

## **PRAGMÁTICA TRANSCENDENTAL E DEMOCRACIA**

*Manfredo A. Oliveira*  
*UFCE*

**A**s considerações do Prof. Herrero partem daquilo que poderíamos chamar a “experiência originária” do homem, ou seja, a consciência de que o homem não é um ser que tem seu próprio ser já sempre garantido, mas que deve conquistá-lo por seu empenho<sup>1</sup>. Portanto, o homem se revela como um ser aberto, isto é, não simplesmente predeterminado pelo sistema dos instintos e instituições, mas a se conquistar em seu mundo: a “indeterminação originária” constitui sua especificidade. Neste sentido, de entrada, o ser do homem emerge como o ser aberto à contigência, à liberdade de suas opções, numa palavra, aberto à história como o lugar da possível conquista de si mesmo. Assim, o ser do homem nunca é simplesmente dado, mas tarefa permanente<sup>2</sup>. A conquista do homem passa pela configuração de sua vida individual e coletiva<sup>3</sup>. O que está, em última análise, em jogo nestas configurações, é a conquista da determinação da humanidade do homem. Nesse processo de conquista, revelam-se algumas dimensões fundamentais. Assim, em primeiro lugar, aquilo que com J. Möller<sup>4</sup> chamamos a “destinidade” do ser do homem, que constitui sua tensão ontológica básica: por ser o ser do homem fundamentalmente aberto, toda positividade de suas conquistas se “inverte” em negatividade, pois nenhuma configuração é definitiva. A pergunta manifesta que o homem transcende qualquer configuração histórica na direção do ‘ainda não’. Qualquer herança da tradição, que constitui o homem, é, em princípio, “superável” já que situada no aberto de suas decisões.

\* Todas as notas encontram-se no final do texto.

Ora, a transcendência própria ao homem se situa nesta tensão intratranscendível de positividade e negatividade. É no seio desta tensão que se situam os dois pólos do processo de autodeterminação do homem: por um lado, o homem é "individualidade" à busca de auto-realização através de uma infinidade de experiências, podendo, portanto, situar-se no reino monológico do isolamento solipsista, na esfera da arbitrariedade, voltado à satisfação de seus impulsos. Uma vez absolutizado, este pólo desemboca na própria subjetividade empírica, fechada em si, tendo na vontade singular e contingente a fonte decisiva para a determinação da verdade e dos valores. O que caracteriza o processo civilizatório do Ocidente foi ter tentado mostrar que a subjetividade só se conquista a si mesma através de um processo de universalização, pelo qual o indivíduo empírico se abre à comunicação com os outros, numa práxis voltada ao entendimento, onde se efetiva a outra dimensão essencial da tensão, que o constitui como homem: a tensão entre particularidade-universalidade, individualidade-sociabilidade<sup>5</sup>.

Se o homem é, antes de tudo, conquista de si através de configurações históricas de seu ser ontologicamente tenso, estas configurações, por sua vez, são fruto de suas decisões contingentes e livres, então, se levanta a questão de sua justificação. É a própria história enquanto lugar do possível nascimento do homem, por causa mesmo de sua indeterminação, abertura, que faz surgir uma "exigência fundamental": a exigência de uma avaliação crítica radical de tudo aquilo que, numa situação histórica específica, constitui o modo próprio do ser do homem<sup>6</sup>. Foi o esforço de efetivação desta exigência histórica fundamental que, no Ocidente, se chamou "filosofia", a qual emergiu, então, como crítica e julgamento do mundo vivido das comunidades humanas históricas, uma espécie de tribunal para criticar e julgar precisamente as produções históricas através das quais o homem tentava encontrar sua determinação. Nessa perspectiva, a filosofia aparece como mediação para a conquista de uma sociabilidade, que não é mais garantida simplesmente por uma tradição acriticamente recebida, mas conquistada e gestada através de um processo de argumentação. É isto o que se convencionou chamar de "civilização da razão", uma vida em comum, onde a concordância entre os homens é mediada pela reflexão crítica em todas as dimensões de seu existir<sup>7</sup>. A descoberta da razão significa, então, para os gregos, nas raízes de nossa tradição cultural, a descoberta da filosofia enquanto crítica radical da práxis histórica dos homens.

