

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 5 • N.º 9 • MARÇO 96

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Informática, Apocalíptica e Hermenêutica do Perigo*

ANTÓNIO MANUEL MARTINS — *Pluralismo sem Consenso. A crítica de Rescher aos Pressupostos da Teoria da Acção comunicativa de Habermas*

ANTÓNIO PEDRO PITA — *A Intencionalidade e o Mundo dos Artistas. Mikel Dufrenne na Fenomenologia francesa*

JOÃO BOAVIDA — *Por uma Didáctica para a Filosofia*

ALFREDO SIMÕES REIS — *Perfil do Professor de Filosofia*

JOSÉ E. REIS — *Sobre o Tempo*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO — *Redução ou Recondução? (Nota sobre Boaventura de Bagnoregio)*

PLURALISMO SEM CONSENSO

A crítica de Rescher aos pressupostos da teoria da acção comunicativa de Habermas

ANTÓNIO MANUEL MARTINS

O pluralismo e o multiculturalismo são, hoje, aceites como característicos das sociedades modernas. Enquanto simples afirmação da pluralidade e incompatibilidade de sistemas doxásticos, actividades e formas de vida a que se reconhece algum valor, não passa de um lugar comum. Adquire outro estatuto e relevância filosófica a partir do momento em que designa a convicção ou tese de que o pluralismo das doutrinas éticas, filosóficas ou religiosas é um traço permanente e incontornável das sociedades democráticas modernas e não simples contingência histórica eventualmente superável pelo recurso a um qualquer processo de redução a um valor que sirva de denominador comum à pluralidade em causa. Se entendermos o pluralismo axiológico, em sentido forte, como a doutrina que nega, claramente, a possibilidade de tal redução não podemos deixar de reflectir sobre o modo como se altera radicalmente a nossa compreensão do pluralismo, da liberdade de expressão e da convivência democrática numa sociedade pluralista e multicultural. Uma das questões centrais que se colocam, neste contexto, é a de saber como gerir as tensões e conflitos entre opiniões e formas de vida rivais. Entre as várias respostas possíveis, destaca-se a constelação de posições neo-contratualistas que sublinham a importância do consenso na vivência democrática. Rawls, por exemplo, começa por restringir o domínio da pluralidade aceitável limitando-a ao que ele designa como *pluralismo razoável*, isto é, aquele que é susceptível de ser controlado por um mecanismo puramente processual, de carácter estritamente político, assente num consenso sobreponível. Numa linha de maior defesa do consenso como categoria central da acção e do pensamento encontramos a posição de Habermas. Apesar de todas as diferenças que os separam, a verdade é que ambos partilham uma interpretação semelhante do legado contra-

tualista da Modernidade. É o próprio Habermas que o reconhece explicitamente num recente diálogo crítico com Rawls, publicado pelo *The Journal of Philosophy*, em Março de 1995¹. Depois de delinear, muito esquematicamente, os traços mais importantes do projecto rawlsiano em ordem a uma crítica imanente e construtiva, vai mais longe, afirmando claramente tratar-se de uma discussão em família. De facto, Habermas confessa não só admirar o projecto de Rawls como “partilhar as suas intenções e considerar correctos os seus resultados principais”². As reservas e objecções ao consenso discursivo como ideal e critério da racionalidade teórica e prática, tal como foi teorizado por Habermas no contexto da sua teoria da acção comunicativa, pretendem, também, modestamente, situar-se nos limites de uma divergência de opiniões em família. No sentido de que tanto o autor destas linhas como Nicholas Rescher, cujos argumentos seguiremos de perto, estão do mesmo lado da barricada de Habermas, Apel, Rawls e muitos outros quando se trata de demarcar a fronteira entre os que defendem um contextualismo ou relativismo radical sob a forma de uma crítica total da razão³, do logocentrismo ou qualquer dos seus avatares e aqueles que ainda atribuem um papel importante à dimensão da racionalidade.

O que se pretende discutir é o pressuposto, comum a Apel e Habermas, de que o discurso inclui como norma básica a formação de consenso. É claro que, em bom rigor, o consenso tem um estatuto diferente em K.-O. Apel e em Habermas⁴. Porém, não são estas questões de rigor

¹ J. Habermas, “Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy* 92(1995), 109-131; John Rawls, “Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy* 92(1995), 132-180.

² “Because I admire this project, share its intentions, and regard its essential results as correct, the dissent I express here will remain within the bounds of a familial dispute.” J. Habermas, *Ib.*, 110. Para que não restem dúvidas, um pouco mais adiante, exprime, de novo, a sua auto-compreensão do papel desempenhado neste diálogo com Rawls: “My role in the present exchange with Rawls leads me to heighten tentative reservations into objections. This intensification is justified by my intention, at once friendly and provocative, of setting the not easily surveyable arguments of a highly complex and thought-out theory in motion in such a way that the later can reveal its strenghts.” *Id.*, *Ib.*, 111.

³ Karl-Otto Apel, “Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen”, *Concordia* 11(1987), 2-23 [trad. francesa: “Esquisse d’une théorie philosophique des types de rationalité” *le débat* n° 49 (1988), 141-163].

⁴ As posições de Apel e Habermas diferem, antes de mais, pela arquitectónica teórica. Para uma breve mas clara demarcação de habermas relativamente aos pressupostos centrais da construção teórica da Apel veja-se J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991), cap. 6, § 10.

analítico que mais nos preocupam muito embora estejam associadas a uma diferença assinalável e rica em consequências da compreensão do papel e estatuto da filosofia hoje. O nosso objectivo mais imediato é a discussão do pressuposto habermasiano de que o uso comunicativo da linguagem, enquanto uso “originário” da linguagem, se caracteriza pela formação (possível mas difícil nas situações não-ideais de discurso e inevitável na situação ideal de discurso) de consenso entre todos os falantes. Como o texto de N. Rescher, *Pluralismo. Contra a exigência de consenso*⁵, mostra, nem toda a apologia do pluralismo e da diferença se reduz a simples expressão de uma atmosfera cultural desprovida de argumentos⁶. A construção sistemática do idealismo pragmático de Rescher não vive de outra coisa que não seja o trabalho argumentativo sobre os “data” disponíveis com a consciência de que os recursos cognitivos são muito limitados⁷.

A nossa análise, para além de fragmentária, é provisória não só porque as posições de Rescher e Habermas ainda estão inacabadas mas sobretudo porque não podemos proceder a uma contextualização adequada dos conceitos chave mais relevantes. Pressupondo alguma familiaridade com os textos mais significativos de Habermas, destacaremos alguns pontos da crítica rescheriana.

De entre os tópicos focados em *Pluralismo*, analisaremos, sumariamente, os seguintes:

1. consenso e teoria da verdade;
2. consenso e racionalidade comunicativa;
3. consenso e prática democrática.

1. A discussão em torno do conceito de verdade caracteriza-se, na filosofia contemporânea, por uma pluralidade de abordagens parcelares

⁵ N. Rescher, *Pluralism. Against the Demand for Consensus* (Oxford: Clarendon Press, 1993; PB 1995).

⁶ “Das Lob des Vielen, der Differenz und des Anderen mag heute auf Akzeptanz rechnen können; aber eine Stimmungslage ersetzt noch keine Argumente”. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988), 172. Bem entendido, Habermas visava, mais imediatamente, certas formas de contextualismo e relativismo como o “Elogio do Politeísmo” de O. Marquard. A não consideração de outras alternativas só se pode explicar pela cegueira resultante do preconceito anti-metafísico que o leva a desconhecer a dimensão mais teórica dos seus próprios pressupostos, como muito bem sublinha Rawls na réplica a Habermas citada na nota 1.

