

A ÉTICA DA DISCUSSÃO: IDEOLOGIA OU UTOPIA?

ANDRÉ BERTEN *

RESUMO

Nascemos, vivemos e comunicamos num mundo que não fizemos e que, quer queiramos ou não, exerce autoridade sobre nós. Basta que nos perguntemos de onde nos vem a quase totalidade das informações que recebemos: quase nenhuma é em primeira mão. Os conteúdos comunicacionais são a principal fonte das nossas crenças, de todo o nosso saber. Poderíamos distinguir, por um lado, entre os conteúdos imaginários, eventualmente ideológicos ou utópicos que nos são transmitidos pela tradição e, por outro, o carácter incontornável de um «mundo vivido», concebido formalmente como horizonte de sentido ou como fundo semântico de toda a enunciação e de toda a crença.

ABSTRACT

We are born, live and communicate in a world which we have not made and which, whether we like it or not, exercises its authority upon us. To illustrate this it suffices to ask where the information we get comes from: virtually none is first hand. Communicational contents are the main source of our beliefs and of all our knowledge. We could distinguish between, on the one hand, imaginary contents, possibly ideological or utopian, which are passed on to us by tradition and, on the other hand, the compelling nature of a «lived world», formally conceived as the horizon for meaning or as the semantic background of all the enunciation and all beliefs.

Seria possível considerar que as formas mais abstractas e racionais da moral, as que são expressas hoje nas éticas processuais, como as de Habermas ¹

* Université Catholique de Louvain-la-Neuve.

¹ Cf. HABERMAS, Jürgen, *Morale et communication*, trad. Chr. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986 (*Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1983); *De l'éthique de la discussion*, tr. Mark Hunyadi, Paris, Cerf, 1992 (*Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankf./M., Suhrkamp, 1991).

ou de Apel², ou nas teorias processuais da justiça, como a de Rawls³, são, de facto, produções imaginárias que poderíamos classificar na categoria das utopias, ou mais do que isso, das ideologias do nosso tempo?

Gostaria de abordar esta questão no quadro metodológico da pragmática, isto é, não considerar que as éticas formais são discursos intemporais que seria possível analisar independentemente dos seus usos e dos seus contextos⁴. Como as perspectivas desenvolvidas por Apel e Habermas se apresentam, elas próprias, como «pragmáticas» (quer se trate de uma pragmática transcendental em Apel, ou de uma pragmática universal em Habermas), deveria reflexivamente interrogar a minha própria posição já que a questão colocada é a de saber se teorias éticas formais podem ser qualificadas de imaginárias, nelas incluídas éticas de tipo pragmático.

Ideologia e utopia

De forma puramente heurística, proporia uma caracterização dos termos 'ideologia' e 'utopia' inspirada em Paul Ricoeur⁵, caracterização que tem, além de mais, a vantagem de evidenciar a dimensão imaginária desses discursos. De forma esquemática, poderíamos dizer que a ideologia é um discurso que visa dar uma justificação do passado, enquanto que a utopia é um discurso que visa dar uma justificação do futuro projectado. Deste ponto de vista, uma reflexão sobre as relações entre ideologia e utopia deve permitir «relacionar dois fenómenos fundamentais que desempenham um papel decisivo na forma como nos situamos na história para ligar as nossas expectativas viradas para o futuro, as nossas tradições herdadas do passado e as nossas iniciativas do presente»⁶.

² Cf. APEL, Karl-Otto, *Towards a Transformation of Philosophy*, Translated by Glyn ADEY and David FRISBY, London, Routledge and Kegan Paul, 1980; *L'éthique à l'âge de la science (La priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique)*, preâmbulo do autor, Introd. de R. Lellouche, trad. par R. Lellouche et I. Mittmann, Lille, Presses Universitaire de Lille, 1987.

³ RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1971, (tr.fr. C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987); «Kantian Constructivism in Moral Theory», in *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXVII, n.º 9, sept. 1987, pp. 515-573.

⁴ Inspirar-me-ei na pragmática linguística de Robert BRANDOM que, em *Making It Explicit*, (Cambridge, Harvard University Press, 1994), propõe compreender o sentido dos enunciados e discursos a partir das relações sociais dentro das quais eles são formulados e, mais precisamente, analisar o tipo de compromissos e direitos que decorrem das trocas de linguagem.

⁵ Cf. RICOEUR, Paul, «L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social», in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 379-392.

⁶ O.c., p. 379.

Podemos sublinhar, à partida, que as ideologias e as utopias têm uma forte carga ética ou política: as interpretações-justificações do passado ou do futuro são sempre normativas, ligadas à avaliação ou à orientação da acção colectiva.

A ideologia

Ricoeur distingue três usos do termo ideologia:

— *Ideologia / dissimulação*

Em primeiro lugar, a ideologia significa distorção-dissimulação. Por exemplo, encontra-se em *L'Idéologie Allemande*, de Marx-Engels, uma oposição entre *praxis* (vida real) e *ideologia* (vida imaginada). O imaginário ou imaginado opõe-se aqui frontalmente ao vivido, ao que é real, e a função ideológica é de ocultação desse real. Em relação ao primeiro uso, Ricoeur adianta a seguinte objecção:

«Si l'on admet que la vie réelle – la praxis – précède en droit et en fait la conscience et ses représentations, on ne comprend pas comment la vie réelle peut produire une image d'elle-même et, à plus forte raison, une image renversée. On ne peut le comprendre que si l'on discerne dans la structure même de l'action une médiation symbolique qui peut être pervertie. Autrement dit, si l'action n'est pas déjà pétrie d'imaginaire, on ne voit pas comment une image fausse pourrait naître de la réalité. (...) Il faut donc comprendre en quel sens l'imaginaire est coextensif au processus même de la praxis»⁷.

