



A crítica de Habermas ao ‘sujeito transcendental’ de Kant

(The criticism of Habermas to the transcendental subject of Kant)

Marcio Tadeu Girotti¹

¹Faculdade de Tecnologia, Ciências e Educação (FATECE-Pirassununga/SP)

girotti_mtg@hotmail.com

Abstract. *Given the criticism of Habermas to the Kantian transcendental subject, this article aims to explain the trajectory that Habermas has undertaken on issue of Self to intersubjectivity, leading to communicative action. Habermas conceives a new reason, a communicative reason, which requires linguistic subjects that act in a social context through speeches that lead to consensus the various interests of individuals within the intersubjective relationship. Therefore, try to understand the transition from transcendental self to intersubjectivity within the scope of Habermasian conception of the design language set by a communicative reason.*

Keywords. *transcendental subject; intersubjectivity; communicative reason; speech; language.*

Resumo. *Diante da crítica de Habermas ao sujeito transcendental kantiano, o presente artigo pretende expor o percurso que Habermas empreendeu da questão do Eu à intersubjetividade, desembocando na ação comunicativa. Habermas concebe uma nova razão, uma razão comunicativa, que pressupõe sujeitos linguísticos que atuam num contexto social por meio de discursos que levam ao consenso os diversos interesses dos indivíduos dentro da relação intersubjetiva. Com isso, busca-se compreender a passagem do eu transcendental à intersubjetividade no âmbito da concepção habermasiana da linguagem configurada por uma razão comunicativa.*

Palavras-chave. *sujeito transcendental; intersubjetividade; razão comunicativa; discurso; linguagem.*

Introdução

Na visão habermasiana, autores como Kant, Hegel e Marx foram insuficientes para explicar a formação do sujeito. Habermas, assim como esses autores, busca compreender a formação do Eu. Para ele, em Kant há teoria e prática, mas que se voltam ao *a priori*, um conhecimento que vem antes do próprio conhecimento, mesmo que o sujeito possua sua autonomia perante o objeto. Já em Hegel, há a filosofia na história, ou seja, tem-se que levar em conta a história (desenvolvimento) no âmbito da emancipação da consciência (evolução), mas para Habermas, isso não se configura como identidade absoluta para a razão. Também em Marx, Habermas encontra pressupostos insuficientes. Marx considera o sujeito como um indivíduo que trabalha, um sujeito que não é nem transcendental (Kant) e nem absoluto (Hegel), mas um sujeito que está no processo mecanicista da sociedade do capital.

Nesse contexto, vê-se que Habermas é contrário ao sujeito transcendental kantiano, ao eu absoluto hegeliano e ao eu mecânico marxista, pois para ele, o sujeito racional é um indivíduo empírico, emancipatório, argumentando que a razão prática é uma razão comunicativa. Com relação a Marx, Habermas interpreta seus argumentos como reflexão filosófica para o mundo histórico, ou seja, uma razão para a prática do agir e pensar. Já em Kant, ele encontra uma história da filosofia que se volta para a razão do mundo fenomênico, um futuro a ser produzido pelo homem, isto é, a história como autoformação do sujeito. Com isso, Habermas acredita que é preciso uma mudança metodológica para o processo daquilo que costuma-se chamar de esclarecimento.

Desse modo, encontra-se nos argumentos habermasianos uma espécie de razão comunicativa que visa a emancipação (esclarecimento), a qual abarca a filosofia da história de Marx e a história da filosofia de Kant. Tem-se aqui uma ação comunicativa que abarca a compreensão do sujeito, uma razão que visa comunicação, em que todos os sujeitos estão numa inter-relação, intersubjetividade, uma razão discursiva e não produtivista (técnico-instrumental), que visa harmonia entre unidade e universalidade (verdade) sustentada por uma ética discursiva: Ética do Discurso.

Como se sabe, o pensamento está baseado na relação entre sujeito e objeto. Pode-se dizer que a filosofia kantiana é um marco para a reflexão sobre o problema do conhecimento com ênfase no sujeito pensante. Kant propõe um idealismo transcendental, uma teoria do conhecimento que prioriza o aparato cognitivo do sujeito em relação ao objeto, em que o conhecimento seria construído de forma *a priori* com a aprecepção do sujeito a partir das Formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) juntamente com as categorias puras da Faculdade do Entendimento, condicionando o mundo fenomênico (real) à consciência do sujeito.

Para Habermas, o sujeito transcendental de Kant torna-se um problema no mundo da práxis, uma vez que ele é tomado como um sujeito “isolado” – solipsismo – já que a consciência de um sujeito não corresponde a todas as situações concretas, ou seja, não há uma universalidade que abarca as relações intersubjetivas dos sujeitos comunicativos. Nesse sentido, Habermas promove uma crítica à filosofia transcendental kantiana, pois, aqui, o sujeito engendra uma auto-objetivação por meio de seu aparato cognitivo, mas um sujeito que não tem acesso direto à experiência; entretanto, o sujeito kantiano valida e representa a experiência por meio de sua consciência.

