

MARIA JOÃO COUTO*

COMUNICAÇÃO: O IMPRÓPRIO DA FILOSOFIA?

Communication: the improper in philosophy?

Abstract: The main purpose of this article is the statement of communication as an important theoretical field for contemporary philosophical reflection. From the design developed by R. T. Craig, confirming the matrix of Habermas 's theory of communicative action, we sustain the recognition of the constitutive model of communication as a metamodel and communication theory as a metadiscursive practice.

Keywords: Communication – reason.

Authors: R. T. Craig – J. Habermas.

Resumo

O principal propósito deste artigo é a afirmação da comunicação como um campo teórico importante para a reflexão filosófica contemporânea. A partir da conceção desenvolvida por R. T. Craig, confirmando a matriz habermasiana da teoria do agir comunicacional, afirma-se o reconhecimento do modelo constitutivo da comunicação como um metamodelo e a teoria comunicacional como uma prática metadiscursiva.

Palavras chave: comunicação – razão.

Autores: R. T. Craig; J. Habermas.

* Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (RG Philosophy of Education and Contemporaneity). Email: mcouto@letras.up.pt.

Nós estamos, hoje em dia, plenamente num universo comunicacional. Ninguém pode negar que a comunicação marca o nosso mundo como noção capital. Podemos mesmo afirmar que este termo tem hoje a força de um *conceito* e, paradoxalmente, o peso de um lugar-comum. A ideia de «filosofar» sobre a comunicação não será então somente uma maneira subtil de seguir uma moda dissimulada na seriedade que o uso do adjetivo filosófico lhe empresta? A comunicação não será o oposto da reflexão filosófica? Para Giles Deleuze e Felix Guattari assim parece acontecer:

É por isso que o filósofo não tem grande gosto em discutir. Qualquer filósofo se põe a fugir quando houve a frase: vamos discutir um bocado. As discussões são boas para as mesas-redondas, mas a filosofia lança os seus dados cifrados para cima de uma outra mesa. O mínimo que se pode dizer das discussões é que não fazem avançar o trabalho, visto que os interlocutores nunca falam a mesma coisa. Que alguém tenha uma determinada opinião e pense isto em vez daquilo que importância tem para a filosofia, enquanto os problemas em jogo não forem ditos? E quando forem ditos, não se tratará já de discutir, mas de criar conceitos indiscutíveis para o problema que nos destinámos. A comunicação vem sempre demasiado cedo ou demasiado tarde e a conversa está sempre a mais, em relação a criar¹⁹⁴.

No nosso entender, uma outra reflexão é possível tendo como ponto de partida uma outra consideração da noção de comunicação, particularmente se perspetivarmos a comunicação como *problema filosófico*.

Robert T. Craig num artigo de 1999¹⁹⁵, no qual tenta definir o âmbito da teoria da comunicação, reconhece que mais que uma teoria a comunicação seria um *campo teórico*, segundo as suas palavras um campo dialógico-dialéctico, ainda não reconhecido como tal, devido, precisamente, à fragmentação dos estudos sobre comunicação mas um campo a constituir na observância de dois princípios fundamentais: o reconhecimento do modelo constitutivo da comunicação como um *metamodelo* e a teoria comunicacional como uma prática metadiscursiva. Ou seja, por um lado, todas as teorias da comunicação são relevantes ao terem como referência a própria prática comunicacional, e por outro as complementaridades e as tensões entre as diferentes tradições neste campo geram um metadiscurso teórico que, simultaneamente, é

¹⁹⁴ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *O que é filosofia?*, trad., Editorial Presença, Lisboa, 1992, p. 31.

