

Ciência, Razão e Direito: uma análise acerca da produção do conhecimento

MARCIO RENAN HAMEL*

Resumo: O presente trabalho faz uma análise de determinadas categorias epistêmicas, as quais serão debatidas a partir de um horizonte teórico comum, a teoria pragmática universal, a partir da qual se busca uma reconstrução das condições universais de processos de compreensão, onde a resposta acerca da possibilidade do conhecimento não deverá mais optar entre Kant ou Hegel, mas sim, devendo ser tratada ante a tensão entre incondicionalidade / faticidade, transcendentalidade / empiria, universalidade / particularidade, necessidade/contingência. Dessa forma, a razão comunicativa, direciona o conhecimento para uma produção de verdade pública, permitindo refutações, conseguindo ser construtiva e crítica, ao mesmo tempo em que permite a revisão do seu próprio modo procedural, a partir de onde se defende um uso pragmático universal da ciência do Direito.

Palavras-chave: Ciência; Direito; Epistemologia; Pragmática Universal; Razão Comunicativa.

Science, Reason and Law: an analysis of the knowledge production

Abstract: The present study is an analysis of certain epistemic categories, which will be discussed from a theoretical common horizon, universal pragmatic theory, from which one seeks a reconstruction of the universal conditions of understanding processes, where the response on the possibility of knowledge should no longer choose between Kant and Hegel, but rather should be treated before the tension between unconditionality / facticity, transcendentality / empiricism, universality / particularity, necessity / contingency. Thus, communicative reason, directs the production of knowledge for a true public, allowing rebuttals, getting to be constructive and critical, while allowing for the revision of its own procedural order, from where he advocates a pragmatic universal science use of law.

Key words: Science; Law; Epistemology; Universal pragmatics; Communicative Reason.

* **MARCIO RENAN HAMEL** é Mestre em Desenvolvimento pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Brasil e Professor Assistente I da Universidade de Passo Fundo, Brasil.

I – Introdução

A investigação que ora é apresentada gira em torno de algumas categorias epistêmicas, as quais serão debatidas a partir de um horizonte teórico comum. Quando se faz uma análise acerca da epistemologia¹ é importante frisar que são muitas as formas teóricas pelas quais se pode empreender tal exame, sendo que a investigação sobre o conhecimento está presente desde os gregos, Platão e Aristóteles, passando pelos medievais, Agostinho e Occam, pelos modernos de Descartes a Kant e, pelos contemporâneos, tais como Frege, Austin, Husserl, Heidegger, Gadamer, Popper, Kuhn, Habermas, entre outros pensadores.

Com isso, mostra-se a dificuldade de se trabalhar determinadas categorias epistêmicas sem optar por uma concepção que permita discuti-las mediante um panorama teórico comum de pensamento, possibilitando, inclusive, o próprio desenvolvimento de determinada investigação científica. Ademais, de acordo com D'Agostini (2003: 593-617) a nova epistemologia encontra na discussão entre Filosofia e Ciência os modelos anglo-saxão, alemão e francês, onde são debatidos vários eixos temáticos no que diz respeito à investigação fenomênica.

¹ Segundo definição de Abbagnano, Epistemologia é sinônimo de Teoria do Conhecimento e significa "(...) um modo de tratar um problema nascido de um pressuposto filosófico específico, no âmbito de determinada corrente filosófica, que é o idealismo. O problema cujo tratamento é tema específico da teoria do C. é a realidade das coisas ou, em geral, do mundo externo. (...) a teoria do C. perdeu significado na filosofia contemporânea e foi substituída por outra disciplina, a *metodologia* (v.), que é a análise das condições e dos limites de validade dos procedimentos de investigação e dos instrumentos lingüísticos do saber científico." (ABBAGNANO, 2003: 183).

II – A concepção pragmática de produção do conhecimento

Ao tecer uma apreciação sobre a modernidade, Habermas (2001: 170-171) assegura que cada período histórico gerou o seu próprio estilo, mas que a consciência temporal moderna atinge de modo específico a filosofia, devendo, então, a filosofia penetrar em tal momento inquietante e tentar conceituá-lo. A filosofia deve ir ao encontro do desafio do tempo e, para tal empreendimento, ela pode compreender a modernidade sob a forma de uma crítica da razão. A modernidade deve se estabilizar a partir da única autoridade que lhe restou, a saber, da razão, e a filosofia como guardiã da razão compreende a modernidade como uma filha do Iluminismo (*Aufklärung*). Assim, a era moderna com base no princípio da subjetividade, garante a liberdade com base na reflexão, posto que a subjetividade passa ser um conceito fundador e fundamentalista, garantindo um tipo de evidência e de certeza, cujo alicerce garante todo o questionamento e crítica.