Esta observação é muito importante e tratá-la-ei do ponto de vista pragmático que propus. A distinção imaginário/real, subjacente ao emprego do termo 'ideologia' em Marx e na tradição marxista, não pode ser compreendida senão no uso polémico que dela é feito, quer dizer, na denúncia das representações que são consideradas como mascarando um real que exige ser desvendado na medida em que corresponde a um processo social e político. Por outras palavras, podemos sustentar que será possível estabelecer uma distinção ontologicamente fundada entre o imaginário e o real. Por isso, é preciso seguir Ricoeur, quando este nos diz que a acção está, à partida, carregada de imaginário ou que o imaginário é co-extensivo ao processo da prática. Não devemos entender isto de forma pejorativa, mas antes no sentido em que o imaginário é uma condição de possibilidade da acção humana.

⁷ *O.c.*, p. 382.

— *Ideologia / legitimação*

Um segundo uso do termo 'ideologia' reenvia para a ideia de justificação ou de legitimação de uma dominação, fazendo apelo a um universal. Devemos também entender esta caracterização como pragmática e denunciadora, na medida em que a relação do discurso com a dominação é ambígua: a sociologia da cultura mostrou que «nenhuma sociedade funciona sem normas, regras e todo o simbolismo social que, por sua vez, requer uma retórica do discurso público»⁸. A possibilidade de distinguir entre as normas que seriam puramente ideológicas, ao serviço de um poder ilegítimo, e as que relevam de um funcionamento «normal» dos sistemas simbólicos é evidentemente problemática e, parece-me, não-decidível teoricamente. Não podemos aqui seguir Ricoeur, quando nos diz que esta legitimação só se torna ideológica quando a justificação está ao serviço do poder – mesmo se esta função parece, também ela, inevitável.

*«Pourquoi en est-il ainsi? Parce que la prétention à la légitimité d'un système de pouvoir surpasse toujours notre inclination à croire dans sa légitimité naturelle. Il y a là un écart à combler, une sorte de plus-value de croyance que toute autorité a besoin d'extorquer de ses subordonnés»*⁹.

Neste caso, seria preferível afirmar que o uso do termo implica uma posição crítica face ao poder, posição que, por sua vez, não é compreensível senão num contexto social de relações agonísticas.

— *Ideologia / integração*

O terceiro uso relacionar-se-ia com a ideologia enquanto factor de integração. As cerimónias comemorativas pelas quais uma comunidade rememora os acontecimentos fundadores da sua identidade confortam a memória colectiva e cimentam a crença do grupo para produzir uma unanimidade e uma imagem estável e durável de si mesma. E, assim, devemos perguntar-nos se, como sustenta Ricoeur, «esta imagem estável e durável exprime o nível mais profundo do fenómeno ideológico»¹⁰. Porque se admitimos que «este nível de base (...) só se perpetua através dos outros dois», dito de outro modo, que «a função de integração se prolonga na função de legitimação e esta na função de dissimulação»¹¹, podemos pôr em causa a «profundi-

⁸ *O.c.*, p. 383.

⁹ *O.c.*, p. 384.

¹⁰ *O.c.*, p. 386.

¹¹ *Ib.*

dade» desta função de integração, pois, sem sombra de dúvida, a integração no grupo é importante tanto para a sobrevivência do grupo como para a do indivíduo. Mas a questão de saber que grupo conta não é evidentemente delimitado por aí. Ora, acontece muitas vezes que a definição do grupo é pré-determinada e repressiva – facto não assinalado por Ricoeur que, se denuncia a degeneração da ideologia, não lhe acentua menos o «papel essencialmente positivo, construtivo e benéfico da ideologia tomada no seu sentido fundamental», pois «é sempre através de uma ideia, de uma imagem idealizada dele mesmo, que um grupo representa a sua própria existência; e é esta imagem que, ao fim e ao cabo, reforça a sua própria identidade»¹².

A utopia

Podemos analisar a utopia segundo as mesmas categorias que nos permitiram classificar as funções ideológicas. Ricoeur fá-lo, mas procedendo na ordem inversa.

A utopia (ou *ucronia*) seria, em primeiro lugar, uma «expressão de todas as potencialidades de um grupo que se encontram reprimidas pela ordem existente»¹³ – de certa forma, uma identidade idealizada. Esta imagem idealizada é também uma contestação de poder ou da dominação – mas, na sua radicalidade, ela pode produzir, como num espelho, todas as tiranias futuras, pois «uma outra prisão, para além da do real, é construída no imaginário à volta de esquemas tanto mais constrangedores para o pensamento quanto todo o constrangimento do real dela está ausente»¹⁴. Enfim, a utopia, em vez de ser uma dissimulação do real, aparece como tendo rompido os laços com o real ...

Terá também uma «função libertadora», mantendo aberto o campo do possível, impedindo «o horizonte de expectativa de se fundir com o campo da experiência»¹⁵, mantendo o afastamento entre a esperança e a tradição? Não decidiremos isto aqui, reconhecendo simplesmente que o funcionamento imaginário é, enquanto tal, susceptível de tomar todas as valências e que aquilo que decidirá, nesta matéria, será essencialmente a prática do discurso, a sua pragmática e o seu contexto.

¹² *O.c.*, p. 387

¹³ *O.c.*, p. 388

¹⁴ *O.c.*, p. 390.

¹⁵ *O.c.*, p. 391

Hermenêutica e crítica das ideologias

A produção imaginária que, nas suas duas vertentes, pode ser lida como ideologia e utopia marcou igualmente duas correntes filosóficas que, a um nível reflexivo e teórico, se encarregaram de tratar metodologicamente os produtos da cultura. A *hermenêutica* e a *teoria crítica* propuseram interpretações contrastadas da relação que podemos, ou deveríamos, estabelecer com as tradições e os textos que constituem o nosso ambiente semântico.