¹⁹⁵ R.T. CRAIG, «Communication Theory as a Field», *Communication Theory*, 9.2 (1999) 119- 161.

influenciado e influencia as práticas metadiscursivas sociais. Craig reconhece a dificuldade de conciliação entre as várias apertações que reconhece como grandes tradições no campo da comunicação – retórica, semiótica, fenomenológica, sociopsicológica, sociocultural e a tradição crítica –, chegando mesmo a empregar o incomensurabilidade ao referenciar o modo como cada uma destas, digamos, tradições, concebe a comunicação e reconhece com problemas comunicacionais. Todavia, o autor prefere destacar a sua pertinência para a constituição do campo comunicacional, precisamente, pela referência comum ao *mundo da vida*, na qual a comunicação tem, ela mesma, um sentido e significados plurais: «A disciplinary matrix can be developed using a constitutive metamodel of communication that opens up a conceptual space in which diverse first-order models can interact, and a conception of communication theory as theoretical metadiscourse productively engaged with the practical metadiscourse of everyday life»¹⁹⁶.

Assim, como poderia a filosofia não se interessar por este campo teórico? No nosso entender, a perspectiva da comunicação como problema filosófico permite articulações, necessariamente tensionais, entre diferentes apertações teóricas, sem cairmos num todo difuso e indistinto. Continuamos a nossa contraposição à orientação de Giles Deleuze. Para este autor a filosofia não é contemplação, nem reflexão, nem comunicação.

Não é contemplação, dado que as contemplações são as coisas em si mesmas enquanto vistas na criação dos seus próprios conceitos. Não é reflexão, porque ninguém tem necessidade de filosofia para reflectir sobre o que quer que seja: julgamos dar muito à filosofia fazendo dela a arte da reflexão, mas tiramos-lhe tudo dela, visto que os matemáticos enquanto tais nunca esperaram pelos filósofos para reflectir sobre a matemática, nem os artistas sobre a pintura ou a música; dizer que nesse momento se tornam então filósofos é uma graça de mau gosto, de tal modo a reflexão deles pertence à sua criação respectiva. E a filosofia não encontra nenhum refúgio último na comunicação, que só trabalha em potência opiniões, para criar “consenso” e não conceito... A filosofia não contempla, não reflecte, não comunica, embora tenha de criar conceitos para essas acções ou paixões¹⁹⁷.

A filosofia é construção, é criação contínua de conceitos. Mas como conceptualizar, criar conceitos sem comunicação? O próprio Deleuze conti-

¹⁹⁶ Idem, p. 121.

¹⁹⁷ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *O que é filosofia?*, cit., p. 13.

nua a sua reflexão afirmando: «...Ora, embora datados, assinados e baptizados, os conceitos têm a sua maneira de não morrer, mas estão, apesar disso, sujeitos a obrigações de renovação, de substituição, de deslocação, de mutação que dão à filosofia uma história e também uma geografia agitadas em cada momento, cada lugar se conservam, mas no tempo, e passam, mas fora do tempo»¹⁹⁸. É claro que os próprios autores reconhecem que existem ideias criadoras, sobretudo nas artes mas também nas ciências, que não são conceitos e que têm o seu próprio devir mas «sabemos que o amigo ou o amante como pretendente não existe sem rivais»¹⁹⁹. Curiosamente a ideia que estes autores apresentam de comunicação é diretamente associada ao marketing e à publicidade.

De provação em provação, a filosofia iria enfrentar rivais cada vez mais insolentes, cada vez mais calamitosos, como nem Platão teria imaginado nos seus momentos mais cómicos. Por fim, atingiu-se o máximo da vergonha quando a informática, o marketing, o design, a publicidade, todas as disciplinas da comunicação se apropriaram da própria palavra conceito e disseram: isto é connosco, somos nós os criativos, somos nós os conceptores²⁰⁰.

É desta forma que Deleuze e Guattari terminam a sua introdução à obra *O que é a filosofia?* E se nos referimos longamente a ela é porque este modo de pensar marcou profundamente o modo como muitos investigadores no âmbito filosófico olham para o campo comunicacional: como um campo meramente promocional, publicitário, do domínio do opinável e do ideológico, tecnologicamente configurado e constituído. Claro que «o movimento geral que substituiu a Crítica pela promoção comercial não deixou de afectar a filosofia»²⁰¹ mas se foi um movimento geral não foi, quanto a nós, absoluto.