Diante disso, Habermas irá promover um novo meio de conceber a construção do conhecimento em relação ao problema da relação sujeito e objeto, com a afirmação da possibilidade de uma crítica à filosofia transcendental acerca do apriorismo subjetivista (consciência), uma vez que um único sujeito não pode por si mesmo dar a última palavra sobre tudo o que está ao seu redor ou mesmo em seu meio.

Em outras palavras, Habermas afirma que o conhecimento é falível e, nesse sentido, os sujeitos que se formam dentro de relações por meio de argumentações devem visar um consenso sobre as ações com fins à validade de normas sociais, o que levaria à formação da identidade do Eu. Tal identidade, segundo Habermas, é possível dentro do contexto da comunicação linguística em detrimento de uma possível alienação, pois, aqui, ocorre a emancipação do sujeito através da comunicação.

1 Kant e o “Eu penso”

Para compreendermos a questão do sujeito transcendental em Kant, tomaremos como base o capítulo da *Crítica da razão pura* intitulado “Dedução Transcendental dos Conceitos puros do Entendimento”, que transcorre do §15 ao §27. Diante dessas passagens, é possível perceber o modo de conhecer do sujeito cognitivo kantiano, ressaltando que é imprescindível ter em mente a exposição do capítulo da “Estética Transcendental”, que aborda o tema da intuição sensível, as Formas Puras da Sensibilidade conhecidas como espaço (sentido externo) e tempo (sentido interno).

Tomando o problema do conhecimento na relação sujeito e objeto, Kant promove aquilo que costumou-se chamar de Revolução Copernicana: o sujeito passa a ser o centro do conhecimento e os objetos são regulados pelo conhecimento do sujeito e não ao contrário. Com isso, Kant afirma que a representação dos objetos deve ser abarcada pela experiência sensível através das estruturas espaço-temporal e pelas categorias da Faculdade do Entendimento, ou seja, por meio das estruturas cognitivas do sujeito. Em outras palavras, há um ‘sujeito transcendental’ na construção do conhecimento no campo das faculdades do Entendimento e da Sensibilidade pura (espaço e tempo). Aqui entra em ação o “eu penso” que deve acompanhar todas as representações do sujeito, possibilitando um conhecimento puro, ou, a unidade transcendental da consciência.

O eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações, pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada. A representação que pode ser dada antes de todo o pensamento denomina-se intuição. Portanto, todo o múltiplo da intuição possui uma referência necessária ao eu penso, no mesmo sujeito em que este múltiplo é encontrado. (KANT, 1983, p. 132).

O “eu penso” é aquele que pensa as categorias que se aplicam às representações, ele é um ato da apercepção (entenda-se consciência da percepção), a expressão universal do uno. Ele é, portanto, o sujeito do conhecimento, uma vez que para poder pensar um objeto, e dele ter qualquer conhecimento, é necessário que o ‘eu penso’ (entendimento) acompanhe a representação. Com relação à *intuição*, deve-se compreender que ela é uma representação que pode ser dada antes do *pensar*, mas deve-se também compreender que todo o múltiplo da intuição possui uma referência ao ‘eu penso’, promovendo assim a *unidade da consciência da apercepção*.

Com isso, tem-se que o sujeito transcendental pode ser dito como uma consciência de um sujeito autossuficiente capaz de ligar todas as representações através de um juízo, o qual reúne de modo transcendental as condições formais do entendimento e da sensibilidade. Assim, a produção do conhecimento em Kant está na unidade sintética da consciência, um sujeito autônomo que por si é autossuficiente sobre ele mesmo e sobre o objeto. Nesse sentido, Kant (1983, p. 134-135) afirma:

A ligação não se encontra, porém, nos objetos e não pode ser quicá tirada dos mesmos pela percepção e deste modo primeiramente acolhida no entendimento, mas é unicamente uma operação do entendimento, que nada mais é senão a faculdade de ligar a priori e de submeter o múltiplo das representações dadas à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo o conhecimento humano.

Como pode-se perceber, a ligação das representações é dada pelo entendimento, que promove a unidade do múltiplo dado, configurando-se como princípio supremo do conhecimento, ou seja, tem-se a promoção da unidade necessária da apercepção.

A unidade da apercepção deve ser referente de modo idêntico ao múltiplo das representações, uma vez que pelo múltiplo dado na intuição o Eu concebe ligação e configura a consciência da apercepção. Assim, é preciso ser consciente de uma síntese necessária das representações, ou seja, Kant corrobora que é necessário que o sujeito tenha consciência da necessidade de uma síntese do múltiplo dado e também da própria unidade da apercepção. Nas palavras de Kant (1983, p. 135-136, grifo do autor):

Sou, portanto, consciente de mim mesmo idêntico com referência ao múltiplo das representações dadas a mim numa intuição, pois denomino *minhas* todas as *representações* em conjunto que perfazem *uma só*. Isto equivale, porém, a dizer que sou consciente de uma síntese necessária delas a priori que se chama a unidade sintética originária da apercepção, sob a qual se encontram todas as representações dadas a mim, mas sob a qual foram postas por uma síntese.