⁷ N. Rescher, *A System of Pragmatic Idealism*. Vol. I: *Human Knowledge in Idealistic Perspective*; Vol. II: *The Validity of Values*; Vol. III: *Metaphilosophical Inquiries*, (Princeton: Princeton Univ. Press, 1992, 1993, 1994).

através de uma multiplicidade de terminologias. Assim, para muitos, trata-se de uma área labiríntica ou talvez mesmo de uma floresta de enganos. Uma das principais razões de tal situação reside no facto de a análise e explicação do conceito de verdade depender, em grande parte, de pressupostos fundamentais que pertencem a diferentes áreas disciplinares: filosofia da linguagem, teoria do conhecimento, ontologia e lógica, para citarmos apenas algumas das mais importantes. Pressupostos estes que nem sempre são assumidos claramente e de cuja presença o leitor atento não se apercebe facilmente em função do carácter fragmentário da reflexão.

Para podermos avaliar, um pouco melhor, as críticas de Rescher a Habermas sem o recurso a uma explicitação da posição de cada um deles, será, porventura, útil termos presente o que poderíamos designar por dimensões do conceito de verdade. Seguindo a análise de L. B. Puntel, partiríamos da distinção de quatro aspectos da compreensão intuitiva de verdade⁸. O primeiro aspecto, fundamental, indica que a verdade tem algo que ver, seja de que modo for conceptualizada esta relação, com a realidade. É para este aspecto que apontam as formulações mais clássicas do sentido da verdade, desde Aristóteles a Tarski. Este primeiro momento, em rigor, ainda não pressupõe nenhuma concepção particular da realidade. A teoria de Habermas, como em geral as teorias da verdade predominantemente pragmáticas ou epistémicas, tem alguma dificuldade em articular esta dimensão. O segundo aspecto é o que está explicitado em quase todas as concepções tradicionais de verdade e que podemos chamar de bi-dimensionalidade. Assim, a verdade teria sempre que ver com o nexa entre duas dimensões diferentes (pensar — ser, linguagem — mundo, enunciados — factos, juízo — realidade, são algumas das dicotomias mais frequentes neste contexto). A interpretação mais conhecida deste nexa é aquela que o compreende como uma relação de correspondência. Baste aqui sublinhar que, apesar de ser a mais antiga e mais difundida interpretação deste nexa, a teoria da verdade como correspondência (*adaequatio*) não é a única possível. De uma forma ou de outra, toda e qualquer genuína teoria da verdade tem que integrar este momento. O terceiro aspecto aparece claramente quando se diz que quem afirma algo verdadeiro está, por isso mesmo, comprometido com uma pretensão de validade do seu acto de fala. Mais, deverá ser capaz de validar esta pretensão de validade. Em Habermas, isto só pode acontecer ao nível discursivo-racional. Convém, no entanto, notar que, teoricamente, existem

⁸ L. B. Puntel, *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit* (Berlin/N.Y.: W. de Gruyter, 1990), 302-305.

outras possibilidades de validação para além daquelas que o quadro conceptual de Apel e Habermas permitem. Neste terceiro aspecto pretende-se eliminar, ainda que de uma forma algo subdeterminada, do discurso verdadeiro, todo o elemento de arbitrariedade e gratuidade. Finalmente, o quarto aspecto da compreensão intuitiva de verdade é designado por Puntel como o momento da *determinação máxima*⁹ no sentido em que ela englobaria todos os outros atributos. Assim, uma proposição verdadeira terá que ser expressão de uma frase bem construída, com sentido, consistente, etc.

Está fora de questão pretender caracterizar adequadamente o conceito de verdade através desta compreensão intuitiva. Uma explicitação de uma concepção de verdade ou de uma teoria da verdade tem outras exigências que esta compreensão intuitiva não pode, de modo algum, satisfazer¹⁰. Porém, esta compreensão intuitiva do conceito de verdade pode, legitimamente, servir de orientação para avaliar o grau de aceitabilidade de uma teoria da verdade que pretenda ser algo mais que um simples constructo. Foi, exactamente, com o objectivo de fornecer um instrumento de avaliação da crítica de Rescher às posições de Habermas que a introduzimos no texto.

Rescher começa por contestar a conexão entre verdade, objectividade e consenso, pressuposta por Habermas, na esteira de Stuart Mill e Peirce. A ideia de que o diálogo ou discussão racional, liberta de constrangimentos de qualquer espécie, conduziria, em princípio, os participantes, a uma posição de comum acordo — consenso — que exprimiria a verdade acerca dos factos em discussão, é central em Habermas. Perante este realismo pierceano, levanta Rescher duas questões. Em primeiro lugar, o pressuposto de que o diálogo ou a discussão racional conduz a um consenso em vez de manter e porventura aprofundar a pluralidade de posições, é gratuito e utópico. A experiência quotidiana mostra precisamente o contrário. Mas a dificuldade mais séria reside precisamente na

⁹ L. B. Puntel, o.c., 304.

¹⁰ Quanto às concepções de verdade é um pouco difícil estabelecer parâmetros bem definidos. Basta, neste contexto, salientar que, em tais casos, verdade é uma categoria central que se expande, virtualmente, a todas as áreas. No caso das teorias da verdade, podemos, mais uma vez, aceitar, como referência, a caracterização de L. B. Puntel, das condições a que deve satisfazer uma teoria da verdade. Para ser adequada, uma teoria da verdade deverá incluir as seguintes áreas temáticas: 1. explicação (do sentido) do conceito de verdade; 2. criteriologia da verdade; 3. Extensionalidade avaliativa de “verdadeiro/verdade”; 4. tipologia da verdade; 5. lugar e função do conceito de verdade no âmbito da filosofia e das ciências. L. B. Puntel, “Theorie der Wahrheit. Thesen zur Klärung der Grundlagen”, EuS 3(1992), 123.

conexão estabelecida entre verdade e consenso¹¹. De facto, Rescher contesta, claramente, a aceitabilidade do conceito de consenso como parte integrante de uma *definição* de verdade e mesmo como *critério* eficaz de verdade. Na melhor das hipóteses, poderá fornecer um modesto contributo provativo da razoabilidade da crença em certas proposições¹².

Começando pela hipótese de o consenso funcionar como critério de verdade num processo cognitivo largamente indutivo envolvendo um grupo adequado de sujeitos epistémicos, Rescher reconstrói assim esta ideia:

“Quando e se todos (ou a maior parte) dos sujeitos do grupo *S* concordarem em aceitar determinada asserção como verdadeira, então ela é realmente verdadeira”¹³.