Torna-se agora necessário explanar a conceção de comunicação como *campo dialógico-crítico*, reconhecendo as implicações epistemológicas de tal intento reconhecendo, simultaneamente, as suas limitações e possibilidades político-sociais. Voltando a R. T. Craig «because communication is already so much talked about in society, communication theory can be constructed inductively through critical studies of everyday practice, in part by transcribing and theoretically reconstructing the “situated ideals” articulated by people

¹⁹⁸ Idem, *ibidem*.

¹⁹⁹ Idem, p. 15.

²⁰⁰ Idem, *ibidem*.

²⁰¹ Idem, p. 17.

themselves in their everyday metadiscourse»²⁰². Não poderemos ver aqui a influência da teoria do agir comunicacional de Jürgen Habermas?

Tal como defendemos, a crítica, admitamos por agora, pós-moderna, da razão como instância única ao nível gnosiológico não pode eludir a sua importância na constituição do conhecimento e na regulação sociopolítica. Com Alain Touraine, admitimos que a crítica à racionalização técnico-científica é ainda uma tarefa da razão moderna.

A crítica da modernidade aqui apresentada pretende libertá-la de uma tradição histórica que a reduziu à racionalização e introduzir nela o tema do sujeito pessoal e da subjectivação. A modernidade não assenta num princípio único e menos ainda na simples destruição dos obstáculos que se opõem ao reino da razão; ela é feita do diálogo entre a Razão e o Sujeito. Sem a Razão, o sujeito encerra-se na obsessão da sua identidade e sem o sujeito, a Razão torna-se no instrumento do poder²⁰³.

Mas é a Jürgen Habermas a quem recorreremos para a defesa da racionalidade contra a racionalização.

Por “trabalho” ou *acção racional teleológica* entendo ou a acção instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação das duas. A acção instrumental orienta-se *por regras técnicas* que se apoiam no saber empírico (...). O comportamento da escolha racional orienta-se por *estratégias* que se baseiam num saber analítico (...). A acção racional teleológica realiza fins definidos sob condições dadas; mas, enquanto a acção instrumental organiza meios que são adequados ou inadequados segundo critérios de controlo eficiente da realidade, a acção estratégica depende apenas de uma valoração correcta de possíveis alternativas de comportamento, que só pode obter-se de uma dedução feita com o auxílio de valores e máximas.

Por outro lado, entendo por *acção comunicativa* uma interacção simbolicamente mediada. Ela orienta-se segundo *normas de vigência obrigatória* que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes. As normas sociais são reforçadas por sanções. O seu sentido objectiva-se na comunicação linguística quotidiana²⁰⁴.

²⁰² R.T. CRAIG, cit, p. 130.

²⁰³ A. TOURAINE, *Crítica da Modernidade*, trad., Publicações Instituto Piaget, Lisboa, 1994, p. 14.

²⁰⁴ J. HABERMAS, *Técnica e Ciência como Ideologia*, trad., Edições 70, Lisboa 1987, p. 57.

Como sabemos, é na distinção entre razão instrumental e razão comunicacional que J. Habermas inscreve o elogio da modernidade, não deixando, contudo, de criticar a racionalização técnica e científica como expoente de determinada fase da modernidade. Na obra que acima referenciamos, *Técnica e Ciência como Ideologia* Habermas procura elucidar esta ideia numa reflexão sobre o conceito de *racionalidade* de Max Weber procurando sobretudo, responder à perspectiva de uma totalização racional técnica e científica da modernidade que Herbert Marcuse expõe na obra *O homem Unidimensional*, a partir, precisamente de uma crítica à concepção weberiana de racionalidade.

A dificuldade que Marcuse apenas encobre com a expressão relativa ao conteúdo político da razão é a de determinar de modo categorialmente preciso o que significa o seguinte: a forma racional da ciência e da técnica, isto é, a racionalidade materializada em sistemas de acção racional teleológica acaba por constituir uma forma de vida, uma “totalidade histórica” de um mundo vital. Max Weber, ao falar da racionalização da sociedade, quis referir-se a este mesmo processo e pretendeu explicá-lo. Na minha opinião, nem Max Weber nem Herbert Marcuse o conseguiram de maneira satisfatória²⁰⁵.

