



## Filosofia da Diferença e Pragmatismo: as oficinas de conceitos filosóficos como ferramentas da prática intersubjetiva da discussão razoável

*Antonio Saturnino Braga\**

**Resumo:** O objetivo do presente trabalho é defender a uma perspectiva de ensino de filosofia baseada na compreensão pragmatista da prática intersubjetiva da argumentação racional, temperada por outro lado com a ênfase deleuziana na diferenciação e na singularidade das situações problemáticas, tomadas como situações que motivam as argumentações e discussões capazes de promover transformações políticas do mundo social. Na primeira seção introduzimos nossa perspectiva através da comparação de duas propostas mais diretamente vinculadas à questão da educação e do ensino de filosofia, inspiradas, respectivamente, na tradição pragmatista e no pensamento de Deleuze e Guattari: a proposta do pensamento crítico e reflexivo desenvolvida por Matthew Lipman e a das experiências de pensamento apresentada por Silvio Gallo. Ainda na primeira seção, procuramos esclarecer nossa perspectiva estabelecendo algumas relações entre a filosofia da diferença de Deleuze e as filosofias da unidade de Kant e Habermas. Nas seções seguintes, procuramos defender nossa perspectiva por meio de análises das diferenças entre a unidade monológica e fixa de Kant e a unidade dialógica e passível de diferenciação da perspectiva pragmatista de Habermas.

**Palavras-chave:** Pensamento Reflexivo; Pragmatismo; Argumentação; Habermas; Filosofia da Diferença

---

\* Doutorado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor Associado em Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: [antoniofsbraga@uol.com.br](mailto:antoniofsbraga@uol.com.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8783788325493272>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7000-6457>.

### **Philosophy of Difference and Pragmatism: workshops on philosophical concepts as tools for the intersubjective practice of reasonable discussion**

**Abstract:** The objective of the present work is to defend a philosophy teaching perspective based on the pragmatist understanding of the intersubjective practice of rational argumentation, tempered on the other hand with the Deleuzian emphasis on the differentiation and singularity of problematic situations, taken as situations that motivate arguments and discussions capable of promoting political transformations in the social world. In the first section we introduce our perspective through the comparison of two proposals more directly linked to the issue of education and the teaching of philosophy, inspired, respectively, by the pragmatist tradition and the thought of Deleuze and Guattari: the proposal of critical and reflective thinking developed by Matthew Lipman and that of thought experiments presented by Silvio Gallo. Still in the first section, we seek to clarify our perspective by establishing some relationships between Deleuze's philosophy of difference and Kant's and Habermas' philosophies of unity. In the following sections, we seek to defend our perspective through analyzes of the differences between Kant's monological and fixed unity and the dialogical and differentiated unity of Habermas' pragmatist perspective.

**Keywords:** Reflective Thinking; Pragmatism; Argumentation; Habermas; Philosophy of Difference

### **Filosofía de la Diferencia y Pragmatismo: talleres sobre conceptos filosóficos como herramientas para la práctica intersubjetiva de la discusión razonable**

**Resumen:** El objetivo del presente trabajo es defender una perspectiva de enseñanza de la filosofía basada en la comprensión **pragmatista** de la práctica intersubjetiva de la argumentación racional, atemperada por otro lado con el énfasis deleuziano en la diferenciación y singularidad de las situaciones problemáticas, tomadas como situaciones que motivan argumentos. y discusiones capaces de promover transformaciones políticas en el mundo social. En el primer apartado introducimos nuestra perspectiva a través de la comparación de dos propuestas más directamente vinculadas a la cuestión de la educación y la enseñanza de la filosofía, inspiradas, respectivamente, en la tradición pragmatista y en el pensamiento de Deleuze y Guattari: la propuesta de pensamiento crítico y reflexivo desarrollada por Matthew

Lipman y el de experimentos de pensamiento presentados por Silvio Gallo. Aún en la primera sección, buscamos aclarar nuestra perspectiva estableciendo algunas relaciones entre la filosofía de la diferencia de Deleuze y las filosofías de la unidad de Kant y Habermas. En las siguientes secciones, buscamos defender nuestra perspectiva a través de análisis de las diferencias entre la unidad monológica y fija de Kant y la unidad dialógica y diferenciada de la perspectiva pragmatista de Habermas.

**Palabras Clave:** Pensamiento Reflexivo; Pragmatismo; Argumentación; Habermas; Filosofía de la diferencia

### **Colocação dos problemas e das hipóteses**

Em seu livro *Metodologia do ensino de filosofia*, Silvio Gallo propõe que o ensino de filosofia seja compreendido e efetuado como experiência de pensamento, entendida por sua vez como experiência de resistência e transformação do modelo embrutecedor de ensino, baseado nas palavras de ordem veiculadas na transmissão dos conteúdos e informações cuja posse presumidamente caracteriza a superioridade daquele que ensina sobre aquele que aprende; – ao apresentar sua proposta, Gallo recorre às análises desenvolvidas por Jacques Rancière em *O Mestre Ignorante*, publicado em 1987 (Rancière, 2019). A proposta de Gallo baseia-se na crença de que “é possível investir em um ensino de filosofia que aposte em um aprendizado ativo, para além da reconhecimento, em um ensino que seja a oportunidade de experiências de pensamento, que implique um aprendizado criativo e não simplesmente reprodutivo” (Gallo, 2012, p. 82).

Embora seja articulada como uma proposta de ensino de filosofia, a concepção das experiências de pensamento parece ter certo grau de afinidade com a proposta mais geral das comunidades de investigação, apresentada por Matthew Lipman em seu livro *O Pensar na Educação*, publicado em 1991. As comunidades de investigação surgiriam no bojo de um esforço de reestruturação do processo educacional, através do qual o paradigma-padrão da educação seria substituído por um paradigma

reflexivo, que fomentaria nos estudantes o pensamento crítico e reflexivo, em oposição ao pensamento conformado à assimilação passiva dos conhecimentos transmitidos pelo professor. Ao apresentar algumas das diferenças entre os dois paradigmas, Lipman escreve o seguinte.

No paradigma-padrão, por exemplo, os professores questionam os alunos; no paradigma reflexivo alunos e professores interrogam-se mutuamente. No paradigma-padrão, considera-se que os alunos pensam se estes aprendem o que lhes foi ensinado; no paradigma reflexivo, considera-se que os alunos pensam se eles participam em uma comunidade de investigação (Lipman, 1999, p. 30 – tradução ligeiramente modificada).

É preciso ter cautela, entretanto, com a aparente afinidade entre as duas propostas; é preciso lembrar que elas se inspiram em tradições filosóficas distintas. A proposta de Gallo se baseia na filosofia da diferença de Deleuze e Guattari; já a proposta de Lipman se inspira na tradição do pragmatismo norte-americano clássico, principalmente Dewey e Peirce. A diferença de origem parece implicar diferenças importantes quanto ao teor fundamental das duas propostas. Ao inspirar-se na filosofia da diferença desenvolvida por Deleuze e Guattari, a proposta de Gallo prioriza a diferenciação e singularidade das situações problemáticas nas quais nasce o pensamento filosófico, enquanto atividade de fabricar conceitos em resposta aos problemas diferenciadamente sentidos na singularidade das situações problemáticas. Em contrapartida, ao inspirar-se na tradição do pragmatismo norte-americano, a proposta de Lipman prioriza a possibilidade da unidade intersubjetiva (ou do acordo intersubjetivo) visada na investigação como prática dialógica efetuada por sujeitos que valorizam a razoabilidade. É necessário refletir sobre essa diferença de inspiração e de prioridades.

Na página 74 do livro acima referido, ao comentar a conexão entre a objetividade dos verdadeiros problemas e o empirismo transcendental de Deleuze, Gallo cita uma passagem de *Diferença e Repetição* que vale a pena reproduzir integralmente aqui.