Tem-se quatro passos para o conhecimento em relação à unidade sintética da apercepção: 1) reunião das representações; 2) referência das representações ao objeto; 3) validade objetiva do conceito que representa o objeto; 4) possibilidade do próprio conhecimento (sujeito que conhece). Ou seja, deve haver a representação necessária da unidade (síntese) da consciência, que faz a referência da representação ao objeto e lhe concebe sua validade objetiva promovendo conhecimento. Disso depreende-se que a Faculdade do Entendimento é aquela que conhece, uma vez que os conhecimentos são concebidos na representação dos objetos com referência a um conceito, que é a reunião de um múltiplo dado na intuição, e que possui validade objetiva quando possui uma representação que lhe seja referente em uma experiência possível.

De modo geral, tem-se um múltiplo sensível dado na intuição que deverá ser submetido à unidade da consciência através das categorias do Entendimento, com o auxílio do Juízo, que é a faculdade de ‘por algo sob algo’ (submeter uma representação a seu conceito). Em outras palavras: as categorias promovem a unidade da intuição por meio de um juízo sobre o múltiplo submetendo esse à apercepção em geral (categorias). Assim, o múltiplo é determinado pelas funções lógicas do julgar em referência aos conceitos em geral, isto é, determinado pelas categorias que são as funções do julgar.

Para haver conhecimento é preciso o labor das faculdades do Entendimento e da Sensibilidade pura, pois, uma precisa fornecer os dados e a outra precisa processar esses dados. Assim, há uma diferença entre *pensar* e *conhecer*, e entre *forma* e *conteúdo*:

Pensar um objeto e *conhecer* um objeto não é, portanto, a mesma coisa. O conhecimento requer dois elementos: primeiro o conceito pelo qual em geral um objeto é pensado (a categoria), e em segundo a intuição pela qual é dado. Com efeito, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria um pensamento segundo a forma mas sem nenhum objeto, através dele não sendo absolutamente possível conhecimento algum de qualquer coisa porque, por mais que eu soubesse, nada haveria nem poderia

haver ao qual pudesse ser aplicado meu pensamento. Ora, toda intuição possível a nós é sensível (Estética); portanto, o pensamento de um objeto em geral mediante um conceito puro do entendimento pode tornar-se conhecimento em nós somente na medida em que tal conceito for referido a objetos dos sentidos. (KANT, 1983, p. 146-147, grifo do autor).

Disso pode-se afirmar o seguinte: o pensamento é papel das categorias, enquanto a intuição fornece dados para serem pensados. A conjugação entre os dados e a promoção da unidade da apercepção através das categorias do entendimento promove o conhecimento, isto é, a referência do conceito, como unidade processada do múltiplo, à representação do objeto dada na intuição sensível. Assim, Kant (1983, p. 75) expressa: “pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas”.

Tem-se, por um lado, o *conteúdo* que é a sensibilidade ‘bruta’ que precisa ser reunida e lapidada, como um ‘quebra cabeça’ que precisa ser montado para ter algum sentido. Por outro lado, há uma *forma* que precisa de um conteúdo para ter algum sentido, essa *forma* é o conceito que permanece forma quando não possui nenhum conteúdo. Do mesmo modo, a intuição permanece somente sensível quando não conjugada com nenhum conceito que possa expressá-la em um conhecimento. Portanto, o conhecimento é dado quando um conceito for referido a objetos dos sentidos, e os mesmos possam corresponder ao conceito, para que o mesmo possua sua validade objetiva e possa promover o conhecimento válido. Com isso, Kant (1983, p. 165-166, grifo do autor) afirma:

Não podemos *pensar* objeto algum senão mediante categorias; não podemos conhecer objeto pensado algum senão mediante intuições correspondentes àqueles conceitos. Ora, todas as nossas intuições são sensíveis, e tal conhecimento, na medida em que o seu objeto é dado, é empírico. Conhecimento empírico, porém, é experiência. Consequentemente, *não nos é possível nenhum conhecimento a priori senão unicamente com respeito a objetos de experiência possível.*

Entende-se pela citação que o conhecimento é dado por conceitos (o pensar) e por intuições (dados). Considerando que a intuição é sensível e o objeto dado é empírico, tem-se que o conhecimento, além de *a priori*, é empírico (experiência), ou seja, conhecimento *a priori* só é concebido mediante uma experiência possível.

Diante dessa breve exposição, é preciso que fique claro que o sujeito transcendental kantiano é a condição da possibilidade do conhecimento objetivo, ele é a condição de todo o saber, o sujeito do conhecimento, o “eu penso” no uso da razão.

