centrado no rei, o que quer dizer que é, em última análise, a evicção do fato da dominação e de suas conseqüências.” (FOUCAULT, 1999, p. 30-31).

A concepção de Direito como instrumento de consenso só se justificaria em sociedades de indivíduos absolutamente iguais, nas quais as relações humanas não fossem inevitavelmente marcadas por relações de poder.

“Habermas precisa negligenciar o fato desconcertante de que as sólidas relações de poder socioeconômicas e políticas no interior das quais ocorreria seu ‘diálogo’ idealizado, nas sociedades de classe, ridicularizam todas as pretensões de considerar esta modalidade de comunicação tão fortemente condicionada como um genuíno diálogo. Tendo em vista que as respectivas margens de ação dos membros das classes que participam desse modelo – incluindo as margens de sua ‘ação comunicativa’ – são estruturalmente preconcebidas em favor da ordem dominante, o resultado provável dos intercâmbios comunicativos de todos

os indivíduos não pode estar sujeito ao mesmo modelo e reduzido a um denominador comum apriorístico.” (MÉSZÁROS, 2004, p. 83).

No atual cenário político mundial, uma teoria que desconsidere essas relações de poder e dominação equivale a uma teoria de legitimação do *status quo*, da dominação e das desigualdades sociais. Nas sociedades reais, nas quais há marcantes relações de poder condicionadas às diferenças de classe, gênero, raça, orientação sexual, etc., o consenso imposto pela linguagem jurídica é a paz imposta pelos vencedores aos vencidos: a sujeição, a subserviência, a escravidão.

7. À guisa de conclusão

O questionamento filosófico da razão tornou-se o marco divisório de duas correntes epistemológicas deste início de século: os modernos e pós-modernos.

A marca da modernidade é a crença em uma razão iluminista, emancipadora da espécie humana. Habermas arvorou-se de paladino da modernidade e, como tal, atém-se à defesa da razão.

“Ao investigar o fundamento da autoridade do direito no conteúdo ilocucionário da comunicação, Habermas tenta construir uma teoria racional de fundamentação do direito e afastar a idéia segundo a qual o direito seria, pura e simplesmente, uma forma de agir estratégico” (GALLUPPO, 2002, p. 114).

Em sua ânsia de legitimar racionalmente o Direito, Habermas constrói uma teoria transcendental do Estado, relegando a segundo plano o difícil problema da dominação – subordinação.

Habermas propõe a “reconstrução do materialismo histórico” com base em novos pressupostos epistemológicos, mas, na prática, a teoria da ação comunicativa consagra um pensamento conservador que nega os propósitos marxistas de transformação

social e mantém-se ancorado em uma hipotética possibilidade de diálogo e consenso entre opressores e oprimidos.

“Naturalmente, os ‘agentes emancipatórios’ engajados na produção de tal ‘consenso verdadeiro’ só poderiam ser da elite privilegiada – os vários *experts* e automeados especialistas em comunicação – que continuaria ‘por tempo suficiente’ seu discurso ideal (enquanto outros estariam trabalhando por tempo também suficiente para seu benefício), de modo a conhecer e transcender (isto é, dissolver e ‘explicar satisfatoriamente’, no espírito da filosofia lingüística) as diferenças identificadas.” (MÉSZÁROS, 2004, p. 194).

A filosofia pós-moderna, por outro lado, insiste na crítica da razão e, nesse contexto, o pensamento de Foucault consagra-se como marco teórico de pensadores preocupados com as relações de poder na sociedade contemporânea.

Foucault vê no Direito não um meio capaz de alcançar uma paz consensual, mas um instrumento de disciplina da guerra, de gestão de conflitos.

“O problema não é, portanto, tentar dissolvê-las [as relações de poder] na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas se imporem regras de direito, técnicas de gestão e também a moral, o *ethos*, a prática de si, que permitirão, nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação.” (FOUCAULT, 2004, p. 284).

O antagonismo dos pensamentos de Habermas e Foucault, que marcou a filosofia nesta virada de século, é próprio de um tempo de incertezas que não se reconhece como moderno ou pós-moderno.

Mais do que uma simples controvérsia epistemológica, há entre esses dois filósofos uma divergência política. O pensamento consensualista de Habermas, distante da realidade fática da maioria da população

mundial, acaba por legitimar o poder político dos setores hegemônicos da sociedade, sob o argumento de um consenso tácito da espécie humana. Por outro lado, a filosofia conflitivista de Foucault consolida-se como a base filosófica para uma resistência efetiva à dominação não só econômica, mas cultural e política, que mantém a esmagadora maioria da população mundial subjugada aos caprichos de uma elite privilegiada de bem-aventurados capazes de imporem aos demais a sua visão de consenso.