Tentativas pedagógicas procuraram obter a participação dos alunos, mesmo muito jovens, na confecção de problemas, em sua constituição, em sua posição como problemas. Além disso, todo mundo ‘reconhece’ de certa maneira que o mais importante são os problemas. Mas não basta reconhecê-lo de fato, como se o problema fosse tão somente um movimento provisório e contingente, fadado a desaparecer na formação do saber, e que só devesse sua importância às condições empíricas negativas a que se encontra submetido o sujeito cognoscente; *é preciso, ao contrário, levar essa descoberta ao nível transcendental e considerar os problemas não como ‘dados’ (data), mas como ‘objetividades’ ideais* que têm sua suficiência, que implicam atos constituintes e investimentos em seus campos simbólicos. *Em vez de concernir às soluções, o verdadeiro e o falso afetam em primeiro lugar os problemas* (Deleuze, 2020, p. 214. Grifo meu).

Como a referência ao transcendental remete à filosofia kantiana, e como, além disso, o posicionamento em relação à filosofia kantiana parece constituir uma boa porta de entrada para a análise das relações entre o empirismo transcendental de Deleuze e o pragmatismo transcendental proposto por Habermas, que pode ser associado ao pragmatismo norte-americano clássico, vale a pena citar uma passagem de *Diferença e Repetição* em que Deleuze analisa o vínculo entre as Ideias da Razão e as “objetividades ideais” que a citação acima equipara aos “verdadeiros problemas”.

Kant não para de lembrar que as Ideias são essencialmente ‘problemáticas’. (...) Sem dúvida, ele mostra que as Ideias nos levam a falsos problemas. Mas essa característica não é a mais profunda: *se a razão, segundo Kant, levanta, em particular, falsos problemas, carregando, portanto, a ilusão em seu seio, é porque ela é, em primeiro lugar, faculdade de levantar problemas em geral* (...). As Ideias, em

conformidade com sua natureza crítica bem compreendida, têm um uso perfeitamente legítimo, chamado ‘regulador’, segundo o qual elas constituem verdadeiros problemas ou colocam problemas bem-fundados. *Eis por que regulador significa problemático* (...). Em que sentido, pois, a razão kantiana, como faculdade das Ideias, levanta ou constitui problemas? *É que só ela é capaz de reunir num todo os procedimentos do entendimento que dizem respeito a um conjunto de objetos. Por si mesmo, o entendimento permaneceria mergulhado em procedimentos parcelados, prisioneiro de interrogações ou de pesquisas empíricas parciais* (...). Sozinho, o entendimento obteria resultados ou respostas aqui e ali, mas estas nunca constituiriam uma ‘solução’. Pois toda solução supõe um problema, isto é, a constituição de um campo sistemático unitário que orienta e subsume as pesquisas ou as interrogações, (...). Às vezes Kant diz que as Ideias são ‘problemas sem solução’. Com isso ele quer dizer, não que as Ideias sejam necessariamente falsos problemas, logo insolúveis, mas, ao contrário, que *os verdadeiros problemas são Ideias e que essas Ideias não são suprimidas por suas ‘soluções’, pois são a condição indispensável sem a qual nenhuma solução existiria* (Deleuze, 2020, p. 229-230. Grifos meus).

Na próxima seção deste trabalho analisaremos as explicações do próprio Kant sobre o status da Ideia como princípio transcendental regulador ou regulativo, mas o faremos tendo em mente a comparação com os ideais reguladores presentes no pragmatismo kantiano proposto por Habermas. Podemos afirmar, entretanto, que tanto Kant quanto Habermas poderiam perfeitamente concordar com as indicações de Deleuze de que a Ideia Kantiana tem status transcendental e regulador à medida mesmo que tem um caráter problemático ou problematizante, e de que esse caráter problemático da Ideia (Kantiana) tem a ver com o fato de que ela aspira reunir os resultados particulares e parciais do entendimento em uma totalidade única e singular, ainda que ideal. A título de hipótese para o esclarecimento das diferenças entre a prioridade da diferença na filosofia de Deleuze e a

prioridade da unidade intersubjetiva (ou acordo intersubjetivo) na filosofia do pragmatismo, podemos dizer que as diferenças remetem ao fato de que Deleuze se distancia mais de Kant, compreendendo a totalidade transcendental, não como unidade coerente e final dos resultados particulares do entendimento, mas como totalidade de sentido de caráter sensível ou estético, e, em virtude justamente desse seu caráter sensível, totalidade em permanente movimento de diferenciação, – ao passo que na filosofia do pragmatismo a totalidade é compreendida de um modo mais próximo de Kant, como totalidade de sentido de caráter lógico-argumentativo, vinculada ao ideal de um exercício pleno e perfeito da racionalidade.

Embora se aproxime mais de Kant na comparação com a filosofia deleuziana, a filosofia pragmatista opera uma mudança fundamental na compreensão do exercício perfeito da racionalidade. Em Kant, a razão é associada à consciência do (*um*) sujeito, ao passo que no pragmatismo ela é vinculada a uma prática intersubjetiva, a prática da comunicação entre sujeitos racionais, ou, mais precisamente, a prática da discussão ou argumentação racional entre sujeitos racionais e razoáveis. Desse ponto de vista, a totalidade lógico-argumentativa remete, não ao conhecimento do sujeito monologicamente racional, mas ao acordo intersubjetivo de sujeitos dialogicamente racionais ou razoáveis. Além disso, tendo em vista as próximas seções deste trabalho, é importante destacar desde já que essa totalidade lógico-argumentativa dialógica pode por sua vez ser compreendida de dois modos distintos. Ela pode ser compreendida quer como uma totalidade de natureza unitarista e finalista, quer, ao contrário, como uma totalidade de natureza dialética e móvel, em permanente movimento de desconstrução e reconstrução. No primeiro caso, as unidades intersubjetivas (ou acordos intersubjetivos) alcançadas no movimento histórico são vinculadas não apenas ao ideal de um cumprimento perfeito das normas da argumentação racional-razoável, mas também, e concomitantemente, ao ideal de uma unidade intersubjetiva final e inalterável, que equivaleria a um acordo final e inalterável quanto a uma totalidade perfeitamente coerente de juízos definitivamente justificados. No

segundo caso, em contrapartida, as unidades intersubjetivas (ou acordos intersubjetivos) alcançadas no movimento histórico são admitidamente transitórias e diferenciáveis, vinculadas *apenas* ao ideal de um cumprimento perfeito das normas da argumentação racional-razoável, tomado nesse caso como um ideal que pode e deve ser desvinculado do ideal de um acordo intersubjetivo final, inalterável e definitivo. Nesse caso, as unidades intersubjetivas móveis estão sujeitas ao movimento de permanente diferenciação próprio da totalidade histórico-dialética de sentido, distinta da totalidade de significados referida à ideia de uma (única) realidade objetiva.

Voltemos a Deleuze e à discussão da nossa hipótese de que, no empirismo transcendental de Deleuze, a prioridade da diferença remete ao fato de que ele, ao contrário de Kant, compreende a totalidade transcendental, não como unidade coerente e final dos resultados particulares do entendimento, mas como totalidade de sentido de caráter sensível ou estético, e, em virtude disso, uma totalidade em permanente movimento de diferenciação. Vejamos mais uma citação de *Diferença e Repetição*.

*Na verdade, o empirismo se torna transcendental e a estética se torna uma disciplina apodíctica quando apreendemos diretamente no sensível o que só pode ser sentido, o próprio ser do sensível: a diferença, a diferença de potencial, a diferença de intensidade como razão do diverso qualitativo (...) No eterno retorno [de Nietzsche – A.S.B.], a caos-errância opõe-se à coerência da representação; ela exclui a coerência de um sujeito que se representa, bem como de um objeto representado (Deleuze, 2020, p. 87. Grifo meu).*

Ora, se o ser do sensível é aqui equiparado à diferença, em outra passagem ele é equiparado ao acima mencionado elemento *problemático*. Vejamos.

