

6

Continuação: Uma nova abertura

É de extrema relevância para a historiografia a leitura que o professor Costa Lima realiza acerca das conseqüências imprevistas que uma certa interpretação da terceira Crítica disseminou entre as artes, filosofia, literatura e também entre as ciências humanas, em especial na historiografia²⁸⁵. O ponto em questão ali era ver até que ponto as teses que defendem um subjetivismo radical ancorado na premissa de irredutibilidade do fato à linguagem, na capacidade do autor lidar a partir de suas referências culturais com determinado objeto, impondo escolhas e cesuras que limitam drasticamente a possibilidade de avaliação externa de um dado produto historiográfico por outrem, dado que o objeto é portador de autonomia em relação à cultura na qual é elaborado ou produzido. A questão que proponho é a de se pensar os efeitos e transtornos causados no meio historiográfico pela ação da segunda Crítica. I.e., que conseqüências estão em ação a partir das exigências da razão prática envolvendo a universalidade do juízo ético, a humanidade como sujeito da filosofia, a liberdade e a igualdade como decorrentes lógicos da racionalidade humana? Vejamos: o caminho lastreado por Habermas servirá de guia para um último passeio.

Se Kant ainda tem algo a nos dizer? Não tenho dúvida. Se há um universalismo comunicativo em jogo; se há uma exigência por limites do conhecimento de modo a se evitar interferências indevidas; se há uma pretensão de se estabelecer um princípio comum entre os homens de legitimação do dever e de uma ética que ainda conduza nossa ação, certamente é a Kant que se deve retornar, ou permanecer, para se pensar estes temas em sua origem moderna. Quer dizer, se há um interesse contemporâneo pela filosofia kantiana, em especial pela filosofia prática, tal se deve por sua condição de ‘guardadora de lugar’ da racionalidade e intérprete da cultura, ambas voltada para o mundo da vida em comunidade e que poderia recolocar em movimento a engrenagem do fator cognitivo-instrumental com o moral-prático e o estético-expressivo com validade através dos campos mas sem ofendê-los. Esse é o

²⁸⁵ COSTA LIMA: “Representação e *mimesis*”. Em: *Mimesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, 227-289.

trajeto de uma filosofia *avisada* pela hermenêutica e pelo pragmatismo ao buscar aspectos da razão “que só podem ser reconquistados “aquém das culturas de especialistas, por conseguinte no cotidiano, e não nos fundamentos e profundezas da filosofia da razão”²⁸⁶, no que se aproxima bastante do Foucault de *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do saber*.

De acordo com o próprio Habermas, a história genealógica é própria de uma crítica da razão: “Foucault quer *abandonar a consciência de tempo presentista da modernidade*. Quer romper com o privilégio concedido a um presente marcado pela pressão problemática da assunção responsável do futuro e referido com narcisismo ao passado. Foucault acerta as contas com o presentismo da historiografia que não supera sua situação hermenêutica inicial e que se coloca a serviço da certificação estabilizadora de uma identidade há muito estilhaçada. Por isso, a genealogia não deve perseguir uma *origem*, mas descobrir os *começos* contingentes das formações discursivas”²⁸⁷, o que casa com a posição de Foucault ao dedicar-se a pensar a História em seus limites, em suas fronteiras, de modo a manter-se sempre em questionamento da possibilidade emersa de sua própria racionalidade da validade do discurso. O esforço de Foucault em preservar a dignidade de cada discurso em seus próprios limites em não admitir uma redução a princípios comuns que forcem uma identificação consigo próprio, devem ser lidos não como uma proliferação das teses irracionistas, nas quais a acessibilidade ao discurso é vedada a elementos de fora, mas antes, no contexto de sua produção nos anos sessenta, como uma reação à busca de uma origem ou de um determinante comum e mesmo para as atividades humanas. De modo que não considero, guardadas as diferenças de interesse e de estratégia, as duas argumentações antagônicas; ao contrário, que seja possível e até desejável que se combine estas interpretações catalisa as chances de maior aproveitamento dos textos de Kant a partir dos próprios termos em que este foi pensado e segundo dois pensadores de poderosos argumentos para as ciências sociais contemporâneas.

A partir do olhar de Habermas sobre as principais correntes filosóficas do século passado acompanhamos o desenrolar do pensamento kantiano nestas tradições

²⁸⁶ HABERMAS, 2003, 33.