O que se torna mais curioso, para nós, é este diálogo crítico entre pensadores que, embora partilhando ideais políticos semelhantes, embora inscritos num mesmo movimento, prestam-se ao diálogo crítico.

Estamos sobretudo interessados em recuperar a crítica que J. Habermas faz, sobretudo, na sua obra *O Discurso Filosófico da Modernidade*²⁰⁶, às posições que Theodor W. Adorno e Max Horkheimer expõem na obra *Dialética do Esclarecimento. Fragmentos Filosóficos*²⁰⁷.

Contudo, gostaríamos, antes de mais, de fazer uma observação que se prende com a tradução em português do título da obra referida – *Dialektik der Aufklärung*. Na edição brasileira da *Dialética do Esclarecimento*, a expressão *Aufklärung* foi traduzida por “esclarecimento”²⁰⁸, mas sabemos que o termo alude igualmente a “Iluminismo”, opção adotada pelo tradutor da obra de J. Habermas, já referida, *Discurso Filosófico da Modernidade*: «A eles se prendem Horkheimer e Adorno na Dialéctica do Iluminismo, o seu livro mais negro,

²⁰⁵ Idem, p. 55.

²⁰⁶ J. HABERMAS, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Pub. D. Quixote, Lisboa, 1990.

²⁰⁷ T. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, Zahar Editores, 1985.

²⁰⁸ Não deixa igualmente de ser curioso que a edição francesa da mesma obra na editora Gallimard (trad. 1974) se intitule “Dialectique de la raison”.

para conceptualizar o processo de autodestruição do iluminismo. Em conformidade com as suas análises, já não podiam depositar esperanças na sua força libertadora²⁰⁹».

Curiosamente, na Nota Preliminar do Tradutor, na edição brasileira, Guido de Almeida justifica a opção por “esclarecimento” por duas razões: primeiro pelo facto de que a palavra alemã também é empregue, no sentido coloquial do termo, no sentido de superação da ignorância, como por exemplo na expressão *esclarecimento* político; segundo, porque Adorno e Horkheimer empregaram a expressão para designar o processo de “desencantamento do mundo”, através do qual se acreditou que o ser humano ir-se-ia libertar do medo de uma natureza desconhecida, à qual atribuía poderes ocultos.

De facto, parece-nos que a opção pelo termo “esclarecimento”, pode ser mais adequado pelas razões expostas e porque, no nosso entender, caracteriza melhor o movimento processual em causa. Adorno e Horkheimer citam Bacon, inclusivamente, para esboçar o desenvolvimento histórico do esclarecimento, fazendo ainda alusão à ciência moderna como produto do esclarecimento, não se referindo concretamente ao período do Iluminismo, quando, por exemplo, afirmam: «a lógica formal era a grande escola da unificação. Ela oferecia aos esclarecedores o esquema da calculabilidade do mundo²¹⁰».

Como sabemos, Habermas contrapõe à razão instrumental, digamos ao modelo de racionalização técnica e científica, o modelo da racionalidade do agir comunicativo, vulgo racionalidade comunicacional.

Trata-se de uma racionalidade comunicativa, caracterizada por uma dimensão crítica, interpretativa e articuladora das múltiplas expressões de racionalidade indicadoras da nossa actualidade cultural. Só esta racionalidade permitirá dar conta da devastação instrumental existente, uma vez que aquilo que, na sociedade actual está pervertido é, precisamente, a esfera de interacção comunicativa de um mundo vivido, mundo que sofreu a invasão de uma racionalidade puramente calculadora.

Encontramo-nos perante uma des-substancialização da razão, uma razão pós-metafísica, isto é, perante uma concepção de racionalidade nas suas dimensões processual e plural que tem muito menos a ver com o conhecimento e com a aquisição deste do que com o uso que os sujeitos dele fazem²¹¹.