Há no mundo algo que força a pensar. Esse algo é o objeto de um encontro fundamental e não de uma reconhecimento. O que é encontrado pode ser Sócrates, o



templo ou o demônio. Pode ser apreendido sob tonalidades afetivas diversas, admiração, amor, ódio, dor. *Mas, em sua primeira característica, e sob qualquer tonalidade, ele só pode ser sentido. (...) O objeto do encontro (...) não é um ser sensível, mas o ser do sensível. (...) Segunda característica: aquilo que só pode ser sentido (o *sentiendum* ou o ser do sensível) sensibiliza a alma, torna-a ‘perplexa’, isto é, *força-a a colocar um problema, como se o objeto do encontro, o signo, fosse portador de problema – como se ele suscitasse problema* (Deleuze, 2020, p. 191-192. O grifo é meu).*

No idealismo transcendental tal como lido por Deleuze, o caráter problemático da Ideia tem a ver com o fato de que ela aspira reunir os resultados particulares e parciais do entendimento em uma representação coerente, completa e definitiva da realidade objetiva. No empirismo transcendental, em contrapartida, o problemático reside no ser do sensível, naquilo que só pode ser sentido, a saber, a diferença, associada a um movimento de diferenciação radicalmente contrário ao ideal de uma unidade completa, final e definitiva, – quer essa seja tomada como unidade da representação adequada da realidade objetiva como um todo, (tal como em Kant), quer como unidade intersubjetiva (acordo intersubjetivo) final e inalterável, equivalendo a uma totalidade perfeitamente coerente de juízos definitivamente justificados (tal como na interpretação unitarista do pragmatismo transcendental, que será referida mais à frente).

Na concepção de filosofia articulada por Deleuze e Guattari, a prioridade da diferença implica uma rejeição não apenas da ideia de acordo intersubjetivo, mas da própria validade da discussão racional (ou argumentada). Ao compreender o conceito filosófico como um recorte essencialmente singular do mundo, gerado em um ato criativo essencialmente singular, Deleuze e Guattari afastam a possibilidade de que o conceito filosófico possa funcionar como meio de um acordo intersubjetivo superior, no sentido de um acordo intersubjetivo que

transcenda os consensos fáceis fundados nas opiniões correntes e imediatamente disponíveis. Na verdade, Deleuze e Guattari parecem reduzir a ideia de acordo intersubjetivo à facticidade dos consensos fáceis produzidos pela troca superficial e irrefletida de opiniões vigentes. E parecem reduzir a ideia de discussão intersubjetiva ao embate fútil das opiniões aparentemente rivais de que se nutre o sistema de comunicações socialmente vigente. Na introdução do livro *O que é a Filosofia?*, eles afirmam o seguinte.

A ideia de uma conversação democrática ocidental entre amigos não produziu nunca o menor conceito; ela vem talvez dos gregos, mas estes dela desconfiavam de tal maneira, e a faziam sofrer um tratamento tão rude, que o conceito era antes como o pássaro-solilóquio-irônico que sobrevoava o campo de batalha das opiniões rivais aniquiladas (os convidados bêbados do banquete) (Deleuze-Guattari, 2010, p. 13).

E no Capítulo 1 da mesma obra escrevem o seguinte.

Todo filósofo foge quando ouve a frase: vamos discutir um pouco. As discussões são boas para as mesas redondas, mas é sobre uma outra mesa que a filosofia joga seus dados cifrados. *As discussões, o mínimo que se pode dizer é que elas não fariam avançar o trabalho, já que os interlocutores nunca falam da mesma coisa.* (...) Fazemos, às vezes, da filosofia a ideia de uma perpétua discussão, como ‘racionalidade comunicativa’ ou como ‘conversação democrática universal’. Nada é menos exato e, quando um filósofo critica um outro, é a partir de problemas e de um plano que não eram aqueles do outro (...). *Não estamos nunca sobre o mesmo plano* (...). A filosofia tem horror a discussões. Ela tem mais o que fazer. *O debate lhe é insuportável, não porque ela é segura demais de si mesma: ao contrário, são suas incertezas que a arrastam para outras vias mais solitárias* (Deleuze-Guattari, 2010, p. 37-38. Grifos meus).

Ora, ainda que esta concepção seja em certa medida compreensível como descrição do momento solitário que parece ser típico (e até essencial) do fazer filosófico, particularmente do fazer filosófico dos raros grandes pensadores da história da filosofia, ela não é plausível em relação a outros momentos do fazer filosófico, que precisam ser levados em conta na discussão sobre educação em geral e ensino de filosofia em particular. Com efeito, do ponto de vista do ensino da filosofia, é essencial compreender o fazer filosófico como uma prática que inclui um esforço de comunicar o pensado, de torna-lo compreensível para outras pessoas; considerando que o pensado na filosofia transcende em muito o plano das perspectivas e opiniões correntes, esse esforço pode ser caracterizado como um esforço de ensinar o pensado, de fazer com que o pensado seja aprendido por outras pessoas, e de permitir que ele funcione como meio de produção de um entendimento intersubjetivo que transcenda os consensos fáceis baseados nas opiniões correntes e imediatamente disponíveis. Com base nessas considerações, defendemos uma perspectiva de ensino de filosofia baseada não apenas na compreensão pragmatista da prática dialógica intersubjetiva, mas também na hipótese de que tal compreensão pode ser proveitosamente combinada à ênfase deleuziana na diferenciação e na singularidade das situações problemáticas, como situações enraizadas na experiência sensível do mundo.

Ainda que Sócrates e Platão de fato tenham desconfiado da ideia de uma conversação democrática universal, eles o faziam porque reduziam as possibilidades da conversação democrática a um embate puramente retórico de poderes particulares, totalmente descomprometido com a ideia da verdade que para eles devia governar a educação e a política. Mas eles decerto apostavam na ideia de uma prática dialógica capaz de educar a alma para a verdade, ainda que limitassem esta prática a círculos restritos de amigos. Os filósofos do nosso tempo, em contrapartida, especialmente os filósofos comprometidos com a educação pública e o ensino público de filosofia, não podem deixar de apostar na ideia da prática dialógica universal, como prática capaz de formar os sujeitos, não para a verdade científica desejada por Platão, mas para a razoabilidade, definida como

capacidade de construir os acordos intersubjetivos que precisam substituir as uniformidades de pensamento baseadas na força de imposição dos poderes opacos do sistema social. Do meu ponto de vista, é recomendável que os filósofos comprometidos com o ensino público da filosofia não deixem de apostar na ideia de que a prática dialógica entre sujeitos razoáveis é um caminho imprescindível de radicalização substantiva da democracia formal.

Em relação a essa aposta na prática dialógica, surgem dois grandes problemas. Em primeiro lugar, o problema de pensar as normas da razoabilidade e do acordo intersubjetivo de tal modo que se evite o mascaramento ideológico dos padrões vigentes de aceitação de crenças, que refletem o poder e o domínio de grupos e interesses particulares – ou de tal modo que permita a crítica desses padrões. Em segundo lugar, o problema de evitar que essa crítica se configure como uma “hipercrítica”, a qual, embora em certa medida fascinante para os jovens em geral, permanece necessariamente externa ou exterior ao mundo comum das práticas conversacional, educativa e política das sociedades formalmente democráticas, acabando por restringir-se a nichos destituídos de qualquer poder transformador efetivo, entendido como poder de radicalização substantiva da democracia formal. Para revestir-se de poder transformador, a prática dialógica e argumentativa precisa atuar “desde dentro” das crenças e atitudes facticamente vigentes, ou seja, precisa atuar no terreno do entrelaçamento dialético entre as pressuposições ideais e idealizadoras da discussão racional (razoável) e, por outro lado, as crenças e atitudes facticamente constatadas e vigentes, – ou no terreno do entrelaçamento dialético entre as pressuposições normativas da discussão racional (razoável) e, por outro lado, os elementos facticamente constatados.