A constituição do grupo *S* pode ser entendida descritivamente (todos os homens, cientistas, licenciados em filosofia, ...) ou normativamente (peritos competentes, perspicazes,...). Os factos disponíveis, diz Rescher, não abonam muito a favor da performance de grupos constituídos descritivamente, quer na história da ciência quer na história universal. Na interpretação normativa somos confrontados com uma estrutura circular que nos leva a um truísmo ou a idealizar os sujeitos epistémicos em causa como ‘agentes cognitivos perfeitos’¹⁴. Aqui, como noutros casos, muita da teorização foi desenvolvida com o objectivo estratégico de banir os fantasmas do cepticismo sem cuidar de uma análise mais rigorosa das questões em debate. A argumentação céptica, sistematizada já desde Sexto Empírico, utilizou a falta de consenso como argumento a favor do cepticismo. O que acontece é que muitos dos que pretendem refutar o cepticismo acabam por aceitar o pressuposto da argumentação céptica:

“Se *X* é uma questão autenticamente factual, então, os sujeitos racionais chegarão, necessariamente, a um acordo sobre ela”¹⁵.

Ora bem, dirá Rescher, quanto mais se pensa no significado desta tese menos plausível ela parece¹⁶. Já Platão mostra nos seus diálogos viva

¹¹ N. Rescher, *Pluralism*, 46.

¹² N. Rescher, *Pluralism*, 47.

¹³ N. Rescher, *Pluralism*, 47.

¹⁴ Neste aspecto, como nota Rescher, a posição explicitamente mais vulnerável é a de Apel quando trata o consenso como o equivalente funcional do juízo divino. K.-O. Apel, “Fallibilismus, Konsentstheorie der Wahrheit und Letztbegründung”, in H. Schnädelbach, et al. (Hrg.), *Philosophie der Begründung* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1987), 163.

¹⁵ N. Rescher, *Pluralism*, 48.

¹⁶ “Where is the Moses who has come down from the mountain with a stone-graven guarantee that whenever there indeed are facts, all right-minded inquirers will come to

consciência da inviabilidade de um consenso racional por via estritamente argumentativa. De facto, o consenso é plausível e funciona em questões relativamente simples e incontroversas para além de ser uma noção parasitária relativamente ao conceito de verdade. Se recordarmos os aspectos mencionados da compreensão intuitiva de verdade é fácil perceber esta característica do consenso. Na melhor das hipóteses, as pessoas chegam a um consenso porque a asserção em causa é verdadeira e não o inverso. Isto é assim mesmo na situação ideal de discurso, contra-facticamente antecipada, onde se realizam, fragmentaria e fugazmente, consensos idealizados. É interessante notar que, não sendo Rescher um defensor da teoria da verdade como correspondência, pelo menos na parte criteriológica, nesta crítica da teoria de Habermas não se cansa de insistir no facto de o consenso não garantir objectividade¹⁷. Uma das formas mais frequentes de justificar o estatuto especial do consenso é apelar para o papel constitutivo que ele desempenharia na história das ciências. Neste contexto, Rescher chama a atenção para o que se passa nas ciências puramente formais como a matemática e a lógica onde não há um efectivo consenso em questões fundamentais. Tal facto, porém, não tem impedido o progresso teórico nessas disciplinas nem o diálogo construtivo entre os investigadores de diferentes escolas. Nem sequer se vê qual o interesse real de um consenso nestas matérias, caso ele fosse viável. No campo das ciências da natureza a situação não é muito diferente. Defendendo uma posição coerentista complexa, distancia-se, simultaneamente, da perspectiva do realismo tradicional e do anti-realismo contextualista na suas mais diversas formas. Assim, se pode afirmar com Thomas Kuhn e outros

discern them with an accuracy that precludes disagreement?" N. Rescher, *Pluralism*, 48-9.

¹⁷ Rescher defendia, em *The Coherence Theory of Truth* (Oxford: Clarendon, 1973; Washington: Univ. Press of America, 1982) uma teoria coerencial apenas ao nível da dimensão criteriológica. Quanto à questão do sentido ou definição do conceito de verdade mantinha-se no âmbito da teoria da correspondência. Tentando responder às críticas que sublinhavam a dificuldade de manter esta dualidade de conceito e critério, Rescher viria a redefinir, em ensaio posterior, a verdade como "coerência ideal" (N. Rescher, "Truth as Ideal Coherence", *review of metaphysics* 38 (1985), 795-806). Perante a insistência de Puntel nonexo entre critério e definição, Rescher acaba por reformular a sua posição considerando a coerência numa perspectiva idealizada: tratar-se-ia, então, de uma coerência *ótima*, com uma base de 'data' *perfeita*. Contudo, Rescher mantém ainda aqui a pretensão de incorporar o tradicional definieni da verdade como *adaequatio ad rem* na sua construção complexa do conceito de coerência que vai muito para além da simples consistência. A satisfação da condição de continuidade permitiria, aos olhos de Rescher, responder cabalmente às tradicionais reservas sobre a aceitabilidade do coerentismo. Id., Ib., 804.

que as verdades da ciência são *filiae temporis*, que a “verdade científica” de uma geração é o “erro crasso” ou a “conjectura inútil” de outra geração posterior, não tem necessidade de recorrer ao constructo de paradigmas científicos para explicar os dados da história do pensamento científico. Na perspectiva de Rescher, as asserções da ciência são, em rigor, candidatos à verdade. O conhecimento científico é sempre provisório e revisível, na história dos homens. Corresponde, em cada momento, à melhor explicação disponível, nunca à verdade definitiva ou absoluta. Rescher aceita, sem problema algum, que nas ciências o consenso desempenha um papel estruturante. Mas, o papel que o consenso desempenha nas ciências da natureza tem mais que ver com o facto de ser um índice de adequação do que com a ideia de que é algo que se procura por si mesmo. Tem que ver com o carácter objectivo e inter-pessoal do conhecimento científico. Nesta ordem de ideias, Rescher admite a utilidade epistemológico-criteriológica do consenso nos casos em que dispomos de padrões objectivos de determinação da competência em determinada área¹⁸. Mesmo assim, não deveríamos ter grandes ilusões quanto à fecundidade do consenso. De facto, o que garante alguma plausibilidade ao critério enunciado não é o elemento de consensualidade mas antes a suposta competência actuando em circunstâncias ideais, isto é, sem constrangimentos de qualquer natureza que possam perturbar a sua performance. Por outras palavras, em termos de pura “racionalidade ideal”, as asserções teriam o mesmo valor quer fossem expressas por indivíduos quer expressão do consenso numa determinada comunidade de investigadores. Consequente com a sua interpretação falibilista do conhecimento humano, Rescher lembra que, em princípio, um consenso não é menos falível do que qualquer opinião pessoal¹⁹.

O problema principal do constructo “situação ideal de discurso” e de outros semelhantes (“comunidade ideal de comunicação”, “racionalidade do diálogo”, etc.) é que na sua descrição já está introduzido o definiendum. Estamos, então, num círculo vicioso que vem, mais uma vez, mostrar o carácter parasitário do conceito de consenso. Na prática, não existe, nos mais diversos domínios do conhecimento, nenhum caminho fácil para a verdade. O que está ao alcance dos humanos é uma multiplicidade de caminhos em que os mais interessantes são os que permitem “uma estimativa baseada em data imperfeitos”²⁰. Neste contexto, Rescher reconhece um papel fundamental (ainda que limitado) ao consenso.

¹⁸ N. Rescher, *Pluralism*, 53.

¹⁹ N. Rescher, *Pluralism*, 55, n. 7.

²⁰ N. Rescher, *Pluralism*, 60.

Relativamente aos não-especialistas em determinada área (física nuclear, biologia molecular,...) o consenso entre os mais competentes cientistas da disciplina em apreço relativamente a determinada questão particular deve ser visto como um argumento decisivo a seu favor²¹. Mas isto é assim, insiste Rescher, porque o acordo de facto, em dado momento, é um indicador de uma *invariância* que se revela um factor positivo de prova. Porém, “entre este ponto e uma ‘teoria da verdade como consenso’ existe um fosso enorme e, em última análise, intransponível”²².