Além da consideração da “Dedução Transcendental” seria preciso considerar a ‘distinção entre fenômeno e coisa em si’ promovida por Kant no âmbito da *Crítica da razão pura*. Porém, somente é preciso considerar que fenômeno é aquilo que aparece da coisa em si mesma, uma vez que não podemos conhecer a coisa em si, pois, ela é um objeto transcendental, que escapa à intuição sensível que abarca objetos para o conhecimento. O sujeito enquanto representa objetos como fenômenos não pode conhecer a coisa em si, uma vez que a “coisa” é *para ele*, ou seja, ele representa a coisa, pois, “das coisas conhecemos a priori só o que nós **mesmos** colocamos nelas” (KANT, 1983, p. XVIII).

Por fim, faço das palavras de Morais (2006, p. 45) a conclusão dessa parte:

[...] em Kant há produção de conhecimento quando o sujeito, munido das condições da estética e da lógica transcendentais, é capaz de chegar ao entendimento mediante a unidade sintética de sua própria consciência, de modo a validar universalmente suas percepções sobre os fenômenos (expressão dos objetos) através dos conceitos.

2 A crítica de Habermas ao “sujeito transcendental” kantiano

Na obra *Conhecimento e interesse*, Habermas aponta algumas críticas e explicações acerca da concepção kantiana e hegeliana sobre o sujeito (ou indivíduo), reservando espaço também para Marx e para a psicanálise. Diante disso, pode-se perceber em algumas passagens a interpretação que Habermas tem do ‘eu penso’ kantiano, bem como a sua pretensão de estabelecer uma intersubjetividade inerente na comunidade dos indivíduos, os quais visam uma comunicação por meio de discursos que pressuponham consenso entre os diversos interesses dos sujeitos no discursivo dialógico, não mais transcendental ou solipsista, como parece ser o Eu kantiano.

Para Habermas, o sujeito transcendental está configurado como uma filosofia da consciência, a qual não estaria mais em seu poder explicar a produção do conhecimento de modo racional através do aparato lógico-formal do sujeito cognitivo. Assim, ele irá propor um novo paradigma (o da compreensão) dirigindo-se à filosofia moderna, em especial Kant, afirmando a insuficiência da construção do sujeito transcendental:

Pelo exemplo dos pesquisadores da natureza, os quais entenderam que a razão tão-somente reconhece aquilo que, consoante seu projeto, ela mesma traz à luz, Kant sente-se não apenas psicologicamente animado a refazer a metafísica de acordo com o mesmo parâmetro básico; ele depende, muito mais, deste exemplo, já que a crítica do conhecimento, aparentemente isenta de pressupostos, precisa arrancar com um precedente, isto é, com um critério não-identificado mas, ao mesmo tempo, obrigatório. (HABERMAS, 1987, p. 34-35).

A filosofia é para Habermas razão, mas uma razão como meio para atingir o entendimento, não uma razão como fim, tal como ficou configurada na modernidade. Desse modo, ele busca revisar a racionalidade concebida pelo iluminismo com o intuito de inserir uma racionalidade comunicativa. Tal racionalidade considera o sujeito e o mundo, no qual os indivíduos por meio de suas ações podem emitir juízos válidos, com valor lógico e moral com o intuito de estabelecer relações no mundo da vida através da comunicação de seus interesses com vistas a consenso (MORAIS, 2006, p. 56).

Ao contrário do que Habermas pretende, o sujeito kantiano constrói um mundo para ele dentro de sua subjetividade, uma vez que o mundo são suas representações: subjetividade e tribunal da razão. Tal tribunal tem como juiz o “Eu penso”, que universaliza o mundo e se configura como um ponto de vista, uma perspectiva de um único sujeito. Nesse ponto, na suposição de um solipsismo, é que Habermas insere sua proposta de intersubjetividade contra o sujeito transcendental kantiano:

[...] a suposição [da partida da crítica do conhecimento] de um já dado sujeito do conhecimento ou, dito em outras palavras, um conceito normativo do Eu. Kant queria estabelecer um tribunal para que fosse possível proferir um juízo acerca dos equívocos que bifurcam a razão em si mesma quando seu emprego se descola da experiência. Quanto ao surgimento de tal tribunal, Kant não viu maiores problemas, pois nada lhe parecia mais certo do que a autoconsciência: nela eu estou disponível para mim, segundo Kant, como ‘eu penso’, acompanhando todas as minhas ideias e representações. (HABERMAS, 1987, p. 36).

Existe para Habermas uma intersubjetividade, uma relação entre os indivíduos que caminham para um consenso no âmbito de seus enunciados linguísticos, seja para proferir sentenças que representem seus pensamentos, seja para formar normas de conduta, ou leis morais dentro de um Estado organizado para ‘servir’ a comunidade. Na perspectiva do consenso, Habermas acredita atingir a objetividade do mundo, concebendo uma nova razão, a *razão comunicativa*, cuja linguagem permite a inter-relação entre os sujeitos e construção da racionalidade.