Habermas evidencia que o "princípio da subjetividade" e a autoconsciência, antes comemorados, revelam-se como uma visão seletiva da razão que não deve ser identificada com o todo da razão. Com fundamento em Hegel, afirma que "à medida que ela coloca a reflexão e a conformidade aos fins da razão (*Zweckrationalität*), em lugar da razão, ela pratica idolatria da razão" (HABERMAS, 2001: 173). Hegel chega a ver nesse sentido o mesmo "positivismo" enraizado em outros âmbitos sociais e culturais, especificando o individualismo possessivo do direito formal burguês, bem como da economia de mercado, e a política imperialista instrumental das grandes potências mundiais. Por esses

motivos, justifica-se a necessidade da filosofia como teoria de sociedade, que realize com os seus próprios métodos o que Habermas chama de um “diagnóstico de época”. A tradição marxiana ocidental, principalmente com Lukács até Adorno buscou denunciar a indústria cultural e os meios de comunicação de massa como instrumentos manifestos do controle social, evidenciando-se, ainda que a ciência e a técnica apareçam como principais fontes da racionalidade instrumental.

A crítica à modernidade também ganha reforço a partir da obra de Latour (2000: 51), o qual assegura que tal período jamais começou e jamais houve um mundo moderno, em um questionamento profundo acerca da necessidade de uma desconstrução intensa a fim de introduzir mudanças estruturais. Para tanto, Latour vê imprescindível a rejeição parcial da Constituição dos modernos, onde a transcendência da natureza e a imanência da sociedade não estão separadas. O autor institui o Parlamento das Coisas, onde “queremos que a triagem meticulosa dos quase-objetos torne-se possível, não mais de forma oficiosa e em surdina, mas sim oficialmente e publicamente.” (LATOURE, 2000: 140)².

² Latour faz uma crítica a Habermas, argumentando que o pior ainda é quando tentam proteger o projeto moderno do perigo de possível desaparecimento: “Habermas exprime este esforço desesperado (Habermas, 1998). Será que ele vai mostrar que nada nunca separou profundamente as coisas das pessoas? Será que irá retornar ao projeto moderno, demonstrar os arranjos da prática por sob as justificativas da Constituição? Pelo contrário, ele acredita que o perigo supremo vem da confusão entre os sujeitos falantes e pensantes com a pura racionalidade natural e técnica permitida pela antiga filosofia da consciência! ‘Eu o sugeri todas as vezes no momento crucial:

Outra crítica à era moderna e também ao eurocentrismo vem por meio de Dussel (2000), que interroga a hegemonia eurocêntrica da ciência, na busca de reinstalar a geopolítica mundial da América Latina, no que denomina de discurso anti-filosófico da modernidade, questionando a origem da modernidade a partir de três elementos: o orientalismo, o ocidentalismo eurocêntrico e a ocultação da existência do sul da Europa³. Para Dussel há a existência de um discurso filosófico anterior, ao mesmo tempo em que tenta desconstruir o mito fundador da modernidade, na defesa de que não é o

era preciso substituir o paradigma do conhecimento dos objetos pelo do acordo entre sujeitos capazes de falar e de agir’ (p.350). Se algum dia alguém esteve enganado quanto aos inimigos, decerto foi este kantismo deslocado em pleno século XX que se esforça para aumentar o abismo entre os objetos conhecidos pelo sujeito, de um lado, e a razão comunicacional, do outro, enquanto a antiga consciência tinha ao menos o mérito de visar o objeto e, conseqüentemente, de lembrar a origem artificial dos dois pólos constitucionais. (...)” (LATOURE, 2000: 59-60).

³ Dussel nessa crítica ao pensamento moderno expõe que Descartes, o então filósofo do *cogito* – o eu pensante e da inauguração moderna de uma subjetividade fundante – tem influências não-modernas em sua teoria, quando “em todos os momentos do ‘argumento cartesiano’ podem detectar-se as influências dos seus estudos com os jesuítas. Desde a reflexão radical da consciência sobre si mesma no *ego cogito* até ao ‘salvamento’ do mundo empírico graças ao recurso ao Infinito (questão tratada com essa denominação na *Disputatio* 28 da obra de Suarez), demonstrando ansiosamente (questão tratada na *Disputatio* 29) a sua existência, para a partir dele reconstruir um mundo matematicamente conhecido. O *método* (que tomava a matemática como exemplar) era um dos temas que eram discutidos apaixonadamente nas aulas dos colégios jesuítas. (...) Não será Descartes fruto de uma geração anterior que preparou o caminho? Não haverá filósofos ibero-americanos *modernos* anteriores a Descartes e que abriram a problemática da filosofia moderna?” (DUSSEL, 2009: 291).

pensamento cartesiano que funda o conhecimento.