O Prof. Herrero situa esta problemática central da vida humana na ótica aberta pela "Pragmática Transcendental", a qual se

manifesta não só em sua vinculação fundamental com a reflexão crítica e julgadora da vida histórica, que se articulou como filosofia a partir dos gregos, mas mais do que isto, reivindica precisamente ser o desenvolvimento pleno desta descoberta, que constitui o Ocidente enquanto tal, superando o caráter ambíguo de sua efetivação na tradição<sup>8</sup>, por se ter articulado como solipsismo metodológico na medida em que reduziu a reflexão crítica a assunto de uma consciência isolada e autárquica. A especificidade da postura da pragmática transcendental é precisamente fazer o passo de uma consciência solitária para uma reflexão que se faz a partir da linguagem como práxis dialógica<sup>9</sup>. Nesta perspectiva, a reflexão crítica, que é a filosofia, emerge do próprio seio da práxis histórica do homem com a tarefa de explicitar o que implicitamente torna possível esta mesma práxis: trata-se de tematizar as condições de possibilidade do próprio agir histórico do homem<sup>10</sup>. Esta reflexão parte da práxis linguístico-argumentativa e tematiza suas condições intrascendíveis, o que significa dizer que não podem ser negadas sem contradição<sup>11</sup>. Ora, isto manifesta a especificidade do trabalho filosófico em relação a todos os outros conhecimentos. A demonstração em filosofia é uma prova indireta, porque ela tematiza as condições de possibilidade da práxis do homem enquanto tal. Qualquer prova direta implicaria uma "petitio principii". Por outro lado, qualquer tentativa de negar estas condições as pressupõe. Isto significa dizer que a filosofia, em última instância, partindo do seio do agir histórico, só pode efetivar-se como "fundamentação última" do próprio agir histórico pela mediação da contradição<sup>12</sup>. Tarefa da filosofia é, portanto, tematizar o fundamento intrascendível no qual radica a teoria e a ação do homem em sua história. A pragmática transcendental tematiza esta esfera precisamente enquanto "intersubjetividade": a práxis histórica emerge, aqui, em primeiro lugar, como o jogo livre e contingente de homens, que em suas ações livres, no jogo da reciprocidade, criam o espaço do encontro. A razão, que aqui se tematiza, é essencialmente dialógica, uma razão, que é, de antemão, política, porque exercida no espaço de uma comunidade de argumentação, que, em princípio, não pode ter limites. A filosofia é, aqui, a tematização das condições formais da argumentação enquanto tal. Racionalidade emerge, então, como sinônimo de argumentabilidade na esfera da teoria e na esfera da ação. Todo aquele que fala levanta pretensões de validade que, em princípio, podem ser discursivamente legitimadas. Isto significa dizer que a práxis comunicativa se efetiva em dois níveis: a práxis do cotidiano em que estas pretensões de validade não são problematizadas e a práxis discursiva, onde o consenso baseado na tradição é substituído