O enfrentamento desses dois problemas, como mencionado acima, precisa ser travado no contexto de uma interpretação mobilista e diferenciadora da prática dialógica (argumentativa) intersubjetiva, que leve em conta a diferenciação e a singularidade das situações problemáticas, tomadas como situações que fundamentam as discussões capazes de transformar o mero movimento do mundo em um meio de efetiva

transformação do mundo pelo poder do exercício intersubjetivo da razoabilidade. Para esclarecer essa hipótese fundamental, gostaríamos de explorar alguns tópicos das filosofias de Kant e de Habermas, expoentes importantes da análise dos princípios ideais e idealizadores do exercício da racionalidade, e, no caso de Habermas, das formas de entrelaçamento desses princípios com os fatos constatados nos mundos natural e social.

### **Princípios Transcendentais e Totalidade Final em Kant**

No final do parágrafo 16 da edição B da *Crítica da Razão Pura*, no qual esclarece o princípio da unidade sintética transcendental da apercepção, Kant afirma que

(...) tenho consciência de uma síntese necessária *a priori* dessas representações, a que se chama unidade sintética originária da apercepção, à qual se encontram submetidas todas as representações que me são dadas, mas à qual também deverão ser reduzidas mediante uma síntese (B 135-136).

O “Eu” que está em jogo nesta passagem e no parágrafo 16 como um todo é o sujeito do ato de pensar, ou seja, o sujeito do ato de ligar e ordenar a diversidade das representações sensíveis na unidade da experiência objetiva, como experiência que se pressupõe ser idêntica para todos os sujeitos empíricos individuais. Enquanto sujeitos individuais, os sujeitos pensantes só ordenam partes separadas da experiência objetiva, mas eles pressupõem que todas as partes são partes de uma mesma experiência objetiva, idêntica para todos eles. Ora, isto significa que o ato de pensar efetuado por cada sujeito individual é o ato de integrar de forma coerente experiências particulares e parciais em uma totalidade única, idêntica para todos os sujeitos pensantes individuais. E isto por sua vez significa que, embora os atos de pensar efetuados pelos diversos sujeitos empíricos individuais sejam empiricamente separados, todos eles podem ser

considerados veículos de um mesmo ato de pensar, que se efetua do mesmo modo nos diversos lugares e tempos ocupados pelos diversos sujeitos individuais. Na esfera do conhecimento teórico dos objetos, fatos e processos da experiência objetiva, pensar é pensar objetivamente, isto é, do mesmo modo em todos os sujeitos individuais.

Assim, à unidade abrangente da experiência objetiva corresponde a unidade do ato de pensar em todos os sujeitos empíricos individuais. A unidade do ato de pensar está *a priori* contida em – ou distribuída por – todas as possíveis partes da experiência objetiva como um todo; em outras palavras, a unidade do ato de pensar está analiticamente contida em – ou distribuída por – todos os possíveis objetos, fatos e processos da experiência objetiva. Entretanto, como o pensamento humano é discursivo, ou seja, como o ato de pensar só se efetua ligando e ordenando um diverso sensível que ele precisa por outro lado fragmentariamente receber, a unidade analítica do pensamento (ou da autoconsciência do sujeito pensante) pressupõe uma unidade sintética, ou seja, pressupõe que todos os conteúdos sensíveis que podem (vir a) ser fragmentariamente dados ao ato de pensar enquanto tal já estão *a priori* ligados em uma unidade sintética abrangente e única, a unidade sintética transcendental da apercepção. Essa unidade equivale à unidade da autoconsciência do sujeito transcendental, como sujeito supostamente idêntico do ato de pensar enquanto tal, que se pressupõe efetuar do mesmo modo em todos os diversos sujeitos empíricos individuais. Em Kant, a unidade sintética da experiência objetiva como um todo é o correlato da unidade sintética da autoconsciência do sujeito transcendental, como sujeito supostamente idêntico do ato de pensar enquanto tal.

Na *Análítica Transcendental*, a unidade sintética da apercepção é apresentada como certa e indubitável, não problemática. Mas ela só é certa e indubitável enquanto unidade puramente formal, destinada a ser paulatinamente preenchida pelos conteúdos que fragmentariamente vão aparecendo na sensibilidade. Isso significa que, embora certa e indubitável, ela suscita um problema, o problema de como exatamente preenchê-la pelos diversos conteúdos que fragmentariamente vão aparecendo na sensibilidade.

O referido problema pode na verdade assumir duas feições diferentes, correspondendo a duas compreensões diferentes do tipo de solução que o problema pede. Em uma das feições, parte-se da compreensão de que o referido problema pede uma solução *por princípio*, ou seja, uma solução que não deve depender do (nem esperar pelo) aparecer paulatino e fragmentário dos conteúdos sensíveis, mas deve ao contrário basear-se em argumentos e razões puramente intelectuais. Com base nessa compreensão, só se chegam a soluções ilusórias, tal como demonstrado no corpo principal da *Dialética Transcendental* da Crítica da Razão Pura. Na outra feição, em contrapartida, parte-se da compreensão de que o problema em questão pede uma solução indefinidamente construída, e construída com base no aparecer paulatino e fragmentário dos conteúdos sensíveis. Nessa feição do problema, a unidade sistemática e coerente dos diversos conteúdos sensíveis constitui-se como ideia reguladora ou ideal regulador; - regulador, a saber, do indefinidamente continuado esforço de resolver o problema de como exatamente a unidade sintética formal deve ser preenchida pelos conteúdos que paulatina e fragmentariamente vão aparecendo na sensibilidade. Kant desenvolve essa compreensão do problema e de sua solução no *Apêndice à Dialética Transcendental* e na *Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar*.

Na primeira parte do *Apêndice à Dialética Transcendental*, intitulada *Do uso regulativo das ideias da razão pura*, Kant apresenta um segundo tipo de princípio transcendental, distinto dos princípios do entendimento puro apresentados na *Analítica Transcendental*. Enquanto os princípios puros do entendimento dizem respeito à unidade sintética formal imposta ou pressuposta pelo entendimento puro, o princípio analisado nessa seção diz respeito à atividade pela qual o sujeito racional busca paulatinamente resolver os problemas colocados pelos conteúdos heterogêneos e fragmentados das suas diversas experiências parciais. Enquanto os princípios que dizem respeito à forma geral da objetividade são constitutivos da própria possibilidade da experiência objetiva, os princípios que dizem respeito à resolução dos problemas colocados pela heterogeneidade e fragmentação dos conteúdos são princípios regulativos, quer dizer, regulativos da atividade pela qual vai se descobrindo como é de

fato nossa experiência objetiva – pressuposta como uma única experiência, idêntica para todos os sujeitos empíricos de todos os lugares e épocas.

Em B 681-682 Kant escreve o seguinte.

Se houvesse tal diversidade entre os fenômenos que se nos apresentam, não direi quanto à forma (pois aí podem assemelhar-se), mas quanto ao conteúdo, isto é, quanto à diversidade dos seres existentes, [se houvesse tal diversidade] que nem o mais penetrante entendimento humano pudesse encontrar a menor semelhança comparando uns com os outros (um caso que é bem concebível), a lei lógica dos gêneros não se verificaria, nem sequer um conceito de gênero, ou qualquer conceito geral; conseqüentemente, não haveria sequer entendimento, pois que esse só se ocupa desses conceitos. *O princípio lógico dos gêneros pressupõe, pois, um princípio transcendental*, para poder ser aplicado à natureza (entendendo aqui por natureza só os objetos que nos são dados). *De acordo com este princípio, na diversidade de uma experiência possível deverá supor-se, necessariamente, uma homogeneidade (embora não possamos determinar a priori o seu grau), porque, sem esta, não haveria mais conceitos empíricos, nem, por conseguinte, experiência possível* (Kant, Os grifos são meus).