Como referido ao início, as discussões acerca de concepções epistemológicas são muitas, havendo também sustentações de que já existia outras teorias sobre o conhecimento antes mesmo do momento de inauguração do pensamento moderno – com Descartes – passando por críticas a alguns pensadores europeus, como apontadas nos textos de Latour e Dussel.

A respeito da reflexão sobre a ciência e a técnica modernas, parece claro que Habermas se encontra entre os pensadores que possui também uma posição crítica em relação à razão moderna. Partindo-se de tal contextualização de seu pensamento filosófico, Habermas mostra que a “racionalização” progressiva da sociedade depende da institucionalização do progresso científico e técnico. Ao mesmo tempo em que parte de uma crítica à subjetividade fundante da modernidade e do solipsismo metódico de Kant, Habermas não está simplesmente encetando um deslocamento do kantismo no século XX, como o quer Latour, tampouco, desviando-se da necessária reflexão acerca da objetividade e neutralidade da ciência moderna, mas, ao contrário, enfrentando as questões dogmáticas, positivistas e de produção de verdade, antes pacíficas no pensamento científico moderno. Se por um lado, jamais fomos modernos, por outro lado, Habermas assegura que a modernidade é um projeto inacabado, uma vez constatado o não cumprimento das promessas modernas. Em relação ao momento atual, de acordo com Prigogine,

o que vemos hoje é a instabilidade, as flutuações, a irreversibilidade em todos os níveis. Estamos no limiar

de um novo capítulo da história dos saberes que requerirá novos instrumentos e novos conceitos, vetores de novos tipos de coerência para os quais a assimilação da racionalidade científica ao reducionismo e ao dualismo é algo pertencente ao passado. (PRIGOGINE, 2009: 64).

Uma questão é a de como o projeto moderno pode ser reestruturado ante o paradigma líquido-moderno? Outra reflexão é a de como a ciência e a técnica passam a operar em tal contexto, levando-se em consideração que, contemporaneamente, muito se tentou exorcizar o positivismo das ciências, a influência do pensamento cartesiano e o insistente caráter dogmático de uma teoria de justificação epistêmica?

De acordo com Habermas, este tipo de racionalidade científica exige um tipo de ação que implica dominação, quer sobre a natureza ou sobre a sociedade, desvendando-se o conceito de “razão técnica” como “ideologia”, posto que a dominação é metódica, científica e calculante. Eis o novo tipo de dominação: crescente produtividade e crescente domínio da natureza. Se anteriormente, conforme o diagnóstico oferecido por Marx, a legitimação da dominação se encontrava intrinsecamente nas relações de produção, principalmente na compra pelo capitalismo da força de trabalho, hoje, a dominação não é mais como fora (tradicionalmente política), mas sim, não só mediante tecnologia, mas como tecnologia, cujo poder assume todas as esferas da cultura, bem como denunciado anteriormente pela primeira geração dos pensadores de Frankfurt. Esta é a questão central analisada por Habermas, ou seja, o desenvolvimento técnico-científico como legitimação da dominação, tendo o método científico como dominação cada vez mais eficaz

da natureza e como instrumento de dominação do homem sobre os homens, pois,

ao nível do desenvolvimento técnico-científico, as forças produtivas parecem entrar numa nova constelação com as relações de produção: já não funcionam em prol de um esclarecimento político como fundamento da crítica das legitimações vigentes, mas elas próprias se convertem em base de legitimação. (HABERMAS, 1968: 48).

Habermas entende somente possível a libertação de tal condição, ao menos ante a interpretação realizada, quando for possível a comunicação entre os homens sem que haja coação, sendo que cada um possa se reconhecer no outro. O filósofo alemão admite que a dominação levada a cabo pela democracia formal, típicas do capitalismo regulado pelo Estado, encontra-se sob a necessidade de legitimação, uma vez que não pode mais recorrer à antiga forma pré-burguesa de legitimação (legitimação política tradicional). A cientificação da técnica, levada a efeito pelo capitalismo com o auxílio do progresso da ciência moderna,

com a investigação industrial de grande estilo, a ciência, a técnica e a revalorização do capital confluem num único sistema. (...) se o progresso técnico científico se tornou uma fonte independente de mais-valia frente à fonte de mais-valia que é a única tomada em consideração por Marx: a força de trabalho dos produtores imediatos tem cada vez menos importância. (1968: 73).

Com isso, o progresso quase autônomo da ciência e da técnica, do qual depende o progresso da própria economia e, portanto, do crescimento econômico,

agora vê o sucesso de seu crescimento nas inovações da ciência e da técnica e não mais na antiga expropriação da mais-valia como havia denunciado Marx. Por esse motivo, Habermas vê o progresso científico como primeira força produtiva, sendo o fundamento da legitimação da dominação. Para Habermas, não há dúvidas de que os interesses sociais continuam a determinar a direção, as funções e a velocidade do progresso técnico e científico.