²⁰⁹ J. HABERMAS, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, cit., p. 109.

²¹⁰ ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, cit., p. 22.

²¹¹ M. de SOUSA COUTINHO, *Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento Humano em Jürgen Habermas*, Edições Colibri, Lisboa 2001, p. 23.

Julgamos de maior interesse esta precisão nas dimensões processuais e plurais que configuram o agir comunicacional, através, precisamente de um des-substancialização da razão. Esta perspectiva é clara na contraposição que o autor no *Discurso Filosófico da Modernidade* às posições assumidas por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*.

Logo no Prefácio da obra pode-se ler:

A aporia com que deparamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as intuições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar em toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando o seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade²¹².

Segundo Habermas, os autores da *Dialética do Esclarecimento* acentuaram os aspetos mais negativos da modernidade cultural, caindo numa visão radical e pessimista da razão: «a Dialética do Iluminismo percorre este caminho – autonomiza a crítica mesmo em relação aos seus fundamentos. Por que é que Horkheimer e Adorno se vêem obrigados a dar este passo?²¹³».

O próprio Habermas, nesta mesma obra, reconhece a influência, ainda que ambígua, do pensamento de Friedrich Nietzsche nestes autores:

A dúplice atitude em relação a Nietzsche é instrutiva. Fornece igualmente uma indicação de que a Dialética do Iluminismo deve mais a Nietzsche do que apenas a estratégia de uma crítica da ideologia voltada para si própria. Por esclarecer continua ainda a relativa despreocupação ao lidar – digamo-lo calmamente de forma panfletária – aquisições do racionalismo ocidental. Como é que os dois iluministas que ainda são podem subvalorizar tanto o conteúdo racional da modernidade cultural, que em tudo só percebem um amalgamar de razão e dominação, poder e validade²¹⁴?

²¹² ADORNO & HORKHEIMER, cit. p. 13.

²¹³ J. HABERMAS, *O discurso filosófico da Modernidade*, cit., p. 117.

²¹⁴ *Idem*, p. 121.

Uma visão tão negativa e pessimista em relação à razão e ao desenvolvimento cultural por esta permitido compreende-se, devido, precisamente, ao ambiente de horror que se vivia neste momento na sociedade ocidental. Aliás, o próprio Habermas afirma-o claramente quando diz que «a teoria crítica começara a ser desenvolvida no círculo em torno de Horkheimer para digerir as desilusões políticas acerca da revolução não acontecida no Ocidente, da evolução estalinista na União Soviética e da vitória do fascismo na Alemanha»²¹⁵. Reflexões que obrigariam, como vimos, a uma maior, e gradual, presença da própria filosofia no pensamento político económico de cariz marxista. Mas recorremos a F. Cabral Pinto para ser ainda mais claros:

Kant sentia-se estimulado pelos eufóricos acontecimentos da época a conceber a história universal como “execução de um secreto plano da Natureza” cujo fim último seria a constituição de um “estado de cidadania mundial” dentro do qual fosse possível desenvolver plenamente todas as disposições da humanidade. Ao dotar a espécie humana de liberdade e razão, a natureza ter-lhe-ia prescrito esse destino – um destino que as Luzes tornavam visível e que o homem, saindo da “sua culposa menoridade”, assumia libertando-se das tradicionais tutelas para passar a guiar-se pelo entendimento. Sob a direcção do entendimento, abria-se à humanidade no seu conjunto (...) a perspectiva de um progresso infinito para a liberdade, para o Estado universal de direito e, conseqüentemente, para o fim de todas as guerras.

Só que, desgraçadamente, outro foi o rumo da história. E, assim, em lugar de se ver uma humanidade definitivamente reconciliada e em continuado aperfeiçoamento, assiste-se antes, em pleno século XX, ao trágico espectáculo da sua auto-destruição. As antecipações optimistas da história profética da modernidade saldaram-se no pesadelo de Auschwitz; o iluminismo tornou-se barbárie²¹⁶.