É claro que Rescher poderia explorar a dimensão pragmática e intersubjectiva da compreensão habermasiana do consenso numa linha de aproximação com a ideia de coerência que lhe é tão cara. Porém, tal reinterpretação da teoria habermasiana como uma versão intersubjectiva e pragmatico-formal da teoria da verdade como coerência (ideal), levaria Rescher a afastar-se do seu objectivo estratégico mais imediato para além de um esforço suplementar em termos puramente analíticos. De facto, o objectivo estratégico é acentuar as diferenças e, por isso mesmo, Rescher irá, noutro capítulo, discutir alguns pressupostos básicos da compreensão habermasiana da racionalidade comunicativa no sentido de desfazer o nexo entre comunicação e consenso.

2. Depois de insistir na base experiencial da diversidade cognitiva e consequente inevitabilidade do pluralismo, Rescher sublinha que se trata de um pluralismo racionalmente justificado. Neste contexto, desenvolve uma tipologia de atitudes possíveis face ao pluralismo: cepticismo, sincretismo, relativismo indiferentista, contextualismo. A melhor opção seria precisamente a de um contextualismo ou racionalismo perspectivista descrito por Rescher como a tese de que apenas uma das alternativas deve ser aceite como a mais correcta. Esta aceitação baseia-se em critérios de escolha racional — e não se reduz a qualquer questão de gosto ou ‘inclinação pessoal’, tradição social, etc — que tem, ao nível meta-teórico, plena consciência de que se trata de uma posição limitada e representa apenas uma interpretação falível de um conjunto de data susceptíveis de serem interpretados de outro modo, por outros sujeitos, outros grupos, pertencentes a outras escolas, outras épocas²³. O ponto crucial da justificação desta posição é a aceitação de padrões de racionalidade

²¹ N. Rescher, *Pluralism*, 61.

²² N. Rescher, *Pluralism*, 60. “The link between consensuality and truth is so weak that it is unpromising to project a ‘consensus theory of truth’ in any meaningful sense of the term. The purely *evidential* relation just considered is no basis for this; ...” Id., *Ib.*, 61.

²³ N. Rescher, *Pluralism*, 79-97.

'universais' (válidos para todos). Isto não implica, sublinha Rescher, a universalidade da aceitação irrestrita de determinados padrões ou normas, um consenso universal²⁴.

O pluralismo é um fenómeno do grupo ou comunidade. Do ponto de vista do indivíduo, não há outra alternativa que não seja a escolha de uma posição bem definida. Como Rescher diz com alguma ironia, "não há razão para que o simples facto de existirem diferentes opiniões e posições nos deixe imobilizados como o burro de Buridano face às alternativas"²⁵. A contextualização inevitável na esfera cognitiva não obriga a subscrever qualquer forma de a-racionalismo.

O pluralismo orientacional não impede o compromisso racional e, muito menos, o juízo de valor sobre as mais diversas posições teóricas ou práticas. O facto de se reconhecer que há várias alternativas rivais, cada uma com os seus méritos e atractivos particulares, não significa que se lhe reconheça igual valor ou plausibilidade. Evitar o dogmatismo, neste contexto, é estar aberto à análise cuidada das posições dos outros ponderando e avaliando com rigor as razões de vária ordem que as podem sustentar. Não eliminar ou rejeitar uma tese só porque é diferente da que me parece mais correcta sem me dar ao trabalho de procurar entender a posição do outro. Não se trata, por outro lado, de fazer a apologia de qualquer espécie de relativismo ou indiferentismo igualitário de acordo com o mote "vale tudo" (é tudo igual, conversa, palavras, só palavras,...). A defesa da primazia, epistémica, dos nossos padrões de racionalidade, dirá Rescher, não implica a dissolução da racionalidade. Distinguindo entre o que é a racionalidade e o que é racional, considera importante uma certa unidade ao nível do que é a racionalidade para que se possam estabelecer, ao nível meta-teórico, meta-criteriológico, os padrões que permitam avaliar a racionalidade de todas as posições e construções racionais²⁶.

Em toda esta discussão, Rescher polemiza, mais insistentemente, com algumas posições teóricas. Com as mais variadas formas de realismo transcendente bem como com algumas formas de realismo imanente (para além da rejeição clara de uma tese radical da incomensurabilidade, destaca-se a polémica, recorrente, contra o convergentismo e o realismo peirceano). Neste contexto, a sua posição aproxima-se muito de uma posição intermédia conhecida pela designação algo bizarra de anti-realismo. Mas, como o nosso interesse mais imediato é seguir as linhas principais da polémica de Rescher com Habermas sobre o lugar do

²⁴ N. Rescher, *Pluralism*, 108-109.

²⁵ N. Rescher, *Pluralism*, 122.

²⁶ N. Rescher, *Satisfying Reason*. (Dordrecht: Kluwer, 1995)176-211.

consenso no conjunto da acção racional, vamos deixar em suspenso esta problemática da maior definição dos pressupostos lógicos, ontológicos, semânticos e cognitivos do sistema rescheriano.

Alguma crítica mostrou-se particularmente insatisfeita com o tratamento dado pelo pluralismo perspectivista de Rescher às teorias do consenso²⁷. É natural que muitos partilhem desta mesma convicção na medida em que o consenso surge como a única alternativa plausível para conceptualizar a dimensão comunicativa da razão e das práticas racionais. Por outro lado, a enorme capacidade que Habermas tem de construir grandes esquemas categoriais, desenvolvidos em obras de grande fôlego, aliada a um agudo sentido da intervenção crítica na agenda política, fizeram dele, já desde os longínquos anos sessenta, um pensador e intelectual de referência. O seu engajamento na promoção e aprofundamento de uma cultura democrática e universalista na complexa trama histórica da Alemanha no pós-Guerra estão inextricavelmente ligados ao seu percurso teórico. Porém, a capacidade habermasiana de intervenção cívica e política não pode levar-nos a aceitar qualquer processo estratégico de imunização assente num inquestionado critério do politicamente correcto.

Antes de criticar explicitamente Habermas, Rescher tece algumas considerações de ordem geral no sentido de mostrar que o consenso não é condição necessária da comunicação²⁸. Começa por contestar a ideia de que o uso de uma linguagem, natural ou artificial, pressuponha um consenso, tácito ou explícito²⁹. A argumentação de Rescher, neste ponto, parece-nos convincente. De facto, a prática linguística não está sujeita a qualquer processo consensual. É, geralmente, algo que se aprende como parte essencial da integração e interacção social. A competência comunicativa, resultante do domínio das regras básicas da sintaxe, semântica e pragmática da língua natural ou artificial usada, não depende do facto

²⁷ Johanna Seibt, "A Janus View on Rescher's Perspectival Pluralism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LIV, No. 2, 1994, (Rescher Symposium), discute a questão a partir do vol. III da trilogia *A System of Pragmatic Idealism*. Contrariamente àquilo que o seu texto refere, no caso de *Pluralism*, não é Apel o mais visado mas sim Habermas. Mais interessante será ver até que ponto Rescher consegue mostrar que o consenso não é uma pressuposição transcendental da racionalidade. Na resposta aos críticos, Rescher admite a complexidade desta problemática e a conveniência de uma análise mais cuidada remetendo para *Pluralism* como uma primeira tentativa nesse sentido.