Nesse particular, segundo Hirschman (1979), as ciências sociais estão influenciadas por paixões e interesses e, para o autor, a ciência deve eliminar o componente da paixão dos seus universos. Entretanto, constata que a noção de interesse substitui a noção de paixão, sendo que o poder do Estado financeiro deveria ser domado pelo Estado Democrático de Direito, mas o interesse pelo lucro acabou domesticando a paixão. De certa forma, esta é a noção de Hirschman sobre a ciência contemporânea.

Para Japiassu (1981: 59), a ciência está impregnada de ideologias, de juízos de valor, de argumentos de autoridade, de dogmatismos ingênuos, ao passo que todo sistema educacional carrega as marcas da sociedade que o instaura, ou seja, a ciência de certa forma é sempre guiada por interesses. Conforme o autor, teoria vem a ser um sistema de conceitos desenvolvidos sob forma coerente e consistente, os quais aparecem estratificados na forma idealizada de uma pirâmide, sendo alguns mais essenciais que outros. Dessa forma, para Japiassu, o problema da neutralidade científica tem relação com objetividade científica, posto que entende não existir a “objetividade” da ciência, quando,

o que existe é uma “objetivação”, uma “objetividade aproximada” ou um esforço de conhecer a realidade naquilo que ela é e não naquilo que gostaríamos que ela fosse. (...) De fato, a objetividade científica só é possível se, antes de tudo, fizermos abstração do objeto imediato, se recusarmos a sedução da primeira escolha e se contrariarmos os pensamentos nascidos da primeira observação. Toda objetividade, devidamente verificada, desmente o primeiro contacto com o objeto. Ela deve, antes de tudo, criticar tudo: a sensação, o senso comum, até a prática mais vulgar, porque o verbo, que é feito para cantar e encantar, raras vezes corresponde ao pensamento. (JAPIASSU, 1981: 77-79).

Mesmo considerando positiva a obra do economista Hirschman, bem como a excelente análise realizada por Japiassu acerca da neutralidade da ciência⁴,

⁴ Sobre o objeto de exame científico, Japiassu entende que “um dos conteúdos mais importantes da epistemologia consiste no questionamento da construção do objeto científico. Se admitimos que ‘o ponto de vista cria o objeto’ (Saussure), devemos reconhecer que a epistemologia demonstra o caráter meramente instrumental da metodologia para a pesquisa científica. E essa afirmação epistemológica, segundo a qual o objeto da ciência é “construído”, significa que, no processo do conhecimento, vamos do racional ao real, e não, como pensam os empiristas, do real ao racional. (...) O objeto real existe independentemente de nosso conhecimento, quer pensemos nele quer não. Contudo, a ciência não se interessa pelo objeto real em seu estado bruto. O objeto real só se torna objeto científico quando for retirado de seu estado ‘natural’, vale dizer, quando for ‘construído’, elaborado, pensado por uma teoria, o seja, quando for enquadrado por um ponto de vista teórico. Em outras palavras, o simples ‘acontecer’ só atinge o nível do conhecimento científico quando for reconstruído teoricamente. E compete à epistemologia revelar *como* a ciência constrói seus objetos. É de sua alçada mostrar por que os cientistas dão preferência a

necessário destacar que Habermas ainda no ano de 1968 fizera tal constatação acerca dos interesses, aludindo que “só pode orientar verdadeiramente na ação o conhecimento que se libertou dos simples interesses e se instalou nas idéias e que justamente adotou uma atitude teórica.” (HABERMAS, 1968: 129). Para Habermas, teoria pressupõe a marcação da fronteira entre ser e tempo, ao passo que “não é o conteúdo informativo das teorias, mas a formação de um hábito reflexivo e ilustrado nos próprios teóricos o que finalmente produz uma cultura científica.” (1968: 130). Em Habermas o conhecimento é um interesse vital e cognitivo e, mesmo estando ligado à satisfação de um interesse, “não pode ser um interesse apenas empírico, nem um interesse puro”. (1982: 150).

Nesse contexto, Habermas trata do problema da teoria do conhecimento, por meio de sua nova temática, juntamente com a interrogação pelos alcances e os limites operados pela imposição do Positivismo de Comte nas ciências sociais. Para tanto, o filósofo alemão passa a investigar e demonstrar como o positivismo se apresenta, caracterizando-o e o definindo como

a teoria da ciência de Comte remete a regras metodológicas que, supostamente, têm todas elas cobertura (científica) por intermédio do designativo “positivo”: O espírito positivo enleia-se em condutas metodológicas que asseguram a cientificidade. Em seu discurso sobre o espírito positivo, Comte faz uma análise do significado dessa palavra: como “positivo” ele denomina ao real em oposição à

este ou àquele tema em detrimento de outros, bem como mostrar quais as categorias de análise (instrumental conceitual de uma teoria) que são empregadas.” (JAPIASSU, 1981: 62).