A ligação (síntese) *a priori* da unidade formal do pensamento puro com o diverso formal da intuição pura constituía uma estrutura formal que podia ser *a priori imposta* a todos os conteúdos que podem aparecer para o sujeito racional. É por isso que, quanto à forma, todas as aparições são *a priori* semelhantes ou homogêneas. Quanto aos conteúdos empíricos, porém, o sujeito racional finito *não pode impor essa semelhança, embora precise necessariamente supô-la*. Enquanto condição de possibilidade do uso empírico do entendimento e da própria experiência objetiva, essa suposição precisa equivaler a um princípio transcendental. Trata-se, entretanto, de um princípio transcendental regulativo (ou regulador), e não constitutivo. Enquanto os princípios transcendentais *constitutivos* permitem conhecer a forma geral dos objetos e da objetividade, os princípios



transcendentais *regulativos* não permitem *conhecer* nada dos objetos que de fato existem, só permitem *pensar* os conteúdos que vão se dando na experiência sensível *como se* eles fossem adequados ao princípio da unidade sistemática. Ou ainda, em uma formulação alternativa: enquanto os princípios constitutivos são constitutivos da possibilidade da experiência objetiva enquanto totalidade formalmente estruturada, os princípios regulativos se aplicam ao problema de descobrir como é de fato nossa experiência objetiva, em todas as suas relações conteudísticas, e eles são regulativos da atividade pela qual esta experiência é levada para além de seus estados cognitivamente parciais e incompletos, em direção a um estado final de completude.

Na *Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar*, o princípio transcendental regulativo é designado como princípio da finalidade da natureza, em consideração ao fato de que neste princípio a natureza é pensada como adequada (ou conforme) a uma necessidade ou fim necessário de nosso entendimento, o de encontrar semelhanças conteudísticas que por outro lado são contingentes.

Essa concordância da natureza com nossa faculdade de conhecimento é pressuposta a priori pela faculdade de julgar em benefício de sua reflexão sobre a natureza segundo suas leis empíricas, sendo que o entendimento a reconhece ao mesmo tempo, objetivamente, como contingente, ao passo que somente a faculdade de julgar a atribui à natureza como finalidade transcendental (em relação à faculdade de conhecimento do sujeito) (*Ak V*: 185).

E é exatamente enquanto princípio (transcendental) regulativo da faculdade de conhecimento teórico da natureza que o princípio da finalidade da natureza torna possível a passagem do domínio do conceito de natureza ao domínio do conceito de liberdade. Nas palavras de Kant:

Através do seu princípio a priori do julgamento da natureza segundo as possíveis leis particulares desta, a faculdade de julgar fornece ao seu [da natureza]

substrato suprassensível (em nós como fora de nós) *determinabilidade pela faculdade intelectual*. A razão, por sua vez, *determina* esse mesmo substrato através da sua lei prática. Assim, a faculdade de julgar torna possível a passagem do domínio do conceito de natureza ao domínio do conceito de liberdade (Ak V: 196).

Na medida em que o princípio transcendental da finalidade da natureza permite *pensar* a natureza que aparece (isto é, que aparece tanto fora quanto dentro de cada um dos sujeitos individuais, sob a forma de impulsos, inclinações e desejos) *como se* ela fosse criada segundo o princípio da unidade coerente e abrangente buscada pela razão, ele permite pensar também que os efeitos da causalidade da razão (causalidade livre, que segue a lei moral) *não só devem como podem aparecer no plano da natureza*, ou permite pensar que a natureza que aparece dentro de cada sujeito racional finito é não apenas teoricamente racional, mas é também praticamente racionalizável e moralizável.

No âmbito da filosofia kantiana, há uma semelhança fundamental entre o ato de pensar que ordena o diverso sensível dos objetos e fatos da natureza objetiva e, por outro lado, o ato de pensar que ordena o diverso sensível dos impulsos e desejos da natureza subjetiva individual; nos dois casos, pressupõe-se que o ato de ordenar se efetua do mesmo modo em todos os sujeitos racionais individuais, o que significa que a diversidade e a diferença dos sujeitos individuais não afeta a totalidade única, coerente, harmoniosa e final a ser constituída pelo exercício do ato de pensar enquanto tal, quer teórico quer moral. A fim de fazer a transição para a filosofia de Habermas, podemos dizer que, em Kant, ao ato de pensar fundamentalmente idêntico corresponde um sujeito fundamentalmente uno e idêntico do ato de pensar: *um* sujeito que pensa e ordena *um* mundo (de objetos, fatos, impulsos, desejos); *um* sujeito que monologicamente pensa, unifica e ordena a diversidade da natureza sensível, quer a diversidade dos objetos e fatos da natureza objetiva quer a diversidade dos impulsos e desejos da natureza subjetiva individual.

## **Características e possibilidades da compreensão habermasiana da prática argumentativa intersubjetiva**

Habermas, como é sabido, é representante do movimento histórico pelo qual o paradigma da consciência de *um* sujeito é substituído pelo paradigma da interação linguística entre diversos sujeitos, ou diversos participantes de um mundo da vida. Essa substituição tem efeitos importantes na compreensão tanto do conhecimento da natureza quanto do processo histórico de racionalização e moralização do mundo. Começemos com as transformações na compreensão do conhecimento da natureza. O modelo do conhecimento da natureza deixa de ser o da representação adequada dos fatos naturais e passa a ser o do acordo racionalmente motivado sobre o modo adequado de descrever, interpretar e lidar com os objetos naturais. Em outras palavras, o modelo do conhecimento da natureza passa a ser o do acordo racionalmente motivado quanto à pretensão de validade de determinadas descrições e interpretações da natureza. Além disso, na medida em que o conhecimento da natureza passa a ser compreendido como uma atividade enraizada nas interações comunicativas e dialógicas que se desenvolvem cotidianamente no mundo da vida, ele passa a estar intimamente entrelaçado às crenças, normas e avaliações relativas ao mundo social e à existência humana em sociedade. Enquanto interações que se desenvolvem cotidianamente no mundo da vida, as interações linguísticas implicam estreito entrelaçamento entre diferentes formas de conhecimento, não apenas conhecimento da natureza em sentido estrito, mas conhecimento dos artefatos e técnicas criados pelos seres humanos na sua lida com a natureza e com o mundo social, e também dos valores e normas que orientam os seres humanos em suas atividades práticas em geral dentro do mundo da vida. Em outras palavras, enquanto interações que se desenvolvem cotidianamente no mundo da vida, as interações linguísticas implicam estreito entrelaçamento entre diferentes espécies de pretensões de validade, relativas não apenas aos fatos da natureza em sentido estrito, mas também aos valores, normas e propósitos que regulam as avaliações e decisões dos participantes das interações. Ainda que as

pretensões de validade relativas aos fatos da natureza em sentido estrito sejam em certa medida pretensões de uma correspondência valorativamente neutra aos dados que se apresentam no trabalho científico, essas pretensões estão sempre entrelaçadas a pretensões de validade relativas às normas, valores e fins da existência social, que determinam a relevância e as respostas que devem ser dadas aos resultados estritamente científicos. Na filosofia de Habermas, o conhecimento científico da natureza está sempre entrelaçado às discussões e decisões políticas da sociedade. O mundo comum não é tanto o mundo objetivo dos fatos naturais, mas o mundo intersubjetivo constituído pelas práticas comunicativas e dialógicas pelas quais se constroem, alteram e reconstróem as normas, valores e fins da vida em sociedade.