²⁸ N. Rescher, *Pluralism*, 136-151.

²⁹ Como representante deste tipo de pressupostos, Rescher cita o texto influente de Keith Lehrer & Carl Wagner, *Rational Consensus in Science and Society. A Philosophical and Mathematical Study* (Dordrecht: Reidel, 1990).

de os falantes estarem ou não de acordo com as regras do jogo. Provavelmente, não estarão de acordo com muitas delas, usarão muitos termos em sentidos diferentes. Na linguagem, como nos outros jogos, para que o jogo decorra com normalidade e possa ser, eventualmente, um excelente jogo, não é preciso que todos os jogadores em campo ou mesmo a maioria estejam de acordo com as regras do jogo. Basta que todos cumpram as regras. Ao aceitar entrar no jogo, comprometo-me a agir dentro das regras do jogo durante toda a partida. No jogo (da linguagem, de futebol, golfe ou xadrez) a coordenação na acção não está dependente da existência de consenso entre os participantes. Seguir uma regra não exige que se esteja de acordo com todos os que seguem a mesma regra. Isto parece incontestável ao nível das mais diversas práticas linguísticas como o é em todos os jogos. Argumentar, como faz Apel, que não há só 'jogos de linguagem' mas em todos eles se joga sempre um outro jogo, "o jogo linguístico transcendental da comunidade de comunicação ilimitada"³⁰ não modifica em nada a situação no que diz respeito ao problema que nos ocupa. Deixando, por momentos, de lado todos os problemas que este tipo de discurso coloca e admitindo a existência e o interesse de tal jogo transcendental, não poderemos aceitar, como veremos, que o consenso é a base indispensável de tal jogo, contrafactivamente antecipado ou não. O que está em causa é precisamente o suposto de que toda a acção comunicativa visa o consenso. Não se vê muito claramente como é que Apel pode justificar a exigência de consenso a partir do princípio de funda(menta)ção do logos auto-reflexivo — o imperativo de evitar a auto-contradição performativa — que ele constrói num paralelismo rigoroso com o princípio de não contradição do logos apofântico do texto aristotélico.

Mas, voltando ao nível genérico em que se colocava inicialmente Rescher, é importante sublinhar o papel da inovação e da criatividade, nas mais diversas esferas da acção humana, qualquer que seja a tipologia da racionalidade que adoptemos. Como já sublinhava Platão, o meio mais eficaz para impedir o progresso e a resolução eficaz de problemas consiste na aplicação cega das regras e das normas. Como a experiência e a história amplamente ensinam, não é possível o progresso e a inovação sem transgressão. Isto não significa que fiquemos prisioneros de qualquer idiolecto ou reduzidos a simples actores de um processo caótico de

³⁰ K.-O. Apel, "Das Problem der philosophischer Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", B. Kanitschneider (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis* (Innsbruck: 1976), 43. Ver, na mesma linha, o texto de Apel, "Fallibilismus, Konsentstheorie der Wahrheit und Letztbegründung" in W. R. Köhler et al. (Hrsg.), *Philosophie und Begründung* (Frankfurt/Main: 1987), 116-211.

estímulo-resposta. Embora pretenda mover-se num contexto claramente pós-kantiano, Rescher não se coíbe de recorrer, aqui como, aliás, noutros contextos, à distinção entre “coisa em si” e “coisa tal como nós pensamos que ela é”. Assim, no contexto da comunicação sobre coisas particulares, não há lugar para “qualquer *primazia* das nossas concepções ou para a *exactidão* das nossas concepções ou para o simples *acordo* entre as nossas concepções e as dos outros”³¹. O que um processo de comunicação eficaz exige dos intervenientes, quando está em jogo a transmissão de informação, é que o seu discurso se pautе pelas exigências de verdade e objectividade³².

Rescher evoca a argumentação de Donald Davidson “Sobre a ideia mesmo de um esquema conceptual” onde este pretende refutar a tese da pluralidade de esquemas conceptuais e mostrar que compreender o que os outros dizem implica partilhar o seu esquema conceptual na medida em que ele é traduzível. O argumento da tradução, na medida em que erige a traduzibilidade (para a nossa língua) em critério de reconhecimento de uma linguagem capaz de exprimir um aparato conceptual e categorial minimamente complexo, elimina, na base, qualquer possibilidade de perceber as diferenças genuínas entre esquemas conceptuais diferentes. O intérprete radical fica refém da sua exigência de univocidade. O facto de, num processo eficaz ou bem sucedido de comunicação, emissor e receptor serem capazes de codificarem e descodificarem um conjunto de signos usados por ambos não significa que tenham de jogar com conceitos comuns e, muito menos, de estar de acordo com tudo aquilo que, de um modo ou de outro, se pode inferir do que ambos disseram. A caracterização davidsoniana da inovação conceptual implicada na passagem de um esquema conceptual a outro também não convence. Não se trata de uma redistribuição dos valores de verdade no interior de um universo de discurso como quer Davidson. Pela simples razão de que a inovação ultrapassa os limites de um esquema conceptual concreto. Se assim não fosse, não estaríamos em presença de uma genuína inovação³³. A comu-

³¹ N. Rescher, *Pluralism*, 140.

³² N. Rescher, *Pluralism*, 141: “It is indeed a presupposition of successful communication in matters of information-transmission that we purport (that is, claim and intend) to make true statements about the objective things at issue. ... Objectivity and referential commonality of focus are matters of initial presumption or presupposition. The issue here is not with what *is* understood, but with what *is to be* understood (by anybody) in terms of certain generalized and communicative intentions. (The issue here is not one of *meaning* but only of *meaningfulness*)”.

³³ A refutação das teses de Davidson pode ler-se em dois textos de Rescher: N. Rescher, *Empirical Inquiry* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1982), 27-60; Id.,

nicação radica na *interpretação* e não no consenso³⁴. A comunicação pressupõe a capacidade de compreender os signos ou códigos usados. Podemos perfeitamente entender o que Galeno diz acerca dos quatro humores ou o que Platão diz na *República* acerca da poesia e dos poetas sem necessidade, de qualquer espécie, de estarmos de acordo com aquilo que um e outro dizem. Este aspecto é central na argumentação de Rescher e não nos parece que se possa eliminar pelo simples recurso a uma distinção entre tipos de racionalidade ou de acção na linha de Apel ou Habermas. De facto, isto parece ser assim não apenas no domínio da acção estratégica mas também no da acção comunicativa. Mantém a sua validade, para todas as dimensões da racionalidade quer esta se articule em torno de três tipos principais (cognitivo-instrumental, estético-expressiva e prática) cimentados pela racionalidade comunicativa (Habermas) ou em logos auto-reflexivo e logos não-reflexivo (Apel).