Diante da crítica ao sujeito transcendental kantiano, entre outras intervenções, Habermas engendra uma nova concepção para o conhecimento (sujeito e mundo) voltando-se para a sociedade, no âmbito histórico. Com isso, Habermas enuncia a intersubjetividade na produção do entendimento entre os indivíduos mediante linguagem e consenso. Haveria uma relação entre as ações e a linguagem, uma vez que o sujeito é um sujeito comunicativo, que busca por meio da linguagem a compreensão dos outros sujeitos e do mundo. Assim, seria no discurso, que exprime interesse do indivíduo com vistas ao consenso entre eles, que se encontraria o entendimento: intersubjetividade e ação comunicativa, não mais o solipsismo kantiano.

Nesse sentido, Habermas (1987, p. 53) lança mais uma crítica a Kant e seu sujeito a-histórico:

A objetividade da experiência está, portanto, arraigada na identidade de um substrato natural, na organização corpórea do homem, destinada à ação, e não na unidade originária da apercepção que, segundo Kant, assegura, em absoluto, a identidade da consciência a-histórica com uma necessidade transcendental.

Habermas acredita que o indivíduo se forma através da linguagem, ou melhor, há uma identidade da consciência na inter-relação dos indivíduos voltados, de modo natural, à ação e não uma identidade na unidade da apercepção do eu transcendental. Há, portanto, uma intersubjetividade, um reconhecimento do indivíduo no outro, tal qual Hegel propôs por meio do eu absoluto, um espírito absoluto que se reconhece na natureza como um “eu outro” para si mesmo, tendo a consciência de si na expressão do outro que, num primeiro momento, é diferente daquele, ou seja: em-si, para-si, voltar-se-a-si. Para Habermas, esse sujeito (hegeliano) se expressa em dois momentos: a autorreflexão do sujeito para com ele mesmo; e a intersubjetividade promovida na relação deste com o outro, uma vez que o sujeito se reconhece e aceita o outro como sujeito.

Considerando a possibilidade de uma intersubjetividade, Habermas promove a concepção da linguagem dentro de um agir comunicativo, na ação dos diversos sujeitos que dialogam buscando um consenso sem coações externas. Um discurso que pressupõe uma razão comunicativa, não mais uma razão instrumental, tal qual foi afirmada no iluminismo e na primeira geração da Escola de Frankfurt. Aqui, Habermas exprime o *modus* da linguagem do cotidiano, na perspectiva de uma razão voltada ao diálogo:

A linguagem do cotidiano possui, por certo, uma estrutura que permite exprimir o individual na relação dialógica por categorias genérico-universais. A compreensão hermenêutica é obrigada a servir-se desta mesma estrutura; sua função é a de disciplinar metodicamente a experiência comunicativa cotidiana da autocompreensão e da compreensão com os outros. (HABERMAS, 1987, p. 174).

A razão comunicativa pressupõe a relação dos sujeitos que interagem por meio da linguagem, buscando consenso entre seus mais diversos interesses com o intuito de construir ‘normas’, as quais promovam a validade da própria ação comunicativa. Com isso,

compreende-se que o sujeito não mais determina o contexto, mas é o contexto que determina o sujeito à medida que existe uma intersubjetividade que visa entendimento no mundo da vida. O pressuposto de uma possível determinação do sujeito por meio do contexto parece conduzir a uma argumentação contrária à “revolução copernicana” concebida por Kant, com o sujeito no centro do conhecimento. Pois, aqui, Habermas sugere sujeitos que estão num contexto e por meio deste entram em acordos linguísticos permitindo o entendimento entre eles – não mais um sujeito que determina o objeto e o mundo por meio de suas representações (sujeito transcendental).

Segundo Morais, Habermas propõe um conhecimento que é válido no âmbito do mundo social, contrapondo Kant com o conhecimento dado na unidade da apercepção através da cognição do indivíduo, tendo o mundo como suas representações.

O reconhecimento racional da verdade por meio do consenso de uma comunidade de comunicação faz com que Habermas reconheça na experiência do ato de fala um *a priori* de entendimento, o que difere do *a priori* kantiano. A teoria do conhecimento de Habermas passa pela pragmática universal e situa os sujeitos na construção de um conhecimento que é validado pela comunicação no mundo social. Objetividade e verdade são condições concretas para a formulação de um saber que é reconhecido intersubjetivamente. (MORAIS, 2006, p. 80).

Compreende-se que Habermas contrapõe ao sujeito transcendental kantiano a construção do conhecimento dada pelos sujeitos no âmbito social, um conhecimento que é validado pela verdade racional dos sujeitos que entram em consenso dentro da comunidade, configurada pela comunicação entre os mais diversos indivíduos.