Numa primeira abordagem, poderíamos aproximar a hermenêutica da ideologia e a teoria crítica da utopia. No debate que opôs Hans Georg Gadamer e Jürgen Habermas¹⁶, a censura de sustentação de uma posição ideológica exprimiu-se, directa ou indirectamente, ao encontro da posição hermenêutica. Os temas centrais da hermenêutica gadameriana – o respeito pela tradição, a autoridade dada aos preconceitos, o conservadorismo inerente à valorização do passado cultural – podem ser considerados como ideológicos no sentido em que a ideologia assegura integração e identidade, mas igualmente legitimação, senão directamente de uma dominação política, pelo menos dos conteúdos culturais veiculados pelos grupos dominantes no seio de uma sociedade elitista. Habermas não hesitaria também em considerar que o privilégio dado a conteúdos de sentido entendidos como tendo um valor teórico autónomo dissimula os interesses transcendentais que estão na base do conhecimento.

Em contrapartida, a ideia central da teoria crítica desenvolvida pela Escola de Frankfurt, principalmente por Horkheimer e Adorno, e reformulada por Habermas em *Connaissance et Intérêt*¹⁷, tinha herdado da sua referência a Marx uma forte dose de utopismo. Entre outros, relembremos que Habermas defendia que o pensamento crítico, na sua racionalidade própria, só podia ser compreendido se o conectássemos com um interesse antropológico fundamental pela emancipação, interesse que se impunha *a priori*:

*«L'intérêt qui pousse à l'émancipation n'est pas seulement une vague idée, c'est quelque chose de clair a priori. Ce qui nous distingue de la nature, c'est justement la seule chose que nous soyons en mesure de connaître selon sa nature, à savoir le langage. Avec la structure du langage, voilà une exigence d'émancipation qui est posée pour nous. Avec la première phrase prononcée c'est aussi une volonté de consensus universel et sans contrainte qui s'exprime sans ambiguïté.»*¹⁸

¹⁶ Debate do qual se encontrará um excelente relatório em AGUIRRE ORAA, José Maria, *Raison critique ou raison herméneutique? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, Paris, Cerf, 1998.

¹⁷ HABERMAS, Jürgen, *Connaissance et intérêt*, tr. G. Cléménçon, Paris, Gallimard, 1976.

¹⁸ HABERMAS, Jürgen, *La science et la technique comme idéologie*, trad. par J. R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973, p. 156.

É este carácter utópico que foi contestado por uma boa parte do pensamento pós-moderno ou por certos pensamentos conservadores. Recordaremos como Lyotard nos convidava a abandonar a própria ideia de progresso, ou seja, o «projecto da modernidade».

«Nous pouvons observer, écrivait-il, et établir une sorte de déclin dans la confiance que les Occidentaux des deux derniers siècles plaçaient dans le progrès général de l'humanité. Cette idée d'un progrès possible, probable ou nécessaire, s'enracinait dans la certitude que le développement des arts, des technologies, de la connaissance et des libertés serait profitable à l'humanité dans son ensemble.

Après ces deux derniers siècles, nous sommes devenus plus attentifs aux signes qui indiquent un mouvement contraire. Ni le libéralisme, économique ou politique, ni les divers marxismes ne sortent de ces deux siècles sanglants sans encourir l'accusation de crime contre l'humanité. (...) A la suite de Theodor Adorno, j'ai employé le nom de «Auschwitz» pour signifier combien la matière de l'histoire occidentale récente paraît inconsistante au regard du projet «moderne» d'émancipation de l'humanité. Quelle sorte de pensée est capable de «relever», au sens de aufheben, «Auschwitz» en le plaçant dans un processus général, empirique et même spéculatif, dirigé vers l'émancipation universelle? Il y a une sorte de chagrin dans le Zeitgeist. Il peut s'exprimer par des attitudes réactives, voire réactionnaires, ou par des utopies, mais non par une orientation qui ouvrirait positivement une nouvelle perspective.»¹⁹

E também a tese de Hans Jonas – e por outras razões – tese que Apel descreve da seguinte forma:

«C'est la thèse selon laquelle, dans la situation de crise que connaît actuellement la société industrialisée, il faut faire son deuil de l'utopie du progrès qui a caractérisé la modernité et les Temps modernes européens, faire son deuil, autrement dit, de l'utopie baconienne d'un «regnum hominis» susceptible d'advenir grâce à la domination technico-scientifique de l'homme sur la nature, mais aussi faire son deuil de l'utopie marxiste de l'émancipation, qui intègre l'utopie baconienne et, avec l'utopie de l'«ingénieur social», renchérit sur elle.»

Mas também não seria difícil fazer uma redescricao da hermenêutica em termos de utopia. O conceito gadameriano de «fusão dos horizontes», a confiança na linguagem como modo fundamental de cumprimento do nosso estar-no-mundo, tantos temas que religam a hermenêutica à utopia – se aceitarmos esquematicamente o laço privilegiado da utopia com uma projecção imaginária em direcção ao futuro.

¹⁹ LYOTARD, Jean-François, *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*, Galilée, Paris, 1986, pp. 122-123.