Rescher não entra numa discussão pormenorizada da defesa do a priori da argumentação e toda a complexidade do discurso de Apel sobre a justificação última do discurso. A questão que se coloca é saber o que é que podemos razoavelmente aceitar como condição necessária do processo comunicativo no contexto de uma análise pragmática (transcendental ou formal, na terminologia de Apel e Habermas, respectivamente) dos actos de fala. Não é aqui o lugar de contestar a tese segundo a qual a dimensão reflexiva do discurso conferiria à linguagem natural, quando adoptado o ponto de vista pragmático, “o estatuto de meta-linguagem última, não só de todas as construções linguísticas, mas também da formalização e objectivação lógicas dos argumentos”³⁵. A exigência de auto-coerência é, obviamente, uma condição incontornável de todo o pensamento e de toda a argumentação. Isto é reconhecido desde há muito na tradição tal como a exigência racional de evitar o que Apel chama a auto-contradição performativa. Este imperativo da racionalidade não conduz, por si mesmo e necessariamente, ao consenso. Sobre ele existe, de facto, um amplo consenso com longa história. Os problemas começam com a regra de transformação introduzida por Apel para chegar aos princípios últimos da sua pragmática transcendental. Será considerado “princípio ultimamente fundado” todo o pressuposto da argumentação “que não possa ser contestado sem que seja cometida uma auto-contradição performativa”³⁶.

A System of Pragmatic Idealism. III. Metaphilosophical Inquiries (Princeton: Princeton Univ. Press, 1994), 61-78.

³⁴ N. Rescher, *Pluralism*, 142.

³⁵ K.-O. Apel, “Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen”, *Concordia* 11 (1987), 8.

³⁶ K.-O. Apel, o.c., 9.

O calcanhar de Aquiles desta posição é que este critério não satisfaz na medida em que não garante o carácter *último* dos princípios ou pressupostos em apreço a não ser no caso em que eu já sei de antemão (por outra via? qual? com que base é que lhe atribui esse status?) tratar-se de princípios/pressupostos *últimos*. Mas, nesta última hipótese, estamos claramente perante um círculo vicioso. Nem todos os círculos o são, porventura, mas Apel não pode deixar de ter em conta o facto de o seu critério poder funcionar perfeitamente com princípios ou pressupostos cujo domínio de aplicação ou validade é local. O critério enunciado mantém toda a sua validade e eficácia. Porém, não estão em jogo princípios ou pressupostos *ultimamente* fundados. Por isso não admira que Habermas se distancie claramente desta obsessão apeliana na construção da sua pragmática formal³⁷.

O conceito de acção comunicativa com o qual Habermas opera baseia-se numa interpretação particular da comunicação e da linguagem em geral. Uma das ambiguidades principais do seu projecto reside precisamente no facto de pretender desenvolver a sua construção teórica no âmbito de uma teoria do sentido sem uma demarcação clara entre semântica e pragmática. É precisamente a tematização de um dos pressupostos centrais da pragmática formal — a interconexão interna entre sentido e validade — que o leva a posições algo equívocas ligadas à chamada viragem pragmática na teoria do sentido. Porém, o que nos interessa, no momento, não é a dilucidação das infindáveis subtilidades da teoria do sentido nem as possíveis relações entre as várias pragmáticas e semânticas disponíveis. Decisivo para avaliar a importância do consenso na economia do pensamento de Habermas é a sua caracterização dos actos de fala no quadro da teoria da acção comunicativa. Admitindo, muito embora, a possibilidade de um jogo linguístico teleológico, Habermas toma como característica mais importante dos usos não-teleológicos dos actos de fala, para além da sua reflexividade, o facto de estarem estruturalmente orientados para o entendimento mútuo. Se esta expressão “entendimento mútuo” fosse entendida em sentido fraco, Habermas não se afastaria de uma compreensão da linguagem e da comunicação relativamente clássica. Mas Habermas insiste no facto de falante e ouvinte adoptarem “uma postura performativa na qual se encontram um ao outro como membros do mundo da vida intersubjectivamente partilhado de uma comunidade

³⁷ Habermas distanciar-se das duas hipóteses centrais sobre as quais assenta toda a arquitectura teórica de Apel. Não crê possível nem necessária uma fundamentação última da ética. De igual modo, não está interessado em qualquer paradigma pós-metafísico da filosofia primeira. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991), c. 6, § 10.

linguística”³⁸. Este tipo de acção na segunda pessoa contrasta com a acção na primeira pessoa em que os sujeitos, agindo teleologicamente, se encontram como entidades no mundo objectivo. E isto significa, para Habermas, que, apesar da liberdade de escolha, reconhecida pelos sujeitos em plena reciprocidade, eles só podem contactar uns com os outros como objectos³⁹. A questão que se coloca é saber se Habermas, na sua reinterpretação pragmática dos problemas da validade, consegue, de facto, fornecer uma teoria pragmática do sentido ou se limita a apresentar uma teoria pragmática, diferente da de Dummet e outros fregeanos, por certo, mas que, nem por isso, dispensa uma semântica formal bastante semelhante à criticada. A análise de Habermas deve ser lida com tanto mais cuidado quanto ele pretende, expressamente, aproveitar os elementos teóricos obtidos ao nível da pragmática formal para construir uma teoria sociológica da acção que, entre outras coisas, deve ser capaz de explicar como é possível a ordem social⁴⁰. Embora Habermas reconheça que a satisfação de condições de validade, numa teoria holística do sentido tenha que passar pela especificação de condições de verdade, não lhes reconhece a prioridade conceptual desejável sob pretexto de que as outras pretensões de validade em jogo no processo de acção comunicativa são análogas às condições de verdade. Tudo isto dificulta o projecto habermasiano de atribuir ao consenso um lugar privilegiado. De facto, é o seu próprio texto que denuncia o carácter derivado e parasitário do consenso quando escreve:

“O conceito de acção comunicativa articula a intuição de que o telos de alcançar um entendimento mútuo é inerente à própria linguagem. Alcançar entendimento é um conceito impregnado normativamente que ultrapassa o simples entender o sentido de uma expressão gramatical. Um falante chega a um acordo com um ouvinte sobre algo. *Tal consenso só pode ser alcançado por ambos se aceitarem uma asserção como válida.*” (sublinhado nosso. A.M.M.)⁴¹.

Mais uma vez, somo confrontados com o mesmo problema: é a validade (em qualquer uma das modalidades categorizadas por Haber-

³⁸ J. Habermas, “Actions, speech acts, linguistically mediated interactions and the lifeworld”, in G. Fløistad (ed.), *Philosophical Problems Today. Vol. 1* (Dordrecht: Kluwer, 1994), 48. Como é sabido, a posição de Habermas evoluiu significativamente nesta matéria. Tomaremos este texto, publicada na citada obra de Fløistad (45-74), como ponto de referência das suas teses no âmbito da pragmática formal. Isto em prejuízo de outro importante ensaio “O que é a Pragmática Universal”, ainda hoje muito usado pelos comentadores mas que representa um estágio diferente e já longínquo na evolução do pensamento de Habermas.

³⁹ Id., o.c., 48.

⁴⁰ Id., o.c., 56.

⁴¹ Id., o.c., 56.

mas), intersubjectivamente reconhecida, que funda o consenso e não o inverso.

Não tendo em conta, explicitamente, as distinções específicas da pragmática formal habermasiana, Rescher contesta, na raiz, o seu conceito de comunicação. Por isso, não aceita que a partilha de valores e crenças seja condição necessária da comunicação. Admitindo a importância da aceitação de um certo acordo ao nível metodológico, no sentido da clarificação dos pressupostos regulativos envolvidos, Rescher recusa-se a aceitar que o telos inerente ao labor cognitivo seja o consenso⁴². O problema, aos olhos de Rescher, está, no facto de Habermas atribuir ao processo comunicativo características muito diferentes daquilo que encontramos na praxis da comunicação. Com algumas reservas, Rescher aceitaria, em determinados contextos, o consenso como uma espécie de ideal regulativo da discussão racional. Porém, transformá-lo em pressuposto constitutivo, sem qualificação, é algo inaceitável para Rescher⁴³. No contexto da comunicação, o factor decisivo “é o da *interpretação* (com todas as suas ramificações multi-facetadas) e não o factor social do *consenso*”⁴⁴.