por um processo argumentativo. Ora, o sentido último de toda pretensão de validade é que "ele (e sua possível fundamentação) resista ao exame de todos os possíveis argumentantes e, por isso, seja reconhecido como válido. E toda limitação do círculo daqueles em face dos quais é levantada a pretensão à validade representaria uma limitação da mesma pretensão à validade, o que contradiria o sentido do afirmado na ação argumentativa"<sup>13</sup>. Isto significa que qualquer pretensão de validade se refere, em princípio, a todo e qualquer argumentante capaz de reconhecer sua validade. Portanto, em toda a ação comunicativa lingüisticamente mediada estamos pressupondo uma comunidade ilimitada de comunicação<sup>14</sup>. A partir daqui emerge a terceira dimensão da tensão ontológica básica que constitui o ser humano: em todo ato de fala o homem diz *eu* na medida em que falando levanta pretensões de validade, que estabelecem uma referência virtual com os outros. Esta referência é, em primeiro lugar, aos da comunidade real de seu mundo, entendido como conexão social e conexão de sentido. Mas além destes outros, a todo e qualquer outro sujeito capaz de linguagem e de ação. Portanto, há uma tensão permanente na vida humana entre a comunidade real e a comunidade ideal de argumentação, numa palavra, entre a argumentação real no seio de uma comunidade real e a argumentação ideal no seio de uma comunidade ilimitada de todos os possíveis argumentantes. Aqui o ser pessoal emerge como "symbolos"<sup>15</sup> como o estar-junto, numa tensão insuperável, da infinitude, antecipada como condição de possibilidade de toda práxis lingüística, e da contingência, finitude dos atos concretos que constituem o cotidiano da vida histórica dos homens. Esta comunidade ideal, performativamente antecipada como condição de possibilidade da práxis argumentativa, implica, ao mesmo tempo, a exigência de reconhecer todos os possíveis parceiros da argumentação como seres autônomos, de direitos iguais, portanto, implica o respeito básico à igual dignidade do ser pessoal como o direito fundamental à diversidade, consequentemente, à transformabilidade dos modos concretos de ser homem e o respeito à pluralidade cultural como também a exigência fundamental de cada homem poder argumentar e responsabilizar-se por seus atos, numa palavra, de participar nas decisões a respeito da configuração da vida humana. Quem entra em comunicação com os outros já está, em princípio, aceitando, implicitamente, todo possível parceiro da comunicação em igualdade de direitos e, portanto, aberto a uma possível fundamentação discursiva de suas pretensões de validade: em toda comunicação fática pressupomos, como sua condição de possibilidade, a forma ideal de vida que a tradição articulou como verdade, justiça e liberdade<sup>16</sup>. A vida histórica do homem

é, então, racional na medida em que ela se abre a uma fundamentação discursiva das pretensões de validade sempre implicitamente levantadas em sua práxis histórica.

Ora, na perspectiva da pragmática transcendental, a democracia é a tentativa de efetivar historicamente a comunidade ilimitada de comunicação enquanto horizonte organizador capaz de configurar racionalmente a convivência histórica dos homens. A democracia tem, assim, um caráter de tensão: por um lado, ela é, como condição de possibilidade da práxis histórica dos homens, a forma ideal de vida da humanidade, fundamento último de toda comunidade real e de todo entendimento entre os homens na história; por outro lado, como diz Habermas, ela é a sempre renovada efetivação da idéia de que “a formação política da vontade se vincula ao princípio de uma discussão universal e livre de repressão”<sup>17</sup> e de que “as instituições básicas da sociedade e as decisões políticas fundamentais alcançariam a aprovação sem coação de todos os afetados, se estes pudessem participar na formação discursiva da vontade — enquanto livres e iguais”<sup>18</sup>. Portanto, a democracia significa transformar “as normas fundamentais do discurso racional” em “princípios de organização dos processos de formação da vontade e de busca de decisões”<sup>19</sup>. Nesse sentido, a democracia é a efetivação e a institucionalização dos discursos práticos. Nela, portanto, o princípio discursivo, isto é, da argumentação se faz o critério de legitimação da ação e das instituições políticas. A democracia é aquela forma de viver em que o princípio fundamental é o discurso<sup>20</sup>, em que as interações dos homens entre si ocorrem sob uma normatividade ética, que faz emergir o homem na dignidade de sua liberdade. Condições de possibilidade da ação comunicativa são as relações igualitárias de reconhecimento mútuo, a autonomia e individuação dos sujeitos em seu processo de socialização. A democracia significa arrancar estes pressupostos normativos da eticidade concreta de relações interativas, que se formam espontaneamente, e garantir-lhes a efetivação através de um processo reflexivo de entendimento e compromisso como de sua institucionalização através do direito<sup>21</sup>. Sociedades modernas, que se diferenciaram por um processo de racionalização<sup>22</sup>, tanto na esfera da ação sistêmica radicada nos mecanismos do dinheiro e do poder, como na esfera do mundo simbólico, só podem garantir a humanização do homem na medida em que o poder integrativo da solidariedade, que é essencialmente ético, se puder afirmar sobre a esfera sistêmica do dinheiro e da administração através de uma opinião pública e de instituições democráticas. A democracia se revela, então, como uma forma de organizar a vida que radica no direito