quimera, apenas imaginada (...) o preciso como antônimo do vago (...), o útil em oposição ao supérfluo (...) e, finalmente, o relativo como o oposto ao absoluto (...). (HABERMAS, 1982: 94-95)

Como se nota, Habermas refere que Comte, através da sua teoria da ciência, remete às regras metodológicas, as quais têm a pretensão de fundamentar a denominação dada por ele ao termo positivo. Então o que significa “positivo”? Pode-se notar, segundo a definição supra mencionada, que positivo significa o real (em oposição à fantasia), o preciso (em oposição ao vago), o útil (em oposição ao supérfluo), o relativo (em oposição ao absoluto) e a pretensão de correção (positivo) como dada antagonia à indecisão (metafísico). Em verdade, Comte ao contrapor o real com a fantasia acaba por atribuir ao primeiro (real) o adjetivo de critério.

Com efeito, só poderá ser considerado “ciência” o resultado procedente da aplicação das regras. Nesse caso se terá “certeza” de que o conhecimento é seguro, isto é, as regras foram bem aplicadas. Por outro lado, a metafísica é o “pensar sem regras” na visão do positivismo, sendo que qualquer tipo de pergunta que questiona elementos não-sensíveis (liberdade – Justiça – Deus) são eliminados pelo positivismo. Dentro da limitação positiva não há como se pensar valores. Daí a neutralidade axiológica da própria ciência do direito.

Habermas (1982: 95) traz, ainda, três pontos a serem observados, quais sejam: a) a validade das idéias; b) o conceito de observação e; c) o conceito de ciência experimental. A validade das ideias diz respeito à observação sistemática (objeto sensível), ante a uma perspectiva intersubjetiva (pragmática); por observação, o autor refere que

somente se observam objetos atingíveis e; por conceito de ciência experimental, significa asserções sobre o real.

O método da metafísica é especulativo, ou seja, se vale de um sistema subjetivo, enquanto que o método do positivismo é empírico, isto é, está ancorado na intersubjetividade. Nesse sentido é importante notar que “o positivismo não considera, porém, a certeza do conhecimento como exclusivamente garantida por meio do embasamento empírico; igualmente importante, ao lado da certeza sensível, é a certeza metódica.” (HABERMAS, 1982: 95). A certeza metódica é o procedimento unitário e obrigatório, enquanto que a certeza empírica é a certeza do fato, ou em outras palavras, a validade do conhecimento. Não restam dúvidas de que a ciência moderna está ancorada sob o paradigma positivista, somando-se ainda os problemas relacionados às paixões e aos interesses submersos na produção do conhecimento.

Habermas (1990) elabora um estatuto epistemológico da crítica social. Para o filósofo alemão, na ciência em sua versão clássica, o processo compreensivo perde o distanciamento crítico, não fazendo a crítica ao próprio procedimento interno, não havendo distanciamento para ver as patologias da própria produção do conhecimento (conceito). Tal problema é detectado por Habermas tanto nas ciências sociais quanto na hermenêutica de Gadamer, o qual trabalha uma metafísica enquanto ontologia do significado. O significado para Gadamer permitiria uma pré-compreensão (uma ontologia do ser para a linguagem). Novamente a hermenêutica não consegue o necessário distanciamento crítico do procedimento

interno, ignorando o próprio modo de produção do conhecimento⁵.

Habermas sustenta haver um vínculo entre teoria do conhecimento e teoria societária, onde os elementos que constituem os sistemas sociais não podem ser compreendidos satisfatoriamente sem um esclarecimento, enquanto teoria do conhecimento, de suas razões cognitivas, as quais são dependentes da verdade e, concomitantemente, estão relacionadas à atividade humana. Entre objetividade e verdade, Habermas esclarece que “o sentido, no qual uma proposição pode ser verdadeira ou falsa, não consiste nas condições da objetividade da experiência mas, sim, na possibilidade de fundamentar, em termos argumentativos, um posicionamento que, reivindicando validade, é também passível de crítica.” (HABERMAS, 1982: 333).