3 Linguagem e intersubjetividade

Habermas caracteriza a linguagem como uma descrição pragmática, como um instrumento de comunicação e integração social, um meio para o consenso e o entendimento entre os indivíduos. A integração social pretendida precisa almejar ‘pretensões de validade’, precisa de acordo consensual, uma práxis discursiva, cujo conteúdo inclui condições políticas e democráticas.

Por meio da linguagem, tem-se a compreensão e o meio para se pensar o mundo, uma vez que a consciência prática e efetiva do mundo estão dentro de um discurso, ou seja, as formas de entendimento são formas linguísticas. No âmbito da linguagem, Habermas compreende a possibilidade de uma revigoração da razão, postulando que sem a linguagem é impossível a interação e a comunicação entre os indivíduos. Com isso, pode-se dizer que onde há uma razão voltada para o entendimento e para a linguagem existe a possibilidade de acordos e comunicação.

Nesse sentido, o papel da filosofia, em Habermas, estaria no revigorar a razão. Pois, se a linguagem revigora, por um lado, a razão, como razão comunicativa, e por outro, a filosofia, como tarefa linguística, a linguagem está no papel de conceber a integração social, que dependeria de uma razão comunicativa. Tal razão deve visar o campo democrático, pois, ela deve garantir a opinião dos diversos indivíduos e buscar o consenso entre os diversos interesses através da comunicação (linguagem).

Com a linguagem, a querela entre sujeito e objeto parece fazer um “retrogiro copernicano”: Kant muda o eixo do conhecimento para a perspectiva do sujeito que conhece, enquanto o objeto ‘gira’ em torno desse sujeito. Agora, o sujeito dialoga com o objeto sem

determinações subjetivas e cognocitivas (no âmbito da transcendentalidade). Esse sujeito passa a ser “determinado” pelo objeto quando o conceito se esgota, em outras palavras, o sujeito busca apreender e não determinar a realidade (objeto).

Assim, a linguagem torna-se subjetividade para um mundo intersubjetivo, configurado como objetivo. O indivíduo nesse mundo possui sua identidade fundada no contexto linguístico, no âmbito da razão prática, tendo a linguagem como expressão da subjetividade incorporando a noção de ideia e pensamento despojando-se de uma razão meramente instrumental (característica da razão da modernidade).

Nesse sentido, a linguagem pode ser configurada como categoria essencial da natureza humana, pois, é através dela que o indivíduo pode se inserir num discurso político, num contexto de esfera pública. Aqui, Habermas introduz sua “Ética do Discurso”: trazendo o indivíduo e seu contexto, juntamente com o discurso político, mostrando a dinâmica da linguagem.

Com essa configuração da linguagem, parece que a razão deve-se inclinar para o discurso linguístico, mostrando que, possivelmente, ela não poderia se configurar como razão se a mesma não abarcasse a linguagem. Considerando que a linguagem permanece na esfera do social, pois é aqui que se dá o discurso entre indivíduos que se socializam ao viver dentro de uma comunidade (comum unidade), pode-se dizer que a socialização funda uma espécie de discurso livre ilimitado. A socialização funda a intersubjetividade; e na busca da compreensão e entendimento entre os indivíduos do discurso o entendimento configura-se como natureza humana. Com isso, Habermas (1987, p. 347) afirma que o discurso está na vontade do sujeito inclinado ao consenso mútuo entre ele e os outros sujeitos considerando seus interesses: “O objetivo cognitivo de processos discursivos de formação da vontade localiza-se no consenso obtido por argumentação, tendo por base a capacidade de generalização de interesse propostos durante um discurso”.

Dentro desse contexto, Habermas funda uma hermenêutica do discurso, pois, a linguagem diz respeito a normas e instituições, uma vez que ela é normativa, ela promove o consenso entre os indivíduos. Ou seja, se os indivíduos buscam um consenso sobre algo é porque eles visam um estabelecimento que compreenda todos sob uma mesma definição, ou, que todos estejam submetidos a uma mesma norma (lei), a qual foi instituída pelos próprios sujeitos dentro de um discurso democrático – diferente da moralidade kantiana. Nesse sentido, considerando que a linguagem passa por uma razão comunicativa e os indivíduos por meio dela visam um consenso que acabará desembocando em uma norma, pode-se dizer que a *moral passa pela linguagem*.