Passemos agora às transformações na compreensão do processo de racionalização e moralização do mundo. Em contraste com Kant, a moralização do mundo deixa de ser analisada da perspectiva de *um* sujeito racional, capaz de impor a forma da universalidade moral sobre sua natureza subjetiva individual e capaz de supor e esperar que as naturezas subjetivas individuais dos demais sujeitos racionais se revelem processualmente adequadas ou conformes a esta forma moral, tomada como fim da razão pura prática. Na obra de Habermas, a moralização do mundo passa a ser pensada como uma construção essencialmente intersubjetiva, fundada na prática intersubjetiva da comunicação e da discussão racional, e nos efeitos transformadores que essa prática pode ter sobre os sujeitos individuais. Na obra de Habermas, em contraste com Kant, a história deixa de ser apenas uma visão esperançosa da evolução da objetividade social, fundada na suposição de que a natureza subjetiva dos sujeitos individuais em geral é adequada ou conforme ao fim moral, e passa a ser antes de tudo o processo pelo qual os sujeitos individuais são mobilizados e transformados pela prática intersubjetiva da comunicação e da discussão racional.

O modelo geral de interação comunicativa é complementado por análises históricas relativas às peculiaridades das interações comunicativas e dialógicas nos mundos da vida afetados pelo processo histórico de racionalização típico da modernidade. O principal efeito desse processo

consiste no fato de que ele torna muito mais frequentes, prováveis, profundos e complexos os desacordos quanto às pretensões de validade erguidas nas interações linguísticas cotidianas, gerando dificuldades para as tarefas de coordenação e integração que toda sociedade precisa realizar para reproduzir-se materialmente. No movimento histórico gerado por essas dificuldades, produz-se uma divisão fundamental no seio das razões (justificativas) mobilizadas na aceitação das pretensões de validade erguidas nas interações linguísticas, a saber: tais razões se dividem em razões facticamente (socialmente) vigentes e correntes, e, por outro lado, razões propriamente válidas, isto é, racionalmente aceitáveis. Em vez de serem percebidas como racionalmente válidas, razões facticamente vigentes são percebidas como expressões de um poder opaco, quer de indivíduos ou grupos socialmente poderosos, quer da própria tradição cultural. Em vez de mobilizarem uma sincera adesão racional, as razões facticamente vigentes mobilizam uma aceitação resignada, frequentemente baseada em cálculos ou intuições a respeito do modo estrategicamente mais vantajoso de posicionar-se em relação aos poderes opacos da sociedade.

Paralela e complementarmente a esta tendência ao enfraquecimento da motivação racional com que os participantes aderem aos acordos comunicativos envolvidos na coordenação comunicativa das suas ações, produz-se uma tendência a comportamentos mais nitidamente estratégicos, que dizem respeito ao abandono do pressuposto fundamental de uma interação comunicativa, o de que se trata de uma interação fundada na aceitação de razões, mesmo que se trate da aceitação resignada de razões facticamente vigentes, oriundas de um poder social opaco. Em outras palavras, produz-se uma tendência à substituição da interação comunicativa pela interação estratégica, na qual o jogo das razões é substituído pelo jogo do poder, ou seja, o jogo das pressões, manipulações, ameaças, imposições e barganhas. As funções de coordenação das ações deixam de ser realizadas através da aceitação recíproca (ainda que mais ou menos resignada) de pretensões de validade e passam a ser realizadas por meio das coerções e barganhas típicas de jogos de poder alheios à força normativa das pretensões de validade.

Entretanto, mesmo nos sistemas de ação estruturados pela racionalidade estratégica, as interações estratégicas incluem e implicam interações linguísticas entre usuários da linguagem simbólica, o que significa que o jogo do poder é jogado no *medium* da linguagem simbólica, em vez de ser jogado no *medium* da causalidade de forças puramente naturais ou mecânicas. Ora, usuários da linguagem simbólica são sujeitos capazes de compreender razões, e compreender inclusive o encurtamento do leque das razões ao campo da racionalidade estratégica, no qual se abandona como ilusório o ideal do entendimento baseado em razões reciprocamente aceitas e aceitáveis. Para compreender este encurtamento, os usuários da linguagem simbólica precisam compreender a distinção entre a força fáctica dos fins da racionalidade estratégica e a possibilidade ideal do fim do entendimento mútuo, e precisam decidir-se a abandonar essa possibilidade ideal, como algo de ilusório. Isto significa que, para os usuários da linguagem simbólica, o conhecimento da possibilidade ideal está implicado na decisão de abandoná-la como ilusória e restringir-se à realidade fáctica da racionalidade estratégica. Na filosofia de Habermas, há uma certa prioridade da percepção da possibilidade ideal em relação à decisão de abandoná-la como ilusória e utópica, o que significa que a tensão entre facticidade e validade acima mencionada também se apresenta no seio dos sistemas estruturados pela racionalidade estratégica, ainda que de uma forma muito mais inclinada para o pólo da facticidade da racionalidade socialmente preponderante. Esta tensão entre a facticidade da racionalidade estratégica e a validade da racionalidade comunicativa vai reaparecer no domínio dos discursos, ou das discussões formalmente institucionalizadas que são típicas das sociedades modernas, como veremos a seguir.

Um segundo efeito importante do processo de racionalização das sociedades consiste no desenvolvimento de instituições e fóruns destinados especificamente à discussão das interpretações, teorias, crenças, avaliações e normas que deixaram de ser comumente aceitas no seio do mundo da vida, ou que deixaram de constituir razões (justificativas) capazes de incontrovertidamente sustentar acordos racionalmente motivados quanto às pretensões de validade erguidas no curso das interações comunicativas em

geral. Trata-se aqui do estabelecimento de instituições e fóruns em que *discursos* ou *procedimentos discursivos* são desenvolvidos de um modo temporalmente distendido. Enquanto procedimentos destinados à discussão e avaliação de elementos simbólicos que devem funcionar como razões ou justificativas para acordos racionalmente motivados, os discursos se fundam em princípios representativos do esforço de garantir o caráter efetivamente racional da discussão e dos resultados da discussão, como, por exemplo, os princípios da inclusão de todas as pessoas capazes de apresentar contribuições relevantes à discussão, da igualdade de todos os participantes quanto à possibilidade de apresentarem e defenderem suas razões e argumentos, e da ausência de coerções, pressões e manipulações de qualquer tipo, de tal modo que os resultados do procedimento discursivo são determinados apenas pelo fim do entendimento recíproco, baseado em argumentos reciprocamente aceitáveis, ou baseado na força branda do melhor argumento. Trata-se aqui de princípios constitutivos de um exercício pleno e perfeito da racionalidade comunicativa.

Habermas sempre esteve ciente do caráter ideal ou idealizador desses princípios, isto é, sempre esteve ciente de que esses princípios fundamentam os procedimentos discursivos mesmo que não sejam estritamente cumpridos nos discursos historicamente realizados. Os princípios não são regras estritamente constitutivas da prática discursiva, ou seja, não são regras sem cujo cumprimento não há (não se realiza) prática discursiva; pois há prática discursiva mesmo quando eles não são estritamente cumpridos. Na medida em que não são regras estritamente constitutivas da prática discursiva, eles são regulativos da prática discursiva, ou seja, eles regulam o esforço de aprimorar a prática discursiva, de modo a torná-la a mais racional possível. Por outro lado, porém, tais princípios em certo sentido são, sim, constitutivos da prática discursiva: no sentido, a saber, de que eles constituem a prática discursiva como prática marcada pelo entrelaçamento dialético entre o que se faz e o que se deve fazer, entre o elemento facticamente constatado e o elemento normativamente considerado e esperado, ou entre a racionalidade estratégica facticamente exercida (e constatada) e a racionalidade comunicativa normativo-e-

facticamente influente, a qual se apresenta como possibilidade normativa (contrafactual) facticamente influente. Ainda que o elemento normativo não seja estritamente cumprido nos discursos reais, os participantes desses discursos não podem deixar de ser afetados por ele, o que significa que, embora contrafactual, o elemento normativo é facticamente influente e operativo (ver Habermas, 2007, páginas 34-35 e 62-63). Os princípios do discurso são transcendentais enquanto *condições de possibilidade simultaneamente constitutivas e regulativas (ou reguladoras)* das práticas discursivas desenvolvidas no tempo histórico.