3. As posições de Rescher e de Habermas, apesar de se cruzarem ao mais diversos níveis, divergem em pontos centrais no domínio da filosofia prática. Divergência que é fácil de entender se nos lembrarmos que Habermas é um dos mais eminentes defensores, nos nossos dias, do contracto social. A sua teoria da acção comunicativa, com o núcleo em torno da situação ideal de discurso, em qualquer uma das formulações que vem conhecendo ao longo da sua obra, não é mais do que uma variante do argumento contratualista. A posição original de Rawls, a situação ideal de discurso, e a comunidade ideal de comunicação têm o mesmo lugar sistemático. Rescher, pelo contrário, coloca-se numa posição muito crítica face ao contracto social, em qualquer das suas versões. Aceita, sem qualquer problema, nos devidos contextos, as idealizações na esfera teórica. No domínio da ética e da política, porém, as idealizações podem ser realmente prejudiciais⁴⁵. O ponto de partida real da prática e da teoria política é sempre uma realidade histórica dada e não uma *tabula rasa* institucional⁴⁶. A experiência histórica, o conhecimento das coisas

⁴² N. Rescher, *Pluralism*, 152.

⁴³ N. Rescher, *Pluralism*, 155.

⁴⁴ N. Rescher, *Pluralism*, 150.

⁴⁵ N. Rescher, *Pluralism*, 198.

⁴⁶ N. Rescher, *Pluralism*, 165.

humanas, a análise teórica da nossa realidade social indicam que é vã a insistência na procura de consenso entre os sujeitos da praxis política. Por mais que isso custe a todos quantos se revêem nas posições de Habermas, cada vez são mais longínquas as possibilidades de se chegar a um consenso geral. Apesar de consciente dos perigos da discórdia que pode degenerar na proliferação de modos destrutivos de conflito, Rescher pensa que a solução mais aceitável será a que passa por um conjunto de mecanismos ad hoc que garantam um equilíbrio razoável no quadro de uma política geral de aquiescência na diferença⁴⁷. Por outro lado, a apologia incondicional do consenso pode, em determinadas circunstâncias (não ideais), revelar-se um factor negativo: impedindo a criatividade e inovação; sendo facilmente confundido com um convite à mediocridade e um incentivo negativo ao esforço produtivo⁴⁸. Rescher recorda o facto de muitas das ideias novas, não só no domínio das ciências mas também do progresso social e dos direitos humanos terem sido conquistadas na sequência da luta de espíritos dissidentes contra consensos dominantes na época. Bartolomeo de las Casas tinha razão na defesa dos direitos dos ameríndios contra o consenso dos conquistadores, como o tinham os que lutaram pela abolição da escravatura e de todas as outras formas de opressão. Ainda neste contexto, verificamos todos os dias que uma defesa ou aceitação ingénuo do consenso em matéria de direitos humanos, por exemplo, se revela ilusória. O consenso expresso em muitas declarações solenes de organismos internacionais não passa de mera flor de retórica que os factos do quotidiano da política real se encarregam de desmentir da forma mais grosseira. É claro que o cinismo imperante na cena política não se compadece com as condições ideais da acção comunicativa. Mas, então, pode, legitimamente, levantar-se a questão da relevância e pertinência do quadro teórico escolhido.

Rescher reconhece os limites e perigos da aquiescência. Não é garantia automática de legitimidade política. Mas o consenso também não o é. A legitimidade, insiste Rescher, é sempre uma questão adicional⁴⁹. Daí a importância de construir e manter um quadro de interacção que neutralize os efeitos negativos da discórdia e das rivalidades.

A tarefa mais importante, no domínio de uma política social racional, não será, então, a formação de consenso(s) mas a criação de um sistema de interacção que torne possível a cooperação e a coexistência pacífica nas sociedades, apesar da diversidade, porventura irreconciliável, de

47. N. Rescher, *Pluralism*, 162.

48. N. Rescher, *Pluralism*, 163.

49. N. Rescher, *Pluralism*, 175.

opiniões e de práticas sociais. O imperativo com que somos confrontados não passa pela eliminação ou superação das diferenças mas sim por um conjunto de práticas capazes de aceitar a diversidade e o pluralismo mantendo, no entanto, abertos todos os canais de comunicação e diálogo. Não se trata de desconhecer ou menosprezar a legitimidade e virtualidades da racionalidade argumentativa e da consequente procura de consenso. O que está em jogo tem mais que ver com os limites dessa mesma racionalidade e das práticas que lhe estão associadas. Não é apenas o utopismo em que Rescher, como muitos outros, tanto insiste. Esse é, sem dúvida, um aspecto importante. O recurso a idealizações, à construção de situações contrafactuais a partir das quais se analisa o presente pode, em certos casos, fornecer um poderoso meio de crítica social e política. Obteremos, porventura, um diagnóstico cruel de muitos males que nos afligem e clamam por solução urgente. O que não parece tão claro é que essas idealizações tenham uma capacidade efectiva de promover soluções eficazes para os males que tão bem diagnosticam. Mais grave, ainda, é o facto de não fornecerem critérios seguros que permitam acautelar e prevenir os desvios que se podem cometer em nome da construção dessa situação ideal ou da sociedade que a realiza. O aprofundamento de uma democracia deliberativa não pode reduzir-se à formação de consensos.

Rescher limita-se a fazer uma caracterização sumária da sua posição face às teorias de idealização da legitimidade política. Habermas e Rawls são os mais directamente visados. O pluralismo seria mais eficazmente promovido por aquilo a que Rescher chama uma teoria pragmática da optimização que consistiria numa inversão da posição do utilitarismo clássico. Tratar-se-ia não de promover “o maior bem para o maior número” mas de “prejudicar o menor número”, minimizar o descontentamento⁵⁰. O progresso real constrói-se a partir daquilo que está disponível. Rescher

⁵⁰ Rescher ilustra assim a ideia básica, depois de observar que as duas posições só coincidem no caso em que não prejudicar se revela a única forma de beneficiar: “Thus consider a distribution of benefits to three individuals, and compare +2, +2, -1 with +1, +1, +1. The first gives the greater good to the greater number, but the second reduces those actually harmed from 1 to 0”. N. Rescher, *Pluralism*, 192. Neste contexto, valerá a pena lembrar que Rescher se interessa por estes problemas de justiça distributiva muito antes de eles estarem na moda nos EUA e do renascimento da filosofia política no mundo anglo-saxónico provocado pela publicação de *Uma Teoria da Justiça* de J. Rawls, em 1971. Com efeito, data de 1966 o seu confronto com a análise utilitarista da problemática da justiça distributiva: N. Rescher, *Distributive Justice; a constructive critique of the utilitarian theory of distribution* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966). Não é aqui o lugar de analisar, em detalhe, as virtualidades e os limites do utilitarismo enquanto grande alternativa no domínio da ética e teoria política.

chama a atenção para o preço demasiado alto que a Europa pagou pelo desejo e canonização do consenso: expulsão dos muçulmanos e judeus, Noite de São Bartolomeu e as tragédias mais recentes⁵¹. Resumindo a sua posição, de forma deliberadamente polémica, relativamente ao consenso como ideal político e racional, Rescher afirma que

"o consenso não é um critério de verdade
 não é um padrão de valor
 não é um índice de adequação moral ou ética
 não é um requisito da co-operação
 não é um imperativo comunal de uma ordem social justa
 não é, em e por si mesmo, um ideal adequado"⁵².