*«Par comprendre, écrit Gadamer, je n'entends pas assurément simplement s'appropriier des opinions transmises ou reconnaître ce que la tradition a consacré. Heidegger, qui le premier a discerné dans le concept de compréhension une détermination universelle du Dasein, a souligné précisément le caractère de projet de la compréhension, autrement, l'orientation vers le futur du Dasein.»*²⁰

Quanto ao pensamento crítico de Habermas, ainda que ele se tenha assumido muitas vezes como uma crítica das ideologias, não pode deixar de incorrer no reparo de ter valorizado um aspecto das Luzes e da modernidade, dissimulando através disso o contexto a partir do qual se levanta a crítica que, por si só, a torna possível. Assim, no próprio movimento de denúncia das ideologias poderíamos revelar uma certa cegueira sobre os pressupostos desta afirmação da razão moderna. Não podemos, neste momento, deixar de nos interrogarmos sobre quais são os interesses históricos que esta defesa da razão sustenta. No fim de contas, o pensamento crítico marxista – de que o pensamento crítico da Escola de Frankfurt é um herdeiro – pôde ser interpretado como sendo a ideologia do proletariado e foi recuperado como arma polémica pelos partidos comunistas um pouco por todo o mundo.

O nosso objectivo não é, neste momento, enaltecer uma espécie de relativismo ou de equivalência entre as diferentes teorias filosóficas que tentaram dar conta do sentido das produções culturais, mas tentar compreendê-las pragmaticamente nas suas relações agonísticas. Por outras palavras, os conteúdos semânticos das teorias, as suas afirmações substanciais não podem ser compreendidas independentemente da sua relação ambivalente com os contextos de acção. Relação ambivalente, porque a própria estrutura da acção implica, ao mesmo tempo, dependência face ao seu contexto e projecção para uma finalidade que lhe dá sentido e orientação. Ora, o contexto tal como as finalidades nunca podem ser totalmente separados das suas dimensões económicas, políticas e sociais. Isto não significa que o sentido dos produtos culturais se reduza a estas dimensões. Mas é possível distinguir, nestas produções culturais, algum aspecto que escape a estas determinações? Por exemplo, seria possível distinguir entre o que é imaginário e o que seria um nó racional de afirmações que pareceriam incontestáveis?

Poderíamos, por exemplo, sustentar que a apropriação da tradição, o reconhecimento do carácter inultrapassável do horizonte de sentido (que alimenta os nossos pré-juízos) e a autoridade que nós concedemos ao saber de outrém são características incontornáveis de todo o conhecimento, melhor, são pressupostos necessários. É neste sentido que Gadamer pode aspirar à universalidade das teses hermenêuticas. No fim de contas, nasce-

²⁰ GADAMER, Hans Georg, *Vérité et méthode*, tr. (parcial) por E. Sacre, revisto por P. Ricœur, Paris, Seuil, 1976, pp. 18-19.

mos, vivemos e comunicamos num mundo que não fizemos e que, quer queiramos ou não, exerce autoridade sobre nós. Basta que nos perguntemos de onde nos vem a quase totalidade das informações que recebemos: quase nenhuma é em primeira mão, e aquelas que o são, aquelas de que fomos testemunha ocular, são na maior parte dos casos insignificantes. Como poderíamos negar que os conteúdos comunicacionais são a principal fonte de todas as nossas crenças, de todo o nosso saber? Isso não nos impede de adoptar, de quando em vez, uma atitude crítica face a esses conteúdos. Poderíamos, então, distinguir, por um lado, entre os conteúdos imaginários, eventualmente ideológicos ou utópicos que nos são transmitidos pela tradição e, por outro, o carácter incontornável de um «mundo vivido», concebido formalmente como horizonte de sentido ou como fundo semântico de toda a enunciação e de toda a crença. Noutros termos, nem a hermenêutica nem a teoria crítica enquanto tais seriam «imaginárias»: elas propoariam, pelo contrário, análises formais de pressuposições semânticas ou pragmáticas de todo o enunciado.

Mas neste ponto uma distinção essencial deve ser feita. A hermenêutica evidenciou o contexto semântico a partir do qual os enunciados ganham sentido. São estes conteúdos de sentido que podem ser qualificados de imaginários, ao mesmo tempo de ideológicos e/ou de utópicos. Ora, a hermenêutica é obrigada a aplicar a ela própria as teses que desenvolve a propósito de todo o discurso. Não pode, portanto, deixar de considerar que o conteúdo semântico dos seus próprios enunciados faz parte – numa continuidade inegável – do conjunto dos conteúdos de sentido a partir dos quais ela formula o seu discurso. Esta forma específica de circularidade torna difícil a tentativa de sustentar o carácter universal das teses hermenêuticas, na medida em que a sua universalidade implicaria uma racionalidade que escaparia, de uma forma ou de outra, à particularidade das formações imaginárias – o que a hermenêutica precisamente recusa. Devemos concluir que o método hermenêutico não é, e não pode ser, um método que permite escapar à particularidade das representações ideológicas e utópicas. A razão reside, numa primeira aproximação, no facto de não operar uma distinção clara entre o aspecto semântico do discurso e o seu aspecto pragmático.

Da pragmática como ideologia e/ou utopia

Devemos interrogar-nos se a pragmática – que opera esta distinção entre conteúdos semânticos e uso pragmático da linguagem – pode escapar às mesmas aporias. É interessante deste ponto de vista sublinhar que a «pragmática universal» tal como foi desenvolvida e defendida por Habermas estava destinada, entre outras coisas, a resolver as aporias da primeira formulação de uma crítica das ideologias, ou era uma tentativa de com-

preender a significação da crítica das ideologias tal como ela era formulada em *Connaissance et Intérêt*. O que dificultava nesta primeira apresentação da filosofia habermasiana era um certo número de ambiguidades que, para o nosso propósito, são muito significativas. Em primeiro lugar, Habermas tentava mostrar que toda a pretensão à racionalidade devia reconhecer os interesses que davam conta das diversas formas de discurso. Como uma das definições clássicas da ideologia remetia para a ideia de que as pretensões à racionalidade não eram, em última instância, senão racionalizações de interesses mascarados, era preciso mostrar que os interesses em jogo não eram de modo nenhum interesses empíricos, mas interesses «transcendentais», constitutivos da própria humanidade. Mas «a reconstrução» dos interesses pressupostos pelas diversas formas de discurso que aspiram à racionalidade não podia eximir-se a deixar ficar uma impressão de mal-estar devido à pretensão de descobrir dimensões antropológicas fortemente diferenciadas. Em todo o caso, a relação entre interesses e tipos de discurso estava longe de ser constrangedora.