Nesse contexto, trabalhar as categorias epistêmicas de artefato e campo passa a ter outro significado no interior da teoria habermasiana do conhecimento, uma vez que não basta nem a produção secreta do artefato em laboratório pelo cientista – algo já denunciado por Latour – tampouco o recorte isolado da realidade na tarefa do campo, sendo que nos dois momentos muda o sentido da atribuição da verdade (Parlamento das Coisas?). A verdade acerca dos objetos

⁵ Para Habermas, “toda teoría de la acción social, que no quiera ser reduccionista, no tiene más remedio que renunciar a las teorías comportamentales en favor del funcionalismo, habrá, por último, que discutir el problema de bajo qué condiciones una investigación sociológica de sistemas puede contribuir al análisis empírico de plexos sociales, yendo, por tanto, más allá del saber prescriptivo que las teorías de la elección racional generan. Este último problema nos devuelve una vez más a la cuestión de los límites de las teorías generales de la acción social.” (HABERMAS, 1990: 125).

de conhecimento será produto de um acordo comunicativo entre sujeitos capazes de falar e agir, configurando uma proposta epistemológica pragmática⁶. O sentido de verdade passa a ser definido de modo procedural,

como um pôr-à-prova sob as condições normativamente exigentes da práxis da argumentação. Essa práxis repousa nos pressupostos idealizantes de (a) publicidade e total inclusão de todos os envolvidos, (b) distribuição equitativa dos direitos de comunicação, (c) caráter não-violento de uma situação que admite apenas a força não-coerciva do melhor argumento, e (d) a probidade dos proferimentos de todos os participantes. (HABERMAS, 2004: 46).

É, pois, por meio do discurso que se submete o exame das reivindicações problematizadas de opiniões (e normas) que pretendem ser válidas. O melhor argumento é o motivo admitido por Habermas na busca cooperativa da verdade. A objetividade que advém das experiências consistirá na possibilidade de estas poderem ser compartilhadas intersubjetivamente. Para a teoria discursiva habermasiana um enunciado é verdadeiro quando, nas exigentes condições de um discurso racional, resiste a todas as tentativas de refutação numa situação de fala ideal. A produção do conhecimento não se dá mais mediante a certeza privada (solipsismo

⁶ Habermas argumenta que “o sentido categorial dos enunciados reporta-se ao gênero dos objetos da experiência, dos quais afirmamos algo; o sentido inerente à pretensão de afirmar, no discurso, algo de válido, refere-se à existência de estados determinados de coisas, esses aos quais voltamos a dar existência pelas asserções que acerca deles fazemos. O sentido categorial está contido no conteúdo intencional de um ato lingüístico, a reivindicação pela validade na parte performativa do mesmo ato.” (HABERMAS, 1982: 333).

metódico ou o positivismo lógico) de um único observador, mas na prática pública de validação ante uma comunidade de investigadores.

Frente à discussão estabelecida entre o pensamento metafísico (Platão, Plotino, Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Shelling e Hegel) e o positivismo, está a defesa deste último de que os problemas da metafísica eram problemas sem sentido, sendo que poderiam ser deixados de lado como sendo algo sem objeto. Para Habermas aí estava a fúria anti-metafísica da intenção cientificista de levar ao absoluto as ciências experimentais. “A relação do sujeito cognoscente consigo mesmo oferece desde Descartes a chave para acessar a esfera interior e absolutamente segura das representações que nós fazemos dos objetos”. (HABERMAS, 1990:42). Entretanto, as ciências modernas se estruturam sob o método científico, reduzindo a razão a uma racionalidade formal, que, por sua vez se converte em validade dos resultados⁷. O que a pragmática habermasiana propõem não é um retorno ao pensamento metafísico,

⁷ Conforme Habermas, “el saber metódicamente generado de las ciencias modernas pierde también su peculiar autarquía. El pensamiento que operaba en términos autorreferenciales a la vez que totalizadores había de acreditarse e fundamentarse a sí mismo como conocimiento filosófico transiendo conceptualmente el todo de la naturaleza y de la historia, y ello ya fuera mediante argumentos relativos a fundamentaciones últimas, o mediante el desarrollo en espiral de um concepto que todo lo acaba engullendo. Las premisas, em cambio, de que parten las teorías científicas sólo cuentan como hipótesis y deben fundamentarse a partir de sus consecuencias, sea mediante confirmación empírica, o por coherencia con otros enunciados ya aceptados. (...) Este carácter definitivo es incompatible con la apertura no prejuizada del progreso científico del conocimiento.” (HABERMAS, 1990: 46-47).

tampouco uma defesa deste tipo de racionalidade formal nas ciências, mas uma teoria da ação comunicativa, onde a filosofia da linguagem nos tira do círculo desse ir e vir sem saída entre pensamento metafísico e anti-metafísico e oferece a possibilidade de abordar um problema que não tem nenhuma solução quando segue obstinado aos conceitos básicos da metafísica, da individualidade.