A influência fáctica do elemento normativo confere duas facetas distintas ao esforço que sustenta os procedimentos discursivos, o de garantir o carácter o mais racional possível da discussão e dos resultados da discussão. Há em primeiro lugar uma faceta que pode ser caracterizada de *hipocrisia virtuosa*, que equivale à atitude *hipocrítica* do participante virtuoso. Esta faceta corresponde ao fato de que os participantes dos discursos reais admitem e prezam a norma ideal ao mesmo tempo em que *hipocriticamente* abstraem de desvios e insuficiências que um observador mais rigoroso pode constatar. Aquilo que um observador *hipercrítico* poderia descrever como demonstração do carácter ilusório e enganoso das idealizações normativas, os participantes engajados desconsideram como algo que não chega a invalidar a pretensão de validade racional do discurso e de seus possíveis resultados. Em outras palavras, aquilo que um observador *hipercrítico* poderia apontar para demonstrar que as idealizações normativas encobrem e mascaram exercícios de poder factual, *os participantes engajados desconsideram como algo que não deve desmoralizar o esforço de preservar a possibilidade de decisão argumentada e razoável das divergências, como possibilidade que é melhor do que a possibilidade de decisão pelo exercício despudorado do poder.*

Antes de atingir o limiar no qual a discrepância entre o ideal e a realização incompleta num caso específico torna-se por demais gritante, os agentes, enquanto mantiverem um enfoque performativo, não precisam tomar conhecimento das insuficiências observáveis



empiricamente. (...) É decisiva a neutralização, concretizada *in actu*, dos desvios – que podem ser desconsiderados – de uma medida ideal pela qual o próprio agir objetivamente desviante se orienta (Habermas, 2007, p. 53).

A faceta da *hipocrisia virtuosa* está entrelaçada a uma segunda faceta do esforço que sustenta os procedimentos discursivos em geral, caracterizada, justamente, pelo empenho *crítico* de aperfeiçoar o procedimento discursivo, ou de sanar, na medida do possível, as insuficiências e desvios constatados por participantes que são também observadores críticos (mas que não incorrem numa hipercritica que desmoraliza as melhores possibilidades da prática coletiva democrática). No bojo de uma compreensão dialética do procedimento discursivo, o fato de os participantes desconsiderarem determinados desvios como algo que não deve desmoralizar a possibilidade e o esforço de produzir uma decisão a mais razoável possível, – este fato não implica que eles deixem de observar criticamente tais desvios, e deixem de se empenhar para aperfeiçoar o procedimento discursivo nos próximos momentos históricos, de modo a indefinidamente aproximar-se de um cumprimento perfeito dos pressupostos normativos dos discursos racionais. Visto sob esta faceta ou aspecto, o entrelaçamento dialético entre o factual e o normativo equivale à tensão dialética entre um resultado obtido em uma discussão singular realizada em um contexto histórico singular e, por outro lado, as possibilidades de aperfeiçoamento no curso do movimento histórico como um todo, como possibilidades de cumprimento mais completo e perfeito dos pressupostos ideais dos discursos.

Habermas em muitas passagens parece pensar que o cumprimento completo dos pressupostos ideais implica a obtenção de resultados que se libertariam não apenas das insuficiências de cumprimento previamente detectadas, mas também da transitoriedade e diferenciação próprias dos resultados enraizados nos contextos históricos singulares, como se a alterabilidade e diferenciação dos resultados decorressem apenas das insuficiências no cumprimento das normas da discussão racional, e não

tivesse nada a ver com o próprio movimento de diferenciação da experiência sensível do mundo – ou como se a racionalidade dos argumentos efetivamente válidos pudesse enquadrar e superar a diferenciação das circunstâncias típica da experiência sensível do mundo. Em outras palavras, em muitas passagens Habermas parece pensar que o resultado de um discurso racional desenvolvido em uma situação ideal de discussão seria não apenas um resultado perfeitamente razoável no contexto histórico em que está enraizado, mas um resultado final e definitivo, imune a alterações ou variações (diferenciações) ulteriores.

Ora, seria o caso de perguntar se essa identificação do exercício perfeito da racionalidade comunicativa à unidade inalterável de *um* (único) resultado racionalmente válido não incorreria no fim das contas na pressuposição unitarista da filosofia do sujeito, que identifica o exercício rigoroso do pensamento à unidade inalterável tanto do sujeito do ato de pensar quanto do resultado configurado pelo ato de pensar. A pergunta seria: em que medida essa compreensão não identificaria a *unidade intersubjetiva* visada e (perfeita ou imperfeitamente) produzida em uma discussão racional à *unidade imóvel da verdade transcendental*, que Kant compreendia como condição de possibilidade da verdade empírica? Ora, nas discussões práticas e políticas das sociedades contemporâneas em geral, o ideal da validade racional parece estar essencialmente enraizado nas circunstâncias singulares em que surgem os problemas singulares que motivam as respectivas argumentações e discussões, o que significa que o ideal da validade racional precisa ser compatibilizado com a diferenciação das circunstâncias singulares e problematizadoras da experiência sensível do mundo. Embora enraizadas em contextos históricos singulares, os resultados de uma discussão razoável continuam a erguer uma pretensão de validade universal, entendida agora como pretensão de validade para todos os participantes de uma discussão singular, ou pretensão de propiciar uma unidade intersubjetiva razoável aos participantes que desejam resolver uma situação problemática singular, sujeita ao movimento de diferenciação próprio da experiência sensível do mundo.

O que estamos querendo dizer é que a teoria do discurso racional de Habermas é perfeitamente compatível com a ênfase na diferenciação das circunstâncias em que surgem os problemas que motivam as discussões racionais, e, conseqüentemente, com a ênfase nas possíveis diferenças dos resultados das discussões racionais, inclusive daquelas que se aproximam do cumprimento (quase) perfeito dos pressupostos normativos constitutivos e reguladores dessas discussões. O cumprimento dos pressupostos normativos da discussão racional é compatível com a diferenciação dos resultados, correspondente à diferenciação das situações problemáticas que motivam e sustentam as discussões racionais enraizadas na nossa experiência sensível do mundo.

Mas aqui é preciso colocar uma pergunta mais difícil e desafiadora: a teoria da argumentação racional de Habermas seria compatível também com a ênfase na diferença de interesses particulares possivelmente envolvidos nas situações problemáticas singulares, – mais precisamente, seria ela compatível com a ênfase no conflito de interesses e poderes particulares? Admitindo-se que a diferenciação dos resultados seja em parte motivada pelas variações na dinâmica dos conflitos de interesses particulares factuais, ou pelas variações na dinâmica dos poderes sociais em conflito, não seria o caso de dizer que a influência decisiva deste ou daquele poder particular de fato colocaria a diferenciação dos resultados no polo apenas da diferenciação facticamente constatada, o que significa que ela seria completamente avessa e contrária ao polo normativo da validade racional dos resultados? Mais radicalmente ainda: não seria o caso de dizer que a influência decisiva deste ou daquele poder particular de fato anula o polo normativo da validade racional, evidenciando a falsidade ou nulidade da ideia de entrelaçamento dialético entre facticidade e validade?

Em resposta a estas perguntas, é necessário investigar se o conceito de acordo intersubjetivo razoável (isto é, normativamente válido) admite a possibilidade de uma orientação, não tanto para a eliminação do conflito, com a concomitante produção de um consenso em sentido estrito, mas, apenas, para uma resolução razoável do conflito, entendida como um acordo recíproco (ainda que com graus diferenciados de adesão substantiva) quanto

a um modo razoável de resolver o conflito. Seria o conceito de acordo intersubjetivo razoável compatível com a perspectiva de que o fim da argumentação racional não precisa ser a construção de consensos em sentido estrito, mas pode ser a administração ou manejo razoável (normativamente válido) do conflito? (ver Dutilh Novaes, 2021, p. 882-884). A ideia de entrelaçamento dialético parece sugerir que sim.