Habermas não reconstruiu o materialismo histórico; ele o demoliu e em seu lugar ergueu sua antítese: uma teoria idealista do Direito que o legitima mesmo diante das mais visíveis contradições sociais com base em uma ideal competência comunicativa da espécie humana. A ação comunicativa habermasiana é uma ficção que encobre as onipresentes relações de poder facilmente perceptíveis a quem quer que se dê ao trabalho de estudar a sociedade como ela é e não como deveria ser.

Parafraseando a famosa anedota de Paul Samuelson ([200-?]), as posturas epistemológicas de Foucault e Habermas podem ser assim provocativamente sintetizadas: Foucault e Habermas foram abandonados em uma ilha deserta. Famintos, só havia sopas enlatadas como alimento, mas não dispunham de um abridor de latas. Foucault pensou em tentar abri-las com uma pedra, mas Habermas sugeriu: “Vamos imaginar que tivéssemos um abridor de latas!”.

A ação comunicativa é o abridor de latas imaginário de Habermas. Como toda teoria, é uma invenção humana que se presta a determinado fim. Não é verdadeira ou falsa em essência, mas cumpre um papel político na sociedade em que é colocada. A questão não é “como abrir a lata?”, pois é evidente que não se pode abrir uma lata com uma abstração. A questão crucial é “a quem interessa abrir a lata?”.

O abridor imaginário de latas só adia a fome. É uma teoria que mantém o *status quo* – a lata fechada – enquanto se acredita

nela. Só interessa àqueles que não querem abrir a lata. Aos que interessam abrir a lata – aos que têm fome –, a ação comunicativa não passa de ideologia.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. 4 ed. São Paulo: M. Fontes, 2000.

ARAÚJO, Inês Lacerda. Foucault e a crítica do sujeito. Curitiba: UFPR, 2001.

BONFIM, Antonio Carlos Ferreira. Habermas: trabalho, linguagem e forma de vida humana. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO (ANPED), 25, 2002, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: ANPED, 2002. Disponível em: <<http://www.ppgte.cefetpr.br/gtteeanped/trabalhos/antonio-carlos-bonfimt09.rtf>>. Acesso em: 17 jan. 2005.

CÁRCOVA, Carlos Maria. A opacidade do direito. São Paulo: LTR, 1998.

CHAUI, Marilena. Convite à filosofia. 12 ed. São Paulo: Ática, 2000.

DESCARTES, René. Discurso do método. São Paulo: M. Fontes, 1996.

FINK, Bruce. O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro: J. Zahar 1998.

FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. 3 ed. Rio de Janeiro: NAU, 2003a.

_____. Em defesa da sociedade. São Paulo: M. Fontes, 1999.

_____. Estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b. (Ditos e escritos; IV).

_____. Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Ditos e escritos; V).

GALUPPO, Marcelo Campos. Igualdade e diferença: estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

HABERMAS, Jürgen. A crise de legitimação no capitalismo tardio. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. Direito e democracia: entre faticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a. 1 v.

_____. Direito e democracia: entre faticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b. 2 v.

_____. O discurso filosófico da modernidade: doze lições. São Paulo: M. Fontes, 2000.

_____. Para a reconstrução do materialismo histórico. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1990a.

_____. Pensamento pós-metafísico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990b.

LESSA, Sérgio. Mundo dos homens: trabalho e ser social. São Paulo: Boitempo, 2002.

MARX, Karl. O capital: crítica da economia política: livro I. 21. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. São Paulo: M. Fontes, 1998.

MÉSZÁROS, István. O poder da ideologia. São Paulo: Boitempo, 2004.

MIRANDA, Igor Costa de. Democracia à luz do princípio do discurso. Jus Navigandi, Teresina, a. 8, n. 216, 7 fev. 2004. Disponível em: <<http://www1.jus.com.br/doutrina/texto.asp?id=4794>>. Acesso em: 23 fev. 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A gaia ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SAMUELSON, Paul. Joke. Economics: fun and miscellaneous, [S. l.], [200-?]. Disponível em: <http://users.ox.ac.uk/~ball1024/economics_fun_and_misc.htm>. Acesso em: 14 abr. 2005.

TALLAFERRO, Alberto. Curso básico de psicanálise. 2 ed. São Paulo: M. Fontes, 1996.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. Manual de direito penal brasileiro: parte geral. 4. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

ŽIŽEK, Slavoj. Bem-vindo ao deserto do Real!: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo, 2003.