Nesse contexto da pragmática universal, também se aborda a categoria epistêmica da hipótese. Toma-se como conceito de hipótese o que Gil (1996:35) denomina de “expressão verbal suscetível de ser declarada verdadeira ou falsa”. Em outros termos, hipótese é uma proposição, a qual consiste em oferecer uma solução possível ao problema científico previamente. Popper (1994), ao construir uma proposta de método científico, entende que, tanto o método da ciência quanto o conhecimento progredem por meio do que denomina de conjecturas e refutações, podendo-se, resumidamente, afirmar, “que o critério que define o *status* científico de uma teoria é a sua capacidade de ser refutada ou testada”. (POPPER, 1994:66). Dessa maneira, Popper afirma que só reconhecerá um sistema como empírico ou científico

se ele for passível de comprovação pela experiência. Essas considerações sugerem que deve ser tomado como critério de demarcação, não a *verificabilidade*, mas a *falseabilidade* de um sistema. Em outras palavras, não exigirei que um sistema científico seja suscetível de ser dado como válido, de uma vez por todas, em sentido positivo; exigirei, porém, que sua forma lógica seja tal que se torne possível validá-lo através do recurso a provas empíricas, em sentido negativo: deve ser possível

refutar, pela experiência, um sistema científico empírico. (POPPER, 1996:42).

Conforme interpreta Mazzoti e Gewandsznajder (1998: 15), a busca do conhecimento em Popper se inicia com a formulação de hipóteses que procuram resolver problemas e continua com tentativa de refutação dessas hipóteses, por meio de testes que envolvem observação ou experimentos. Caso a hipótese não resista aos testes, formulam-se novas hipóteses, as quais também serão testadas. No momento em que uma hipótese passar pelos testes ela será aceita como uma solução provisória ao problema.

De certa maneira, pode-se aludir que o conhecimento em Popper é provisório, ao passo que a falseabilidade das teorias é que acabam por atestar seu critério de cientificidade ou não, sendo que as teorias podem ser testadas a qualquer momento, o que significa dizer que aquele conhecimento obtido até então pode ser considerado falso/errôneo. Em *Lógica das ciências sociais*, Popper sustenta em sua sexta tese que:

a) O método das ciências sociais, como aquele das ciências naturais, consiste em experimentar possíveis soluções para certos problemas; os problemas com os quais iniciam-se nossas investigações e aqueles que surgem durante a investigação. As soluções são propostas e criticadas. Se uma solução proposta não está aberta a uma crítica pertinente, então, é excluída como não científica, embora, talvez, apenas temporariamente.

b) Se a solução tentada está aberta a críticas pertinentes, então tentamos refutá-la; pois toda crítica consiste em tentativas de refutação.

c) Se uma solução tentada é refutada através do nosso criticismo, fazemos outra tentativa.

d) Se ela resiste à crítica, aceitamo-la temporariamente; e a aceitamos, acima de tudo, como digna de ser discutida e criticada mais além.

e) Portanto, o método da ciência consiste em tentativas experimentais para resolver nossos problemas por conjecturas que são controladas por severa crítica. É um desenvolvimento crítico consciente do método de “ensaio e erro”.

f) A assim chamada objetividade da ciência repousa na objetividade do método crítico. Isto significa, acima de tudo, que nenhuma teoria está isenta do ataque da crítica; e, mais ainda, que o instrumento principal da crítica lógica – a contradição lógica – é objetivo. (POPPER, 1978: 16)

A categoria epistêmica da hipótese será tratada no interior da pragmática universal como passível de discussão, ou seja, terá conteúdo de caráter proposicional e será discutida no interior da comunidade ideal de comunicação, sendo colocada à prova ante uma situação ideal de fala. Poderá ser atribuída a uma proposição, assim, a qualidade de verdadeira.

Ao se relacionar o pensamento epistêmico de Habermas junto a uma reflexão sobre o direito, ter-se-á uma teoria discursiva do direito. A questão a ser enfrentada na ciência jurídica é a de se tratar o direito fora do artefato científico, tão-somente, como acontecimento. Habermas visualiza uma tensão entre fato (facticidade), pensada na forma empírico-sociológica, e norma, pensada na validade do direito positivo.

Desse modo, estabelece o princípio de que: “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (1997a: 142). Por

consequência, a institucionalização do direito no princípio discursivo se encontra da seguinte maneira: “(...) somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva” (1997a: 145). Assim, quando o princípio discursivo toma a forma jurídica, nasce o princípio democrático. Conforme a ética do discurso, “uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto *participantes de um Discurso prático*, a um acordo quanto à validade dessa norma.” (HABERMAS, 2003: 86).

A legitimidade da ordem jurídica existirá quando não contrariar princípios morais, sendo que na teoria do discurso o direito adquire uma relação com a moral, ressaltando não ser uma subordinação à moral, no sentido de uma hierarquia normativa, porém, uma relação de complementação. A mediação entre facticidade e validade por meio de uma situação de fala ideal é o critério que permitirá a atribuição de verdade ao componente normativo, não contrariando preceitos morais.

Estando explicitada a concepção teórica de epistemologia adotada, parte-se, neste momento, ao enfrentamento da questão que envolve a discussão sobre a categoria estética e a ciência. Na relação com a ciência a estética é abordada em dois sentidos, primeiro, no que diz respeito a problema de demarcação entre ciência e não-ciência e, em segundo lugar, nos critérios para a escolha entre teorias científicas em disputa.