Por outras palavras, Rescher não pretende ignorar o facto de o consenso poder desempenhar, em determinados contextos, um papel positivo. Não pode, porém, aceitar considerá-lo um valor desejável sem qualificação. Ao nível dos valores, os indivíduos divergem de forma irreductível em qualquer quadro de racionalidade pura (comunicativa ou outra).

A procura obsessiva do consenso está ainda ligada a pressupostos ontológicos e antropológicos questionáveis. O ideal de homogeneidade e uniformidade, associado à apologia da força dos melhores argumentos, está ainda demasiado preso a uma compreensão da racionalidade sem corpo, do sujeito como pura res cogitans, separado de todas as outras dimensões da personalidade.

Habermas tem procurado responder a muitas das objecções que tem sido formuladas à sua posição teórica quer reavaliando a crítica de Hegel à Ética de Kant quer indo ao encontro de teses de autores contemporâneos das mais diversas orientações. Habermas tem plena consciência dos limites de uma moral deontológica que quer ser também cognitivista, formalista e universalista, como é o seu caso. Crê, no entanto, ter conseguido reformular a posição kantiana no sentido de explicar e fundar o ponto de vista moral. A compreensão habermasiana deste ponto de vista moral é precisamente o que suscita perplexidades e dá lugar à divergência de opiniões. Com efeito, estamos perante o efeito conjugado de uma autocompreensão extremamente modesta da teoria moral com a intromissão não justificada de pressupostos de ordem material. Não basta reconhecer a incapacidade de fornecer qualquer contributo substantivo próprio para os grandes problemas que afligem a humanidade: a fome, a tortura e todos os atropelos à dignidade humana, as injustiças crescentes nas sociedades industrializadas agravadas pela impotência para resolver o problema do

⁵¹ N. Rescher, *Pluralism*, 193.

⁵² N. Rescher, *Pluralism*, 199.

desemprego, o risco permanente de auto-destruição que os arsenais de armas atómicas e químicas representam para todas as espécies de vida no planeta Terra.

Esta modéstia não deixa de ser ambiciosa ao pretender deduzir o princípio U do conteúdo normativo dos pressupostos pragmáticos universais da argumentação. O perigo de um círculo vicioso é muito real. Por mais que se afirme o formalismo e a compreensão puramente processual da razão argumentativa ou comunicativa não se vê como evitar o dilema. Ou o formalismo é puro e, então, é totalmente vazio não chegando a poder cumprir a modesta promessa implícita na compreensão habermasiana da moral ou esta moral consegue, efectivamente, derivar princípios morais da análise dos pressupostos da comunicação e, nesse caso, não pode alhear-se de todas as considerações e pressupostos substantivos. Não temos nada contra a análise e a procura de mais e melhor equilíbrio e coordenação entre comunicação e moral, lógica e ética. São temas complexos e já muito tratados mas onde muitas questões ainda estão em aberto.

No diálogo a que aludimos no início deste artigo, Rawls responde à objecção de Habermas de que a sua teoria da justiça como equidade é substantiva e não processual declarando não estar disposto a mudar a sua posição nem (co)movido pela objecção⁵³.

A articulação entre a dimensão processual e a substantiva é, sem dúvida, um dos pontos mais controversos em Habermas.

O ponto crucial da crítica de Rescher, em certa medida também partilhado por Rawls, é que nenhuma democracia constitucional poderia funcionar, ao nível da organização prática dos seus processos e debates políticos, de acordo com o modelo habermasiano de discurso comunicativo. Porém, não se trata apenas do fosso que separa o quotidiano da política da situação ideal de discurso, da simples crítica de se situar a um nível demasiado abstracto de reflexão⁵⁴. Os limites são internos ao próprio

⁵³ John Rawls, "Reply to Habermas", *Journal of Philosophy* 92(1995), 178. Justificando a sua posição, com a qual pensa que Habermas poderia concordar já que, também a posição de Habermas seria substantiva e não meramente processual: "It means, however, that our considered judgements with their fixed points - such as the condemnation of slavery and serfdom, religious persecution, the subjection of the working classes, the oppression of women, and the unlimited accumulation of vast fortunes, together with the hideousness of cruelty and torture, and the evil of the pleasures of exercising domination - stand in the background as *substantive checks* showing the *illusory character* of any *allegedly purely procedural* ideas of legitimacy and political justice" (sublinhado nosso. A.M.M.). Id., Ib.

⁵⁴ Ricardo Blaug, "New theories of discursive democracy: a user's guide", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 22, no 1, January 1996, pp. 65, 66.

discurso teórico de Habermas. A insistência no consenso é acompanhada por uma descrição muito incompleta dos processos discursivos e argumentativos na situação ideal de discurso. Continua a apoiar-se, quase exclusivamente, na obra de Toulmin. Porém, o esquema de Toulmin, por mais interessante e útil que possa ser em determinados contextos em que se pretende uma análise puramente funcional, é manifestamente insuficiente e inadequado como esquema geral para uma análise da argumentação como reconhecem mesmo autores que partilham os pressupostos habermasianos⁵⁵. Se quisermos ater-nos às indicações de Habermas, ficamos sem saber quais as formas de argumentos que podemos legitimamente usar. O puro e simples apelo à força do melhor argumento é demasiado vago e ineficaz. Seria interessante saber como lidar, do ponto de vista da situação ideal de discurso, com a dimensão metafórica da linguagem. Para evitar mal entendidos seja dito desde logo que não se trata de exigir uma teorização completa no domínio da semântica e da teoria da linguagem. Tão somente de uma clarificação mínima em virtude da suspeição que a rejeição sumária e sem discussão de certos tipos de discurso provoca. E porque isto tem natural reflexo na possível ampliação reconstrutiva da posição de Habermas. De facto, conforme a posição que se tomar face à dimensão metafórica da linguagem assim se poderá ou não ser mais ou menos flexível perante formas discursivas habitualmente consideradas retóricas, por exemplo. Por outro lado, não se vê muito bem como é que uma atitude genuinamente aberta para a dimensão metafórica do falar pode continuar a insistir no consenso e na unanimidade como telos inerente ao discurso.

A discussão destes problemas bem como da mais recente teorização da tensão entre *Facticidade* e *Validade*, não cabe nos estreitos limites deste breve apontamento. Contudo, à partida, não nos parece aceitável a solução das questões básicas que se colocam no âmbito de uma teoria normativa da racionalidade pelo simples apelo a uma teoria sociológica da acção em que se explicitem as condições institucionais da formação democrática de uma vontade livre. A filosofia do direito e a teoria da democracia, tal como aparecem teorizadas em *Facticidade e Validade*, não substituem, de forma convincente, uma teoria da racionalidade⁵⁶.

⁵⁵ Ver, a título de mero exemplo, a obra de Josef Kopperschnidt, *Methodik der Argumentationsanalyse* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1989).

⁵⁶ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994).