Habermas, em vários textos, defende que a razão não pode apenas ser avaliada por uma das suas perversões maiores. Sabemos como, com a Segunda Guerra Mundial, se chegou ao “fim da inocência”: a inocência que orientou, sobretudo a sociedade ocidental, no sentido de pensar que o *mal era fruto da ignorância*. Certo, mas será que este é o único caminho da racionalidade moderna e o seu único fruto?

²¹⁵ *Idem*, p. 118.

²¹⁶ F. CABRAL PINTO, *Leituras de Habermas – Modernidade e Emancipação*, Fora do Texto, Coimbra 1992, p. 113.

Na continuação da sua reflexão crítica em relação às ideias expostas em *Dialética do Esclarecimento*, afirma Habermas:

A própria razão destrói a humanidade que ela mesma possibilitou – esta tese de vasto alcance é, como vimos, fundamentada no primeiro excuro pelo facto de o processo do iluminismo se dever, *desde os seus primórdios*, ao impulso de autopreservação que mutila a razão porque só a reclama em formas de dominação da natureza e do instinto orientada para fins, justamente como razão instrumental. Isto não deixa ainda demonstrado que a razão – até aos seus produtos mais tardios, à ciência moderna, às representações jurídicas e morais universalistas e até à arte autónoma – permanece submetida ao ditame da racionalidade orientada para fins²¹⁷.

Habermas conclui que os autores da *Dialética do Esclarecimento* menosprezam o conteúdo racional da modernidade cultural ao promoverem uma perspectiva que destaca somente a relação intrínseca entre razão e poder, entre razão e dominação, afirmando mesmo que a razão teria renunciado por completo ao seu potencial crítico:

Com o conceito de “razão instrumental”, Horkheimer e Adorno procuravam ajustar contas com um entendimento calculador que usurpou o lugar da razão. Esse conceito deve, ao mesmo tempo, recordar que a racionalidade orientada para fins, empertigada em totalidade, restringe a diferença entre aquilo que pretende ter validade e aquilo que é útil para a autopreservação, desta forma deitando abaixo a barreira entre validade e poder, anulando aquela diferenciação de conceitos fundamentais que a compreensão moderna do mundo julgava dever a uma superação definitiva do mito. A razão, enquanto razão instrumental, assimilou-se ao poder, renunciando, desta forma, à sua força crítica – esta é a última desocultação de uma crítica da ideologia aplicada a si mesma. Esta descreve, de resto, a autodestruição da capacidade crítica de modo paradoxal, porque no momento da descrição tem ainda que fazer uso da crítica que proclamou morta²¹⁸.

Para Habermas, Adorno e Horkheimer condenam da razão moderna, tomando a parte pelo todo, isto é, ao invés de investigarem sobre os motivos que permitiam tal desfecho da razão instrumental, seguiram uma via que condenava toda ação racional, colocando em risco os próprios pressupostos de validade da sua crítica radical. Ou seja, a crítica à razão instrumental e aos

²¹⁷ J. HABERMAS, *O discurso filosófico da Modernidade*, cit., p. 113.

²¹⁸ Idem, p. 120.

seus produtos modernos, não é ela mesma, pergunta Habermas, racional? A resposta tem que ser sim. É-o para Habermas, que a designa como contradição performativa, e para nós. Como afirma Sergio Rouanet «a crítica total da razão equivale à anulação total da crítica»²¹⁹.

Habermas assume que não lhe é possível aceitar esta visão pessimista sem contrapor as conquistas da modernidade. Nas palavras de Rouanet,

Essas críticas não são de todo falsas, mas são unilaterais. A Ilustração foi, apesar de tudo, a proposta mais generosa de emancipação jamais oferecida ao género humano. Ela acenou ao homem com a possibilidade de construir racionalmente o seu destino, livre da tirania e da superstição. Propôs ideias de paz e tolerância, que até hoje não se realizaram. Mostrou o caminho para que nos libertássemos do reino da necessidade através do desenvolvimento das forças produtivas. Seu ideal de ciência era de um saber posto ao serviço do homem, e não o de um saber cego, seguindo uma lógica desvinculada de fins humanos²²⁰.