Em segundo lugar, a justificação de um interesse a favor da emancipação que só poderia dar conta dos discursos críticos – neles incluídos a crítica das ideologias – carecia manifestamente de precisão. Porque era difícil saber se o desejo de emancipação como dimensão antropológica fundamental relevava simplesmente da finitude do homem e dos sofrimentos ligados às limitações naturais, ou se se tratava de uma consideração sociológica ligada a uma análise de tipo marxista e visando formas de dominação de classe ou qualquer outra forma de dominação ligada ao funcionamento socio-político. Retrospectivamente, poderíamos dizer que Habermas permanecia prisioneiro de uma interpretação semântica do sentido dos discursos tanto como de uma interpretação substancial dos interesses fundamentais da humanidade.

A vertente pragmática devia permitir escapar a estas aporias. Reenviando para as próprias estruturas do discurso e partindo do uso ordinário da linguagem (e já não dos discursos elaborados, com pretensão científica), a pragmática pretendia dar um fundamento seguro e desprovido de todo o conteúdo semântico particular com pretensões à validade que se manifestam na conversação. Tratava-se de partir das prestações comunicativas reais, da conversação ordinária e delas reconstruir as pressuposições necessárias. Tratava-se de mostrar que, quando nós conversamos ou discutimos, expomo-nos a exigências, ou pretensões, que outrem pode sempre antecipar a propósito dos nossos enunciados. O meu interlocutor pode sempre pedir-me «razão» da verdade, da correcção, da pertinência, da sinceridade, da significação do que enunciei. Bem entendido, esta exigência só poderá realmente manifestar-se se não houver constrangimentos sociais – autoridades normativas – que interditem o pedido de razões, ou convenções sociais que a julguem impertinente, deslocada, indelicada, desrespeitosa, etc.

Neste sentido, poder-se-ia dizer que este pedido de razões é justamente o que escapa à ideologia tal como à utopia. A ideologia ou utopia residem no enunciado descritivo, prescritivo, expressivo, interpretativo, em resumo, nos conteúdos proposicionais que surgem de forma não reflexiva e não crítica no mundo vivido. A discussão, pelo contrário, inicia uma desconstrução. Obriga o enunciador a justificar o que diz, a tornar públicos os seus motivos e razões e, através disso, a desvendar eventualmente o carácter legitimador (ideológico) ou irrealista (utópico) dos seus enunciados, em resumo, a abandonar o seu imaginário para chegar a uma objectividade que só pode surgir da livre inter-subjectividade.

A pragmática seria, assim, uma metodologia que pretenderia escapar às armadilhas do imaginário ideológico ou utópico. Na verdade, há várias interpretações possíveis das teses da pragmática transcendental.

Da pragmática como utopia

A primeira interpretação seria a que aparece sob a forma de uma «comunidade ideal de comunicação» em Apel. A comunidade ideal de comunicação é, em primeiro lugar, uma experiência de pensamento: que aconteceria se todos os indivíduos ligados pela elaboração de uma norma fossem absolutamente livres de discutir, de avançar os argumentos que lhes parecem os mais adequados, estivessem prontos a reconhecer a força do «melhor argumento». Trata-se de uma situação que é reconstituída negativamente ou contra-factualmente, imaginando o que se passaria se todas as autoridades externas e se todos os bloqueios psicológicos fossem suprimidos. A comunidade ideal de comunicação é um «modelo», um modelo ideal (talvez um «ideal-tipo» no sentido weberiano), mas também um modelo fortemente utópico. Não existe qualquer dúvida de que o que motiva a discussão argumentada e que deveria ultrapassar as linhas do imaginário é animado por um poder imaginativo que, em certo sentido, se desembaraça conscientemente dos entraves e das limitações do real e das obliquidades e das insuficiências dos conhecimentos.

Certamente, como Habermas não se cansou de sublinhar, é um modelo formal e, ao contrário dos modelos utópicos clássicos (como a célebre *Utopie*, de Thomas More), é um modelo sem conteúdo substancial, um modelo processual. Por exemplo, o modelo não diz que normas serão adoptadas: indica unicamente a maneira de elaborar normas, o procedimento a seguir. Mas é utópico no sentido em que se constitui como modelo normativo das disposições morais dos indivíduos. Não podemos deixar aqui de lembrar que, quando Rawls construiu o dispositivo representacional da posição originária, dispositivo no seio do qual os indivíduos racionais podiam livremente deduzir um sistema de normas e princípios, reconheceu, mais tarde,

que a condição pela qual este dispositivo podia funcionar era se os participantes tivessem, pelo menos, uma disposição moral, um sentido da justiça, quer dizer, se eles aceitassem raciocinar no quadro do dispositivo igualitário. Da mesma forma, o que é pressuposto no modelo ideal de comunicação é que os participantes desejem chegar a um acordo, que aceitem honestamente exprimir o que pensam, que reconheçam o valor dos interesses de outrem, etc. Em resumo, trata-se realmente de uma utopia moral.