A respeito da razão comunicativa vale ressaltar que ela não depende da filosofia da consciência (Kant), pois, ela é um ente da linguagem que se configura no âmbito da relação entre os indivíduos (intersubjetividade), o que está dentro da realidade da vida em sociedade. Desse modo, na sociedade deve haver um parâmetro de comunicação mútua, em que a verdade é plausível a todos e não depende de um único indivíduo que cria uma lei moral por meio de sua máxima considerada “boa” a todos:

Kant y los utilitaristas operan con categorías de la filosofía de la conciencia. Por eso reducen, así los motivos y fines de acción como los intereses y orientaciones de valor de que aquéllos dependen, a estados internos o a episodios privados [...] Pero de hecho los motivos y fines de la acción tienen algo intersubjetivo: están interpretados ya siempre a la luz de una tradición cultural. [...] Pero si los motivos y fines de la acción solo son tales en el seno de interpretaciones dependientes de la tradición, entonces el actor *individual* no puede ser él mismo instancia *última* e el desarrollo y revisión de las interpretaciones que hace de sus necesidades. Sus interpretaciones van cambiando, más bien, en el contexto del mundo de la vida de los grupos sociales a que pertenece, pudiendo los discursos

prácticos intervenir poco a poco en este proceso y modificar su carácter irreflexivo. El acto individual, ni puede disponer a voluntad de la tradición en que há crecido ni tampoco es señor de las interpretaciones culturales a cuya luz entiende sus próprios motivos y fines de acción, y sus próprios intereses y orientaciones valorativas. (HABERMAS, 1987, p. 137-138).

Ao contrário da razão prática kantiana e seu imperativo categórico, a razão comunicativa é, em diversos aspectos, conceito normativo, uma proposta ética que visa uma vida calcada no bem, que compreenda a interação entre os indivíduos que estão voltados para a ação comunicativa em busca de um consenso, onde deverá residir a verdade. Assim, a filosofia não está mais configurada como um juiz, um tribunal (Kant), pois, a verdade é definida por referências argumentativas: linguagem e consenso.

De modo geral, a razão está entre os seres humanos, que estão voltados para a manifestação da linguagem (acordos), ela está na práxis e nas relações intersubjetivas, ou seja, não há uma razão que impera sobre os homens. Na linguagem por meio da razão comunicativa, os sujeitos são livres e espontâneos, eles não estão submetidos a nenhuma coerção. Assim, pode-se dizer que a ação comunicativa está na natureza do homem, ela se configura como linguagem ordinária, a qual se inclina às ideias de compreensão e acordo motivados pelos próprios indivíduos.

Os sujeitos que estão dentro do discurso possuem a motivação de atingir um acordo, é possível perceber nos interlocutores suas pretensões, pois, eles visam um acordo que configure a verdade, ou seja, há um *acordo comunicativo*. A prática discursiva está no aceite do sujeito que profere algo sem determinar a fala do outro, pelo contrário, ele se interessa pela fala do outro – aqui reside o acordo. Portanto, a prática discursiva compreende a comunicação e o consenso que estão na intersubjetividade.

A verdade pretendida no discurso precisa estar dentro de uma contextualização, dentro do acordo linguístico, dentro da intersubjetividade, configurando a integração da sociedade através da ação comunicativa (prática discursiva). Isso requer uma vida voltada ao pragmático, pois ela apresenta junto aos indivíduos boas intenções, a busca pela verdade, o ouvir todos os “proferimentos”. Nesse sentido, vê-se que a ação comunicativa é o abandono do monólogo, o abandono do sujeito kantiano, pois pressupõe uma forma de vida que expõe um grupo de indivíduos, os quais decidem pelo grupo e não por si mesmo, tal como o sujeito que cria uma lei moral universal através de sua máxima moral. Contra o imperativo categórico de Kant, Habermas (1987, p. 133-134) diz:

[...] Kant introduce un principio de legislación que han de poder satisfacer todas las normas morales. Del compromiso generalizador entre intereses en principio particulares no resulta todavía ningún interés dotado de la autoridad de un interés general, esto es, provisto de la pretensión a ser reconocido por todos los afectados como un interés común [...] Esta validez de las normas morales la explica Kant por el sentido de la universalidad de las leyes de la razón práctica. Presenta el imperativo categórico como una máxima con cuya ayuda cada individuo pode juzgar si una norma dada o recomendada merece el asentimiento general, esto es, si puede ser considerada como ley.

Habermas ressalta que não é um indivíduo que deve dar a última palavra, mas há um acordo para o estabelecimento de qualquer norma. Não há uma lei engendrada por um indivíduo que acredita ser sua máxima digna de tornar-se lei universal. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant (1980, p. 115) diz: “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que minha máxima se torne uma lei universal*”.

Sobre esse ponto, Emilia Steuerman, interpretando Habermas, apresenta um argumento acerca da moral kantiana, apontando para a comunicação e o acordo mútuo entre os sujeitos para a formulação de normas que se estendem ao universal:

Esta não é mais a universalização de um sujeito isolado que quer prescrever para todos e em nome de todos, trata-se agora de um teste discursivo entre parceiros de uma comunicação decidindo o que *poderia ser consentido por todos como sendo uma norma universal*. (STEUERMAN, 2003, p. 132, grifo do autor).