Habermas entende que a razão comunicativa só se tornou possível com a modernidade, pois foi ela quem assegurou ao homem a sua maioridade, a possibilidade de agir autonomamente, livre de toda a tutela. A razão comunicativa, tal como Habermas a formula, decorre de um processo argumentativo em que as proposições dos interlocutores vão sendo ajustadas simultaneamente, até que se chegue a um *consenso*. Consenso que aliás tem sido, quanto a nós, e na maior parte das vezes, mal interpretado. Isto é, vários são os autores que perspectivam o consenso como sendo sinónimo de posição única e unilateral. Ora, quem apresenta uma ideia, uma determinada tese, não procura a adesão dos seus pares, precisamente, através do convencimento da justeza racional dos seus argumentos? Nunca Habermas expressou que o consenso era um pressuposto apriorístico da racionalidade comunicativa. Pelo contrário – o consenso é algo que se alcança pela intersubjectividade, numa relação dialógica, através da racionalidade comunicacional. Claro que teremos que pressupor, *a priori*, que o entendimento entre os interlocutores é possível e desejável. Conhecemos a dificuldade de concretização das condições expressas por J. Habermas para alcançar o consenso. Os princípios, crenças e valores tácitos que subjazem às práticas podem, segundo Habermas, criticar-se e validar-se de forma racional num contexto de diálogo livre e aberto, no qual não haja restrições impostas sobre as conclusões, salvo a força do melhor

²¹⁹ S. ROUANET, *As razões do Iluminismo*, Companhia das Letras, S. Paulo 1987, p. 37.

²²⁰ S. P. ROUANET, *As razões do iluminismo*, cit., p. 27.

argumento. Esta concepção de «comunicação não distorcida» pressupõe duas ideias base: primeiro, que toda a comunicação linguística humana envolve «pretensões de validade»²²¹, implicitamente feitas pelos oradores, permitindo a inscrição do carácter ético (normativo) em todos os actos comunicativos; segundo, que no uso da linguagem está pressuposta uma «situação de discurso ideal». Uma situação de discurso ideal é uma situação em que não ocorrem restrições exteriores que impeçam os participantes de fazer uma avaliação das provas e dos argumentos e em que cada participante dispõe de uma oportunidade igual e livre de participar na discussão.

É evidente que a maior parte das condições reais de interacção e de comunicação social não são estas. Socorrendo-nos, uma vez mais, da reflexão de Craig:

The critical-theoretic model of communication as discursive reflection thus resembles the phenomenological concept of dialogue, to which it adds, however, a distinctly dialectical aspect. In a critical perspective, phenomenological dialogue represents an ideal form of communication, but one that existing sociocultural conditions may render unlikely. A model of dialogue is defective, therefore, that fails to move participants towards reflection on the sociocultural conditions that potentially disable dialogue. It is the dialectical questioning of presuppositions that unmasks those conditions and thereby points the way to social changes that would render genuine dialogue possible²²².

Ainda que no acto da fala estejam presentes as quatro pretensões de validade, ainda que o indivíduo seja capaz de conhecer, de interactuar coordenando a acção dos actores e de argumentar, é também verdade – e Habermas reconhece-o – que a linguagem implica, com frequência, a dissimulação do ser pela aparência, do verdadeiro pela ambiguidade; que a linguagem é

²²¹ A comunicação não distorcida corresponde, segundo Habermas, ao uso da linguagem em que o orador pode defender as quatro asserções de validade: em que se pode demonstrar que aquilo que é dito é *significante* (ou seja, aquilo que é dito é inteligível, obedece a determinadas regras sintácticas e semânticas, pelo que há um sentido que pode ser entendido pelo outro; segundo o próprio Habermas a inteligibilidade é inerente a toda a linguagem), *verdadeiro* (o conteúdo proposicional do que é dito é verdadeiro, não no sentido de relação entre um perceptor individual e o universo, mas no sentido em que a verdade é um acordo alcançado através da discussão crítica; a verdade é a promessa de um consenso racional), *justificado* (no sentido em que são invocados certos direitos ou normas sociais no uso da palavra em qualquer contexto de uso de linguagem), e *sincero* (o orador não tem intenção de iludir o interlocutor). J. HABERMAS, *Theory of Communicative Action*, cit., vol. I, cap. I, especialmente pp. 99 e seg.