Da pragmática como ideologia

Outras interpretações são possíveis. A situação ideal de fala não deve necessariamente ser pensada como «comunidade» ideal. Pode tratar-se simplesmente de «condições de possibilidade», na boa tradição transcendental. Por outras palavras, a comunicação linguística não seria possível se não fosse atravessada por uma vontade de entendimento, uma vontade de comunicação: falar a outrem é propor-lhe uma interpretação, uma norma, uma expressão e é pedir-lhe o seu assentimento. Nada nos diz que este assentimento será dado, mas, se não houver um pedido de assentimento, não se compreenderia por que razão enuncio uma proposição e a dirijo a um interlocutor. Pode haver, sem dúvida, muitas perturbações empíricas da comunicação: o outro pode não receber a minha proposição ou então eu próprio desvio o objectivo ilocutório manifesto e utilizo-o para obter subrepticamente um efeito que não é declarado; ou ainda as condições da comunicação são neste ponto de tal forma estandardizadas que constrangimentos externos esvaziam o enunciado da sua força referencial, da sua força normativa ou da sua força expressiva. Mas, então, não há comunicação.

Se não há aqui uma utopia moral, talvez possamos descobrir uma forma de unilateralidade que arrastaria a pragmática universal do lado da ideologia. Há, com efeito, nesta descrição de troca linguística, a selecção de uma forma particular de comunicação, mas que se pretende universal. Expliquemos melhor. O modelo da pragmática é o modelo da discussão argumentada. Este modelo é apresentado como sendo um modelo natural, ou essencial, da comunicação linguística. Mas porquê este privilégio? No limite, as epopeias e os diversos géneros narrativos, as tragédias, as poesias e as predicações constituem também usos legítimos da linguagem – reconhecidos como legítimos em certas circunstâncias ou em certos contextos culturais. Ora, estes usos não implicam pretensões à verdade, à justeza ou à autenticidade, no sentido em que estas pretensões se manifestam explicitamente numa discussão argumentada. Terão simplesmente uma pretensão de pertinência? Mas esta decorre mais das circunstâncias de enunciação do que dela enquanto tal. Era a crítica que Bourdieu fazia já a Austin, quer dizer, às

primeiras formulações da pragmática linguística ²¹ em *Ce que Parler Veut Dire*. É também um dos temas de *L'Ordre du Discours*, de Foucault, que tenta mostrar que a pretensão à verdade é uma particularidade de uma certa tradição discursiva, mas certamente não a única maneira de dar sentido à utilização da linguagem ²².

Mas se assim é, podemos dizer que a pragmática transcendental exerce uma função evidentemente ideológica. Tem como objectivo justificar a dominação de um tipo particular de linguagem, a forma racional do discurso, visando a universalidade e considerando as posições não conformes como ilegítimas. Afirma, além disso, que este modelo de discussão é o que se desenvolverá naturalmente na ausência de constrangimentos exteriores, como se ele só levasse a manifestar a essência da linguagem. Mas nada nos diz que, em numerosas circunstâncias e sem que aí exista autoridade indiscutível, os participantes não possam preferir relacionar-se uns com os outros sob um modo narrativo ou metafórico, ou não estreitem os laços da sua comunidade através de formas de ironia e de distanciação que não têm nada de uma discussão argumentada. Podemos aqui reenviar para a hermenêutica e sugerir que certas questões, ou mesmo a resolução de certos problemas, serão tratadas mais eficazmente por uma linguagem narrativa do que por uma argumentação ²³.

O paradigma do direito: utopia ou ideologia?

Uma boa maneira de testar as pretensões habermasianas de escapar à particularidade e à contingência dos conteúdos semânticos e, portanto, à invasão ideológica ou utópica que parece sempre ligada aos conteúdos culturais e históricos é voltarmos para uma aplicação da sua teoria do discurso, na ocorrência, a sua teoria do direito, tal como ela é desenvolvida na sua última grande obra, *Droit e Démocratie* ²⁴.

Sublinhemos, aliás, que a teoria do discurso – a teoria do agir comunicacional – enquanto tal tem afinidades evidentes com uma concepção *jurídica* da comunicação. O espaço da comunicação pode aparecer como uma espécie de tribunal onde cada um é, ao mesmo tempo, acusado e julgado.

²¹ Cf. AUSTIN, John Langshaw, *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

²² Cf. BOURDIEU, Pierre, *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982; FOUCAULT Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

²³ Podemos pensar no papel interpretativo dos contos de fadas ou das parábolas evangélicas (cf. por exemplo BETTELHEIM, Bruno, *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Laffont, 1976).

²⁴ HABERMAS, Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, tr. Chr. Bouchindhomme e R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1997.

O enunciador avança um certo número de proposições das quais ele deve poder explicar a razão, para as quais podemos notificá-lo para produzir provas. Como no caso das decisões jurídicas, trata-se de um espaço onde o indefinido não é aceite, onde é preciso responder com um «sim» ou com um «não» face às pretensões à validade adiantadas. Como Robert Brandom²⁵ bem descreveu, avançar uma proposição é comprometer-se face ao seu conteúdo enunciativo, e o reconhecimento da verdade ou da pertinência ou da justeza das asserções é de certa forma um reconhecimento de um direito ou de uma autorização dada ao enunciador para sustentar tal ou tal proposição numa comunidade ou grupo determinado.

Lembremos que, na senda da interpretação marxista que inspirou as análises da Escola de Frankfurt, o direito pôde aparecer como um paradigma da ideologia, como essencialmente conservador e justificador da dominação – burguesa-liberal neste caso. Habermas está consciente desta dimensão, e o que pretende é propor uma concepção do direito (um paradigma do direito) que escape a esta determinação ideológica.