Em sua interpretação de Habermas, Emilia afirma que não há mais um sujeito isolado e sim uma intersubjetividade linguística orientada para a compreensão entre os indivíduos, cumprindo três dimensões: 1) compreensão mútua de algo; 2) compreensão mútua das relações intersubjetivas estabelecidas nessa comunicação; 3) compreensão mútua das expectativas de validade suscitadas por essa interação (STEUERMAN, 2003, p. 58).

Com isso, deve-se ressaltar que há uma razão prática que sustenta a razão comunicativa (normativa), que é a potência intersubjetiva, com regras transparentes que visam uma conduta ética. A ação comunicativa pode ser uma razão oscilante, mas ela supera as contingências, os conflitos dentro da sociedade, pois conta com uma razão que consegue manter o consenso entre os indivíduos sociais.

A razão comunicativa visa o consenso normativo que se estabelece numa sociedade, mas que vale para toda a comunidade, em outras palavras, por mais que uma sociedade tenha sua cultura e seus costumes, as normas que garantem a conduta humana devem ser válidas para todas as comunidades. Ou seja, se Kant estabeleceu que um único sujeito pode engendrar uma lei moral que sirva a todos os indivíduos que *devem* seguir a lei, Habermas engendra o consenso entre os indivíduos que criam normas que são seguidas por todos, mas uma norma criada por todos, e que tal norma que serve a uma sociedade serve a toda comunidade.

Agora, se mudarmos os termos Máxima e Lei (Kant) por Sociedade e Comunidade (Habermas), é possível dizer que Habermas resgata o Imperativo Categórico de Kant, mas reformula sua metodologia? Talvez sim, mas o que deve ser compreendido é que não há um sujeito, há uma integração entre sujeitos, há uma *intersubjetividade*.

Considerações finais

Vimos que Habermas passa da crítica do sujeito transcendental de Kant à configuração de uma intersubjetividade calcada no âmbito de uma razão comunicativa, que leva os indivíduos a agirem buscando um consenso entre seus interesses por meio da linguagem que se torna o novo paradigma da filosofia, que ainda permanece uma filosofia da razão, mas não mais uma razão instrumental.

Concluindo, tomo as palavras de Habermas que retratam a *situação ideal de fala* pretendida para a organização e normatização da sociedade. A ordem entre indivíduos que buscam um acordo consensual entre os mais variados interesses subjetivos, os quais devem ser abarcados na intersubjetividade por meio da ação comunicativa pressuposta pela ‘nova’ noção de razão instituída por Habermas: a razão comunicativa.

A verdade de uma proposição não se pode medir na realização de interesses mas, única e exclusivamente, na satisfação argumentativa da reivindicação que pretende ser válida, no momento em que esta cumpre o que promete. Precisamente para aportar com maior precisão o problema da constituição-de-sentido do problema da validade, tentei elaborar uma teoria consensual da verdade e procurei também defendê-la contra teorias

concorrências da verdade; de acordo com esta teoria não há dúvida de que o consenso discursivamente fundamentado não deva ser, de modo algum, conseguido “pela consecução de um agir comum” mas, sim, sob as condições claras e inequívocas de uma situação ideal de-se-poder-falar, isto é, as condições de uma comunicação *descomprometida* com quaisquer coerções do agir. (HABERMAS, 1987, p. 249, grifo do autor).

Como em Kant não havia a menor possibilidade de existir uma intercomunicação entre sujeitos, uma vez que a razão do sujeito era distinta da razão do mundo, mas, com o imperativo categórico, era possível que uma máxima subjetiva comunicasse a lei moral para todos os sujeitos, pode-se dizer que Kant teria anunciado o que Habermas intende por intersubjetividade. No entanto, afirmando isso, não estaríamos corrompendo o sujeito transcendental de Kant? Em contrapartida, não teria sido isso o ponto de partida de Habermas?

Habermas, ao empreender uma crítica ao sujeito transcendental de Kant, faz mais do que uma crítica, ele supera a *não intersubjetividade* kantiana, o sujeito isolado de Kant é transfigurado dentro da razão comunicativa, no campo da intersubjetividade habermasiana. Ou seja, se Kant mantém uma distância e separação do sujeito perante o mundo, enquanto Hegel buscava a dissolução da dualidade sujeito e objeto, promovendo uma razão única no universo do real (Espírito Absoluto), teria Habermas entendido Hegel contra Kant e promovido uma única razão, que abarcasse o real e o próprio racional? A teoria da ação comunicativa promove a razão comunicativa, a inter-relação entre os sujeitos por meio de uma intersubjetividade.

Referências

HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.

_____. *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus Humanidades, 1987. V. 2.

KANT, I. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: _____. *Textos selecionados*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores, Kant II).

_____. *Crítica da razão pura*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores, Kant I).

MORAIS, C. W. J. *Kant e Habermas: a relação sujeito-objeto e a construção do conhecimento*. 2006. 1 v. Tese (Mestrado em Educação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2006.

STEUERMAN, E. *Os limites da razão: Habermas, Lyotard, Melanie Klein e a racionalidade*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.