fundamental do ser humano, fonte de todos os outros direitos, a “liberdade comunicativa”<sup>23</sup>, pois nela se revela o homem como ser autônomo, capaz de autodeterminação e de reconhecimento no seio de um processo de argumentação, onde todas as suas pretensões se submetem a um processo de avaliação. O homem se revela, aqui, como livre na medida em que, enquanto portador de razão, se abre à comunicação com os outros na exigência de respeito à reciprocidade da comunicação e do respeito à fundamentação discursiva de todos os seus direitos. É neste sentido, como diz o Pe. Vaz, que “qualquer intento de efetivação de uma democracia real coloca em primeiro plano as exigências éticas da ação política. É nesse plano que irá decidir-se, afinal, o êxito da experiência democrática e, com ele, o destino da liberdade nas sociedades contemporâneas, vem a ser, o próprio destino do homem político, como ser dotado de uma essencial dignidade”<sup>24</sup>.

## NOTAS

1. É esta a “facticidade” originária do ser do homem, que se revela, em primeiro lugar, pelo fato de o homem perguntar e perguntar, em última análise, sobre si mesmo, sobre o sentido de seu ser. Assim, ele emerge como um ser, que não se possui a si mesmo, mas que está em busca de si na medida mesma em que se experimenta originariamente enquanto engajado no mundo em ação com as coisas e com os outros homens. É isto o que poderíamos chamar a “dependência ontológica fundamental” do ser humano. Ver E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck 1976, p. 55.

2. A falta de determinidade na vida humana é aquilo que a “filosofia perene”, ou seja, a tradição da filosofia clássica chama de indeterminação. A determinação da liberdade enquanto indeterminação, a não-fixação, é velha, mas insuficiente, pois designa, apenas, uma característica negativa daquilo que em si é um fenômeno positivo. A experiência mais original e mais própria da liberdade é a simples experiência de que não sou, mas tenho de ser. Meu ser é, ao mesmo tempo, marcado por uma negatividade, que me põe diante de uma exigência: tenho de ser. Por isto o ser do homem é essencialmente risco: ele pode ser ou não ser. Ver M. Müller, *Philosophische Anthropologie*, ed. por W. Vossenkuhl, Freiburg-München 1974, p. 133ss.

3. Se o homem é fundamentalmente tarefa, isto é, a obra de sua própria gestão e, enquanto tal, liberdade, a “obra das obras” é o mundo do homem. Sua liberdade é, então, liberdade para a obra, ou seja, liberdade é, essencialmente, energia de efetivação. Ora, a pragmática transcendental, a partir de seu próprio ponto de partida, vai mostrar que a humanização do homem enquanto liberdade só acontece enquanto práxis dialógica. Já em Aristóteles, o homem, enquanto único animal a possuir a palavra, se torna homem na “polis”, que é uma obra histórica e comunitária. O homem atinge sua determinação essencial em sua “efetivação política”. Ver R. E. Ruiz-Pesce, *Metaphysik als Metahistorik oder Hermeneutik des reinen Denkens. Die Philosophie Max Müllers*, Freiburg-München 1987, p. 156ss.