²⁸⁷ Id., 2000, 350.

e sua pregnância para o nosso tempo. A crítica que Habermas lança à Hermenêutica é que ela se prende a uma noção de diálogo que se fecha num desenfreado contextualismo-relativista limitado a ações no espaço e no tempo que recebem sua validade em respeito a própria norma social de uma prática habitual; esta irreduzibilidade deve ser mediatizada por uma pretensão de razão que envolve um critério de universalidade que permita a comunicação racional entre os discursos. Em relação à filosofia pragmática, Habermas é mais severo, pois considera seus efeitos mais nocivos para a cultura, dado que sua assunção da função da filosofia como indicadora de lugar para os saberes conforme um juiz da racionalidade que, segundo Richard Rorty, forma a tradição kantiana, tem como consequência o abandono da própria racionalidade.

A rejeição destas correntes, em *Consciência moral e agir comunicativo*, de apresenta a crítica a uma noção *fundamentalista* da filosofia, segundo a qual ela tem o papel de fundadora e indicadora de lugar para o conhecimento e a cultura, admitindo assim a existência de “uma conexão entre a teoria do conhecimento *fundamentalista*, que confere à filosofia um papel de *indicador* de lugar para as ciências, e um sistema de conceitos *ahistórico*, sistema esse que é enfiado sobre a cultura como um todo e ao qual a filosofia deve o papel não menos duvidoso de um juiz a presidir um tribunal sobre as zonas de soberania da ciência, da moral e da arte”.²⁸⁸

Se não é essa a consequência que Habermas pretende impor à filosofia de Kant, a de uma filosofia fundamentalista nos moldes de uma teoria do conhecimento que domina todo o saber, o agir e o gostar, mas resguardar ainda a chave de sua razão para a interpretação contemporânea, acredito que a proposição mestra de Habermas esteja na questão acerca da ética do discurso, ou *em que medida e possível legitimar uma ética na razão com pretensões de validade universal*, uma vez que foram lançados por terra, um após o outro, os discursos totalizantes e os grandes sistemas metafísicos de organização do mundo do pensamento e do mundo da vida que compartimentava logicamente e definitivamente a epistemologia e a moral? Na ausência de uma ordem divina que ordene as coisas no mundo, que acordos são possíveis de se realizar em vista de uma outra metafísica, dessa vez, humana?

²⁸⁸ HABERMAS, 2003, 19.

O ponto do qual parte Habermas não difere daquele de Kant em sua espécie – porém sim em seu grau, passados duzentos anos. A questão assim se põe: “o ‘ponto de vista moral’ deve reconstruir essa perspectiva intramundialmente, quer dizer, deve recuperá-la dentro dos limites de nosso mundo compartilhado intersubjetivamente, sem perder a possibilidade de distanciamento do mundo como um todo, nem da universalidade de um olhar que abarca o mundo todo”²⁸⁹ – como e qual a fundamentação de um dever que não mais é a Palavra de Deus? As possibilidades de acordo devem passar, admitido o homem como fim em si, pelo consideração de todo homem pela comunidade como portadora da dignidade que ele confere a si próprio, ou seja, em linguagem kantiana, pelo *respeito*, esse sentimento ético – Kant chega a falar em sentimento intelectual, puro e desinteressado – pelos membros da comunidade.

Não há, entretanto, para esta ética, diferente daquelas metafísicas, um conteúdo normativo a qual todos os homens devesse seguir, mas apenas uma forma, um respeito ao respeito. Habermas ao pensar a possibilidade de fundamentação de uma ética discursiva pós-metafísica aproxima-se mesmo de Kant em *Idéia*: “um percurso estilizado de maneira ideal e tipificada, tal como ele poderia dar-se sob condições reais”,²⁹⁰ o que é quase uma ficção, uma representação da realidade em vista de um entendimento mútuo não-presos ao entendimento conforme as leis da natureza ou outras leis sociais impossíveis de serem universalizáveis, ao menos, no interior desta comunidade.

Em vista da possibilidade de um acordo universal fundamentado no respeito a manutenção da comunidade e do controle intelectual das regras do discurso numa chave humana, Habermas elabora sua *Ética do discurso*, qual seja, a tarefa de uma abordagem de tradição kantiana “cognitivista da ética contra as manobras de evasão dos céticos relativamente aos valores e, ao mesmo tempo, encaminhar uma resposta para a questão: em que sentido e de que maneira podem ser fundamentados os mandamentos e normas morais. [... *ao que propõe como saída* ...] a tentativa de fundamentar a ética sob a forma de uma lógica da argumentação moral só tem

²⁸⁹ HABERMAS, 2002, 16.