²²² R.T. CRAIG, cit, p. 148.

frequentemente fonte de enganos e de mal-entendidos. Recorrendo, uma vez mais, a Sérgio Rouanet: «Como se vê, é um conceito processual de racionalidade, e não substantivo: serão racionais não as proposições que correspondam à verdade objetiva, mas aquelas que atendam, ou possam vir a atender, os requisitos racionais da argumentação e da contra-argumentação, da prova e da contraprova, visando um entendimento mútuo entre os participantes²²³.

Habermas considera que o critério que define o grau de validade das pretensões enunciadas será a racionalidade dos argumentos, considerando o próprio homem na sua intersubjectividade como critério último que decide sobre a racionalidade da fundamentação de qualquer acto de comunicação. Critério este que é, por definição, eminentemente instável, uma vez que cada consenso é susceptível de redefinição; cada consenso intersubjectivo é, simultaneamente, ponto de chegada e ponto de partida na procura de um consenso mais firme e adequado. O consenso alcançado não pode ser o fruto de acções coercivas ou de poder, nem o resultado da acção entre sujeitos com posições de desigualdade. Pelo contrário,

O consenso obtido comunicacionalmente tem uma base racional; não pode ser imposto por nenhuma das partes, seja instrumentalmente através da intervenção directa na situação, seja estrategicamente influenciando as decisões dos adversários. O consenso pode, de facto, ser objectivamente obtido pela força; mas o que se obtém manifestamente através de influências exteriores ou pelo uso da violência não pode subjectivamente considerar-se como consenso²²⁴.

O consenso é, então, uma finalidade, um fim. Difícil de conseguir, mediante os constrangimentos de toda ordem – económica, política, social, cultural – que habitam os sujeitos, que nos constrangem, mas desejável. Claro que esta perspetiva é suscetível de críticas:

Critical theory is criticized from other theoretical traditions for politicizing science and scholarship, and for asserting a universal normative standard for communication based on a priori ideology. Some critics of critical theory believe that science should have nothing to say about normative standards; others, that normative standards should be based on objective empirical criteria; still others, that normative standards can only be relative to local cultures and particular communication practices²²⁵.

²²³ J. HABERMAS, *Theory of Communicative Action*, cit., vol. I, p. 339.

²²⁴ J. HABERMAS, cit., p. 287.

²²⁵ R.T. CRAIG, cit, p. 149.

Mas no nosso entender o desejar alcançar o consenso, pela força racional do melhor argumento, ainda é a melhor forma de combater a imposição totalitária, pela força ou pela retórica, que não reconhece a possibilidade de divergência ou diversidade de posições. E não é este um ideal fundante de toda e qualquer sociedade democrática? A articulação necessária entre o reconhecimento do modelo constitutivo da comunicação como um metamodelo e a teoria comunicacional como uma prática metadiscursiva, conjugam-se na tarefa comunicacional da acção comunicativa.

Mas a grande questão, para nós como para outros autores²²⁶, continua a ser a acção necessária para que, a partir do reconhecimento das desigualdades de diferentes ordens entre os indivíduos, se proceda para que a comunicação possa livre.

²²⁶ Lembramos, a título de exemplo, a reflexão de Richard Rorty presente sobretudo na sua obra *Contingência, ironia e solidariedade*, trad., Presença, Lisboa 1992. Quando se reconhece que a desigualdade é condição necessária para que a comunicação se efetive é de máxima importância que não se confunda desigualdade com injustiça social.