4. Ver J. Müller, “Religionsphilosophie und Metaphysik” in: *Phil. Jahrb.* 95(1988): 256-267.

5. Ver H. C. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, São Paulo 1988, p. 75.
6. Ver M. A. Oliveira, "Mediação filosófica no trabalho teológico" in: *A Filosofia na crise da modernidade*, São Paulo 1989, p. 173ss.
7. Ver X. Herrero, "A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental" in: *Síntese Nova Fase*, 52 (1991): 35-57, aqui sobretudo 37-40.
8. Para a pragmática transcendental, esta ambigüidade provém do fato de que o "princípio-logos" é desenvolvido como uma práxis da alma, sendo a linguagem considerada apenas como "instrumento de comunicação" daquilo que foi captado sem ela. Perde-se aqui, como diz K-O. Apel, a "dimensão transcendental" da linguagem. Assim, o homem, por um lado, é dotado de uma práxis dialógica crítica; por outro lado, esta práxis é uma práxis solitária, realizável pela alma isoladamente. Ver K-O. Apel, "Sprache" in: *Handbuch philosophische Grundbegriffe*, ed. por H. M. Baumgartner e C. Wild, n. 5, München 1974, p. 1383-1402.
9. Nisto consiste precisamente a "guinada lingüística" (*linguistic turn*) do pensamento contemporâneo. Ver J. Habermas, "Rückkehr zur Metaphysik?" in: *Nachmetaphysisches Denken Philosophische Aufsätze*, seg. ed., Frankfurt am Main 1988, p. 11-60, aqui sobretudo 52ss. Para Habermas, o novo da filosofia contemporânea significa a superação da filosofia moderna da subjetividade através da passagem do paradigma da consciência para o paradigma da linguagem, o que implica uma nova concepção de razão e, conseqüentemente, uma nova concepção da reflexão filosófica, que ele interpreta como seu caráter antimetafísico.
10. Neste sentido, a pragmática transcendental é uma "radicalização superante" da "revolução do modo de pensar" efetivada por Kant no pensamento ocidental. Passando-se da consciência para a linguagem, sai do centro da reflexão filosófica a relação sujeito-objeto, assumindo, então, a centralidade a práxis comunicativa dos sujeitos, que se entendem entre si sobre fatos, normas e vivências. Ver X. Herrero, op. cit., p. 53ss.
11. Nesta perspectiva, a Pragmática Transcendental recupera, de outra forma, a descoberta socrático-aristotélica da forma de argumentação típica da filosofia, que consiste em mostrar que todo proferimento, mesmo o do relativista e do cético, já sempre pressupõe verdade. Só que a pragmática transcendental retoma esta problemática a partir do "medium" lingüístico e vai mostrar a contradição como "contradição performativa", isto é, entre o ato e o conteúdo de um ato de fala. Ver V. Hölsle, *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, p. 137ss. K-O. Apel, "Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht" in: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main 1988, p. 69-102, aqui sobretudo 95ss.
12. A respeito do debate sobre a fundamentação última na filosofia contemporânea ver: W. Kuhlmann, *Reflexive Letzbegründung. Untersuchungen Transzendentalpragmatik*, Freiburg-München 1985.
13. X. Herrero, "A Razão kantiana entre os logos socrático e a pragmática transcendental", op. cit., p. 55.
14. A linguagem é o modo de existir do homem com os outros no "medium" do sentido. O homem existe historicamente no seio da linguagem de modo que perguntar pelo fundamento da linguagem significa tematizar o fundamento da práxis histórica do homem. Ver a respeito: X. Herrero, "O homem como ser da linguagem: um capítulo da antropologia filosófica" in: *Cristianismo e História*, org. por C. Palácio S.J., São Paulo 1982, p. 73-95, aqui sobretudo 90ss.

15. A expressão é do Prof. M. Müller para designar o ponto de partida de uma nova metafísica, a metafísica da liberdade. Ver: M. Müller, *Symbolos. Versuch einer genetisch-objektiven Selbstdarstellung Ortbestimmung*, München 1967. R. E. Ruiz-Pesce, op. cit., p. 61ss.
16. Para Habermas as condições contrafáticas da situação ideal de comunicação nada mais são do que a determinação, a partir da reviravolta lingüística, daquilo que a tradição ocidental articulou através das idéias de verdade, justiça e liberdade. Ver: J. Habermas; N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main 1971, p. 139.
17. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976, p. 113.
18. J. Habermas, op. cit., p. 279.
19. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, 4a. ed., 1971, p. 281.
20. Ver: H. Scheit, *Wahrheit, Diskurs, Demokratie. Studien zur "Konsensustheorie der Wahrheit"*, Freiburg-München, p. 374ss.; E. Weil, *Philosophie politique*, Paris 1971, p. 218.
21. Ver: J. Habermas, "Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf. Was heisst Sozialismus heute?" in: *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*, Frankfurt am Main 1990, p. 179-204, aqui 195ss.
22. Ver a respeito do processo de racionalização das sociedades ocidentais enquanto processo de racionalização: J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, dois vols., Frankfurt am Main 1981.
23. Na expressão do Prof. Herrero. Ver: X. Herrero, "Política e Justiça" in: *Síntese Nova Fase*, 44 (1988): 5-10, aqui 7.
24. H. C. de Lima Vaz, "Democracia e Dignidade Humana" in: *Síntese Nova Fase*, 44 (1988): 11-25, aqui 22.

Endereço do autor:  
Caixa Postal 572  
60000 — Fortaleza — CE