É preciso reconhecer, à partida, que o direito, à semelhança de qualquer outro discurso, está manifestamente ligado ao seu contexto social. Os historiadores analisaram assim:

*«Des ensembles cohérents de sens, virtuels pour les intéressés, qui relie un système de droit à son environnement social, objectivement, mais aussi subjectivement par le biais de l'idée que les juristes se font du contexte social qui est chaque fois le leur.»*²⁶

Esta contextualização tem certamente um efeito de relativização – o direito é um produto social e não uma realidade com um valor absoluto – mas faz aparecer igualmente uma dimensão que Habermas qualifica de *indisponibilidade*²⁷ que atravessa o direito positivo e que revela as convicções morais profundas que justificam e legitimam, em última instância, as decisões jurídicas. Bem entendido, a pré-compreensão moral assim manifestada pode ser tão imbuída de preconceitos como de ideais: tão ideológica como utópica.

A dimensão utópica aparece particularmente nas declarações dos direitos fundamentais, dos direitos do homem e do cidadão, dos primeiros artigos das Constituições. Mesmo se as Declarações constituem de certa

²⁵ Cf. BRANDOM, Robert B., *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge (Ma) & London, Harvard University Press, 1994; *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 2000.

²⁶ Habermas, *Droit et démocratie*, p. 415.

²⁷ A indisponibilidade do direito significa que não se pode produzir qualquer norma, que não está à livre disposição (dos legisladores, dos juristas, dos intérpretes).

maneira a projecção do que seria uma sociedade ideal, não podemos deixar de sublinhar um aspecto que o próprio Ricoeur tinha evidenciado, que é o facto de a utopia surgir frequentemente da recusa da injustiça sofrida, que o apelo a uma sociedade justa e pacificada é também o negativo fotográfico da sociedade injusta e repressiva que nós reconhecemos. Neste sentido, as declarações dos direitos fundamentais são declarações políticas, reacções a «experiências concretas de repressões e de atentados à dignidade humana. Na maior parte dos artigos de uma tal lei fundamental ressoa ainda o eco de uma injustiça sofrida...»²⁸.

O direito pode escapar a estas determinações contextuais? Habermas pensa que o paradigma «processual» do direito – isto é, uma concepção do direito que integrasse os procedimentos da pragmática comunicacional – poderia também escapar às limitações dos paradigmas clássicos. Os dois paradigmas clássicos (o do direito liberal e o do direito social ligado ao Estado-Providência) estão, com efeito, profundamente marcados pelos modelos – liberal e social-democrata – do Estado e, portanto, propõem representações substanciais e ideais de funcionamento social, seja a de uma sociedade de mercado valorizando as liberdades individuais, seja a de uma sociedade solidária valorizando, ao mesmo tempo, o crescimento e a repartição das riquezas. O paradigma processual, segundo Habermas, «já não antecipa nem um ideal determinado da sociedade, nem uma visão determinada da qualidade de vida, nem mesmo uma opção política determinada»²⁹. Por aí, tenta escapar a uma qualificação quer ideológica quer utópica do seu modelo de direito. O ideal da sociedade rever-se-ia numa utopia, o que se chama por vezes um modelo perfeccionista, mas aqui um modelo ainda inexistente; a visão determinada da qualidade de vida, segundo as teses comunitárias e hermenêuticas, só pode ser colhida na tradição e, se o direito devesse defendê-la, seria claramente ideológica. Da mesma forma aconteceria, se se tratasse de defender uma opção política determinada (que se inscreveria então em relações de poder).

Mas o que é feito do próprio modelo processual?

*«... il est formel en ce sens qu'il se contente de désigner les conditions nécessaires dans lesquelles il est possible aux sujets du droit de s'entendre, dans leur rôle de citoyens, sur les problèmes qui sont les leurs et sur les solutions qu'il convient d'y apporter.»*³⁰

Há nesta ideia uma forma de auto-referência: o direito devia caracterizar «a visão que têm deles próprios *todos* os interessados»³¹. Um tal para-

²⁸ O.c., p.416

²⁹ O.c., p.474

³⁰ O.c., p. 475.

³¹ *Ib.*

digma é o contrário de uma visão «totalitária», qualquer que ela seja, pois submete-se sem cessar ao debate. Não é tão pouco devedor de uma utopia libertária no sentido em que idealizaria uma espécie de debate indiferenciado, sem lugar especificado e sem instância de decisão. Certamente, pressupõe uma compreensão prévia, pois, como toda a *performance* discursiva, tem necessidade de um mundo vivido a partir do quê enunciar as suas próprias proposições. Trata-se unicamente aqui de reconhecer o carácter inultrapassável do mundo vivido enquanto tal. Mas na medida em que esta pré-compreensão seria ela própria um quadro no qual:

*«tous, selon une division du travail et chacun à sa façon, participeraient à l'interprétation de la Constitution, tout changement historique du contexte social que l'on percevrait devrait être conçu comme une invitation à réexaminer la conception paradigmatique du droit.»*³²

Noutros termos, a teoria da discussão aplicada ao direito implica a possibilidade de, a todo o momento (pelo menos em princípio), pôr em causa este ou aquele aspecto das evidências éticas ou convencionais do contexto histórico. Evidentemente, o princípio «segundo uma divisão do trabalho e cada um a seu modo» que determina a forma que tomará o debate jurídico deve ser especificado e prolongar-se numa rigorosa reflexão sobre as instituições susceptíveis de tornar, ao mesmo tempo, democrático e realista o reexame dos princípios fundamentais da vida em sociedade. Mas a ideia é clara: a democracia *deliberativa* implica uma participação diferenciada na produção legislativa, participação que passa pelas formas exigidas da teoria da discussão argumentada.