Resumidamente, nosso argumento seria o seguinte. É preciso considerar que, no pensamento de Habermas, a tensão entre facticidade e validade equivale, não a uma distinção entre polos logicamente separados e excludentes, mas a uma distinção entre polos dialeticamente entrelaçados e unidos, que admite infinitas nuances nas configurações do entrelaçamento. O que é incompatível com a perspectiva habermasiana não é a facticidade de um conflito que não pode ser superado, mas é o rompimento do liame da intersubjetividade, mais precisamente do liame do exercício intersubjetivo da racionalidade ou razoabilidade. Em algumas circunstâncias, o exercício intersubjetivo da racionalidade pode se configurar como exercício da racionalidade estratégica por partes adversárias e em conflito, – desde que essas partes estejam ligadas pelo respeito a certos princípios normativos de caráter formal, como a proibição da violência, da fraude, da mentira, e o comprometimento recíproco com algum tipo de regra da maioria. Esses princípios formais garantem o entrelaçamento dialético entre o factual (o conflito) e o normativo (composto aqui pelas normas formais do manejo político do conflito), no âmbito do qual o *fato do conflito* se configura como conflito político (agonístico) entre adversários, e não como conflito bélico (antagonístico) entre inimigos, para usar a terminologia de Chantal Mouffe citada por Catarina Dutilh Novaes (Dutilh Novaes, 2021, p.883).

É verdade que, da perspectiva da teoria habermasiana da argumentação racional, o ótimo normativo seria uma superação razoável do conflito dos adversários, pela força branda do melhor argumento, - mesmo que seja uma superação efêmera, em uma situação singular, sujeita a um movimento de diferenciação que repõe o conflito em outra situação. Habermas decerto não compartilha a tese de Mouffe de que o conflito entre adversários não é apenas factualmente constatado, mas é normativamente

desejável. Para Mouffe, o ótimo normativo parece exigir a contínua existência do conflito entre adversários. Enquanto representante de uma teoria crítica que se afasta do moralismo kantiano, Habermas poderia afirmar que, embora o ótimo normativo consista na superação do conflito pela “força branda do melhor argumento”, é preciso admitir que, no entrelaçamento dialético do factual e do normativo, o ótimo normativo é *inimigo* do bom factualmente possível, e que este último deve sempre ser priorizado, – o que não significa que o bom factualmente possível não possa melhorar sob o influxo do ótimo normativo.

### **Oficinas de conceitos filosóficos como ferramentas da prática intersubjetiva da discussão razoável**

Nas seções anteriores, tentamos abrir um caminho teórico para a defesa da nossa perspectiva do ensino de filosofia, baseada na compreensão pragmatista da prática intersubjetiva da argumentação racional, compatibilizada e combinada com a ênfase deleuziana na diferenciação e na singularidade das situações problemáticas, tomadas como situações que motivam as argumentações e discussões capazes de transformar o mero movimento do mundo em um meio de efetiva transformação do mundo pelo poder do exercício intersubjetivo da razoabilidade. Gostaríamos de concluir este trabalho apresentando algumas sugestões de Silvio Gallo a respeito da metodologia do ensino de filosofia, e defendendo sua compatibilidade com a perspectiva pragmatista acima delineada. No capítulo 2 de seu livro, Gallo sustenta que as aulas de filosofia devem ser vistas como um “laboratório onde se façam experiências e experimentações com os conceitos [filosóficos]” (Gallo, 2012, p. 57). E no capítulo 4 ele apresenta dois possíveis caminhos para essas experimentações com os conceitos filosóficos. No primeiro caminho, parte-se do encontro sensível e vivido com um determinado problema e investigam-se conceitos filosóficos que poderiam propiciar respostas ao problema. No segundo caminho, em contrapartida, parte-se de um conceito filosófico historicamente dado e

procura-se entender o sentido deste conceito através da investigação do problema ou da situação problemática a que ele teria dado resposta (Gallo, 2012, p. 85-117).

Ora, tomados como possíveis vias da prática intersubjetiva do ensino e da aprendizagem dos conceitos filosóficos, ambos os caminhos parecem configurar os conceitos filosóficos como meios para a produção de entendimentos intersubjetivos que transcendam os consensos fáceis baseados nas opiniões correntes e imediatamente disponíveis no sistema das comunicações sociais. Além disso, a partir das indicações de Gallo pode-se afirmar que o que se procura em ambos os caminhos não são respostas finais e definitivas, fechadas ao movimento de diferenciação das situações problemáticas e dos possíveis encaminhamentos conceituais a elas, mas é, sim, a formação da sensibilidade e do pensamento para a possibilidade da laboriosa (mas prazerosa) construção intersubjetiva de respostas que transcendam as soluções prontas imediatamente disponíveis no sistema de comunicação da sociedade – ainda que se trate de respostas destinadas por sua vez a serem ultrapassadas pelo movimento de diferenciação típico da experiência sensível do mundo.

Ao longo do livro como um todo fica claro que Gallo compreende as “oficinas de conceitos filosóficos” como meios de formação dos estudantes para o esforço de transformação política do mundo social, ou para a luta política por uma sociedade justa. Com base no que foi dito acima, gostaríamos de afirmar que, para efetivamente funcionarem como meios de formação para a luta pela justiça, as oficinas filosóficas precisam estruturar-se a partir do princípio de que a luta política demanda o comprometimento com o enfoque performativo do participante no mundo da vida, que atua dentro e desde dentro do entrelaçamento dialético entre o normativo e o factual. A formação para a luta pela justiça precisa evitar tanto as exigências moralistas vinculadas ao mau ideal de uma unidade final e imóvel dos sujeitos perfeitamente racionais, quanto, por outro lado, a atitude de hipercrítica que desmoraliza o esforço de construção de acordos razoáveis, recorrendo a uma observação presumidamente realista dos fatos, mas que na verdade mascara uma normatização absoluta do conflito e dos jogos de

poder a ele associados. Do nosso ponto de vista, admitindo-se que as oficinas filosóficas visam formar tanto a sensibilidade para os verdadeiros problemas quanto o pensamento capaz de gerar conceitos que respondam a esses problemas, pode-se talvez afirmar que se trata de formar a capacidade de sentir em cada situação singular quais conflitos constituem aí verdadeiros problemas, ou seja, problemas aos quais se possa dar uma resposta razoável na respectiva situação, distinguindo esses conflitos de outros mais abrangentes, que não podem absolutamente ser desconsiderados, mas que remetem a outros contextos e condições da luta pela justiça. Sem a sensibilidade para essa distinção, a atenção aos conflitos perde a medida, e pode acabar incorrendo na referida atitude de hipercrítica que desmoraliza o esforço de construção de acordos razoáveis.

## Referências

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DUTILH NOVAES, Catarina. *Who's Afraid of Adversariality? Conflict and Cooperation in Argumentation*. *Topoi* 40, 873–886 (2021). DOI: <https://doi.org/10.1007/s11245-020-09736-9>.

GALLO, Sílvio. *Metodologia do ensino de filosofia*. Campinas: Papirus, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião. Estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

LIPMAN, Matthew. *O pensar na educação*. Tradução de Ann Mary Figliera Perpétuo. Petrópolis: Vozes, 1999.

Filosofia da Diferença e Pragmatismo: as oficinas de conceitos filosóficos como ferramentas da prática intersubjetiva da discussão razoável

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante*. Tradução de Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

Data de registro: 03/02/2024

Data de aceite: 12/06/2024