²⁹⁰ Ibid., 53.

perspectiva de sucesso se também pudermos identificar uma pretensão de validade especial (...) no horizonte do mundo da vida.”²⁹¹ Habermas desloca radicalmente o imperativo categórico de Kant – que ainda possa ser tomado como o mesmo – em vista de uma discussão democrática de assentimento em vista do juízo universal: aqui as “as necessidades são interpretadas à luz de valores culturais; e como estes são sempre parte integrante de uma tradição partilhada intersubjetivamente, a revisão dos valores que presidem à interpretação das necessidades não pode de modo algum ser um assunto do qual os indivíduos disponham monologicamente.”²⁹²

Acredito que a saída para Habermas esteja dada desde a abertura de “Consciência moral...”. Aí defende teses universalista que são teses fortes, mas que reivindicam para si um estatuto fraco: teses fracas carregam consigo um elemento conteduísta (ainda que em tese) normativo, as fortes, por se turno, mantêm-se de acordo com o rigorismo formal atenta ao respeito não por um valor cultural – dessa forma sim, etnocêntrico -, senão pela condição que é obrigada a satisfazer da ação de uma norma: “que as conseqüências e efeitos colaterais que presumivelmente resultem dessa observância *universal*, para a satisfação dos interesses de *todo* indivíduo possam ser aceitas sem coação por *todos* os concernidos”.²⁹³

A idéia de que uma ação deve estar orientada desde sempre uma noção de comunidade é como tanto à *Fundamentação da metafísica dos costumes*, quanto ao seu desenvolvimento na *Doutrina do direito*. Esses princípios integram o que vimos chamando de *Idéia de História em Kant*, posto que mobilizam critérios universais de posição do homem no mundo e exigem do observador da história um ponto de vista especial atento antes ao desenvolvimento da moral ligada às condições da natureza humana, do que a qualquer fenômeno que possa representar aqui ou ali, algum interesse particular ao tempo ou ao espaço. No desenvolvimento kantiano está em jogo a possibilidade já expressa em todo agir de um princípio comunitário como móbil que se funda a partir de si mesmo em normas universais que estão desligadas das condições espaço-temporais (culturalmente determinados).

²⁹¹ HABERMAS, 2003, 78.

²⁹² Ibid., 88.

²⁹³ Ibid., 147.

Essa perspectiva implica num descentramento da visão de mundo, num ponto de vista cosmopolita, corroborada pela percepção de que “é só quando retornamos ao plano da teoria da ação e concebemos o Discurso como um prolongamento do agir comunicativo com outros meios que entendemos a verdadeira agudeza da ética do Discurso: podemos encontrar nos pressupostos da argumentação o conteúdo de ‘U’ [princípio de universalidade], porque as argumentações representam uma forma refletida do agir comunicativo, e porque nas estruturas do agir orientado para o entendimento mútuo, já estão sempre pressupostas aquelas reciprocidades e relações de reconhecimento em torno das quais giram *todas* as idéias morais – na vida quotidiana bem como nas éticas filosóficas”.²⁹⁴

Considerando que a discussão de Habermas encaminha-se no sentido de se pensar a viabilidade de um entendimento político entre os homens nos regimes democráticos em vista de interesses comuns e valores universais para a condução pública do homem no mundo sob normas jurídicas que presumivelmente passaram pelo crivo consensual, a questão é qual a possibilidade de se erigir legitimamente, tomando como base a defesa dos interesses globais, a integração das diferenças sendo respeitadas as diferenças. Ou se chegaremos como Carl Schmitt a admitir que qualquer pretensão de universalismo é uma hipocrisia. O interesse que subjaz é o de se questionar sobre a possibilidade de transformação da sociedade mantendo como base o respeito por toda a humanidade e sua intensa participação na condução do mundo, pois se não se concretiza a federação das nações exigida desde seu germe pela razão prática kantiana, é o medo e a insegurança que criam a necessidade de aproximação e de acordos internacionais.

Quer dizer, tomada desde a necessidade de uma consequência-motor da refundação ontológica da metafísica, a *Idéia de História* kantiana põe-nos diante de escolhas e compromissos insuspeitados. As passagens que se encontram na introdução e que revelam a reorientação contemporânea, senão da historiografia, ao menos da filosofia ocupada com a história, das noções de tempo histórico, sentido e razão encontram acolhida nas proposições de Kant. Seja pela assunção da humanidade como sujeito da História, seja pela admissão de uma limitação da razão,

²⁹⁴ HABERMAS, 2003, 161.

seja ainda pela radical transformação da idéia de tempo histórico embutida na concomitância do estado de natureza e estado civil no homem, Kant impõe que se analise a ação do homem no mundo desde estes pressupostos, que como vimos, emergem ao mesmo tempo numa engrenagem, num quadro-em-movimento que se auto-regula e que não possui um fundamento último, como um porto seguro, mas que exige do historiador que se mantenha sempre na tensão, inquieto em relação a seus pressupostos.

A tarefa de agir no sentido de uma aproximação revela um caráter trágico no pensamento kantiano: o binômio esperança/frustração é, para história, seu ponto mínimo e mais 'benfazejo desvio'.