Habermas termina a sua obra da seguinte maneira:

*«Certes, tout comme l'État de droit, cette conception conserve un noyau dogmatique, à savoir l'idée d'autonomie selon laquelle les hommes n'agissent en tant que sujets libres que dans la mesure où ils obéissent aux lois mêmes qu'ils se donnent en fonction de leurs connaissances intersubjectivement acquises. À vrai dire, cette idée n'est «dogmatique» que dans un sens peu problématique. Car cette idée exprime une tension entre factualité et validité qui est «donnée» à travers le fait de la structure langagière des formes de vie socioculturelles, et que nous, qui avons développé notre identité dans le cadre d'une telle forme de vie, ne saurions guère contourner.»*³³

Esta última afirmação só é compreensível no quadro de uma teoria da modernidade, modernidade que constitui o nosso «mundo vivido», isto é, um mundo vivido já racionalizado e que, em função das aquisições cogni-

³² *Ib.*

³³ *Ib.*

tivas que oferece, já não pode «racionalmente» ser posto em questão. O que Habermas sustenta no que diz respeito à interpretação processual do direito encontra-se também nas justificações que podemos dar de uma democracia deliberativa:

*«Une souveraineté populaire procéduralisée de la sorte ne pourra évidemment pas opérer sans l'aide d'une culture politique favorable, sans les convictions, médiatisées par la tradition et la socialisation, d'une population habituée à la liberté politique : pas de formation politique raisonnable de la volonté sans soutien d'un monde vécu rationalisé.»*³⁴

Saber se uma tal aquiescência com uma situação que, reflexivamente, nos aparece como inultrapassável, ou pelo menos irreversível, é «ideológica» no sentido em que a autonomia reivindicada se confunde com o individualismo próprio de uma sociedade liberal cujas vantagens, ao fim e ao cabo, estão reservadas a uma minoria, ou, pelo contrário, se se trata de uma utopia crítica, um modelo indeterminado onde o próprio conceito de autonomia não será senão uma incarnação do que todos em conjunto querem tornar-se ... esta interrogação deixa-a em suspenso.

BIBLIOGRAFIA

- AGUIRRE ORAA, José Maria (1998), *Raison critique ou raison herméneutique? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, Paris, Cerf.
- APEL, Karl Otto (1998), *Discussion et responsabilité. II. Contribution à une éthique de la responsabilité*, tr. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Cerf (*Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt/m, Suhrkamp, 1988)
- APEL, Karl-Otto (1980), *Towards a Transformation of Philosophy*, Translated by Glyn ADEY and David FRISBY, London, Routledge and Kegan Paul.
- APEL, Karl-Otto (1987), *L'éthique à l'âge de la science (L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique)*, avant-propos de l'auteur, Introd. de R. Lellouche, trad. par R. Lellouche et I. Mittmann, Lille, Presses Universitaire de Lille.
- BETTELHEIM, Bruno (1976), *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Laffont.
- BRANDON, Robert B. (1994), *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge (Ma) & London, Harvard University Press.
- BOURDIEU, Pierre (1982), *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.

³⁴ HABERMAS, Jürgen, «La souveraineté comme procédure. Un concept normatif d'espace public», in *Lignes*, N.º 7, 1989, pp. 52-53.

- FOUCAULT Michel (1971), *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard
- GADAMER, Hans Georg (1970), «L'universalité du problème herméneutique», *Archives de philosophie*, n.º 33, 1970.
- GADAMER, Hans Georg (1976), *Vérité et méthode*, tr. (partielle) par E. Sacre, revue par P. Ricœur, Paris, Seuil.
- GADAMER, Hans Georg (1982), *L'Art de comprendre, Écrits I, Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier.
- GADAMER, Hans Georg (1995), *Langage et vérité*, tr. et préface par J.C. Gens, Paris, Gallimard.
- HABERMAS, Jürgen (1973), *La science et la technique comme idéologie*, trad. par J. R. Ladmiral, Paris, Gallimard.
- HABERMAS, Jürgen (1976), *Connaissance et intérêt*, tr. G. Cléménçon, Paris, Gallimard.
- HABERMAS, Jürgen (1986), *Morale et communication*, trad. Chr. Bouchindhomme, Paris, Cerf (*Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1983..
- HABERMAS, Jürgen (1987), «Signification de la pragmatique universelle» (1976) in *Logique des sciences sociales et autres essais*, tr. par R. Rochlitz, Paris, PUF, pp. 329-412.
- HABERMAS, Jürgen (1989), «La souveraineté comme procédure. Un concept normatif d'espace public», in *Lignes*, N.º 7, 1989, pp.29-58
- HABERMAS, Jürgen (1992), *De l'éthique de la discussion. [Erläuterungen zur Diskursethik, Frankf./M., Suhrkamp, 1991]*, tr. Mark Hunyadi, Paris, Cerf.
- HABERMAS, Jürgen (1997), *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, tr. Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard.
- JONAS, Hans (1990), *Le principe responsabilité*, Paris, Cerf (tr. par J. Greisch de *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Franf./m., Insel Verlag, 1980)
- LÉVY, Pierre (1990), *Les technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère de l'informatique*, Paris, La découverte.
- LYOTARD, Jean-François (1986), *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*, Galilée, Paris.
- RAWLS, John (1980), «Kantian Constructivism in Moral Theory», in *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXVII, n.º 9, sept. pp. 515-573.
- RAWLS, John (1987), *Théorie de la justice*, tr. C. Audard, (*A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971), Paris, Seuil.
- RICŒUR, Paul (1986a), «L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social» (1976), in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, pp. 379-392.
- RICŒUR, Paul (1986b), «Herméneutique et critique des idéologies», in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, pp. 333-378.

(Tradução de HELENA GONÇALVES e FELISBELA LOPES)