Para Popper, os dois sentidos (ou problemas) estão ligados. De acordo com Popper (1996), vários

pesquisadores de renome se manifestaram sobre a simplicidade de teorias, sendo que todos colocaram, como regra, que as teorias mais simples devem ser preferidas. Entretanto, Popper constata que tal regra raramente recebeu fundamentação epistemológica. Popper procura “mostrar que a regra e a diferença podem tornar-se claras quando ‘simples’ se entende como ‘passível de teste’.” (1996:159). Em outras palavras, para Popper o saber estético não é ciência por não poder ser falseável e, por isso, não pode servir de critério para julgar as teorias.

Habermas aborda o problema da relação entre estética e ciência por outra via, qual seja de sua pragmática formal, conforme explicita ao início de sua obra *Teoria da ação comunicativa*, quando afirma que

sempre que na filosofia atual se tem considerado uma argumentação coerente em torno de núcleos temáticos de maior solidez, seja na lógica ou na teoria da ciência, na teoria da linguagem ou do significado, em ética ou em teoria da ação, ou mesmo na estética, o interesse se dirige às condições formais da racionalidade do conhecimento, do entendimento lingüístico e da ação, seja na vida cotidiana ou no plano das experiências organizadas metodicamente, ou dos discursos organizados sistematicamente. A teoria da argumentação toma aqui um significado especial, posto que é a ela a quem compete a tarefa de reconstruir as pressuposições e condições pragmático-formais do comportamento explicitamente racional. (HABERMAS, 1992: 16).

No entendimento de Habermas (2003:48), a análise pragmático-formal se concentra nas condições universais e necessárias de validade de proferimentos e operações simbólicas,

as quais se caracterizam como reconstruções racionais de sujeitos capazes de falar e agir, aos quais se estima a capacidade da produção de proferimentos válidos, podendo distinguir entre expressões válidas e não-válidas. Nesse sentido,

na medida em que as reconstruções racionais explicitam as condições da validade de proferimentos, elas também podem explicar casos desviantes e assim adquirir também, com essa autoridade indiretamente legisladora, uma função *crítica*. Na medida em que as reconstruções racionais empurram as diferenciações entre as pretensões de validade particulares para além dos limites que a tradição ensinou, elas podem até fixar novos padrões analíticos e, deste modo, assumir um papel *construtivo*. E, na medida em que tivermos sucesso na análise de condições de validade muito gerais, as reconstruções racionais poderão surgir com a pretensão de descrever universais, constituindo deste modo um saber *teórico* competitivo. (HABERMAS, 2003: 48).

Em outros termos, Habermas sustenta que as reconstruções racionais produzem uma função crítica ao mesmo tempo em que um papel construtivo, ao fundamentar um conhecimento teórico mediante uma argumentação. Diferentemente de Popper, que adere a um modelo dedutivo da justificação, Habermas não aborda explicitamente a relação estética-ciência, mas implicitamente, pode-se concluir o destaque que ele atribui à função crítica e construtiva da pragmática universal.

III – Conclusão: para um uso pragmático universal da ciência do direito

A teoria pragmática universal busca uma reconstrução das condições universais de processos de compreensão, onde a resposta acerca da possibilidade do conhecimento não deverá mais optar entre Kant ou Hegel, devendo ser tratada ante a tensão entre incondicionalidade/faticidade, transcendentalidade/empíria, universalidade/particularidade, necessidade/contingência, conforme expressão de Oliveira (2006:347). Não há, pois, diferença epistemológica essencial entre a filosofia e o saber das ciências.

O objeto de pesquisa da pragmática universal são as práticas linguísticas, cujo objetivo não é a descrição do particular, mas a reconstrução dos princípios universais que o regulam. Consoante abordado à introdução, ao menos no entendimento do presente estudo, a discussão ou análise sobre epistemologia impõe uma opção teórica para tal empreendimento, sob pena de fragmentação deslocada dos conteúdos a ser abordados, ao mesmo tempo em que se enfraquece uma teoria da ciência cuja racionalidade flutue sem estar ligada a nenhuma concepção da tradição.

A razão comunicativa estabelece um novo e apurado modo de produção do conhecimento, pois se conecta ao social ao mesmo tempo em que não perde o seu caráter epistemológico. A pragmática universal é adogmática, direciona o conhecimento para uma produção de verdade pública, permite refutações, não tem por objeto descrições particulares, não é *a priori*, tampouco somente empírica, não é puramente analítica em distanciamento ao fato social, consegue ser construtiva

e crítica, ao mesmo tempo em que permite a revisão do seu próprio modo procedural.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e continentais*: guia à filosofia dos últimos trinta anos. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

DUSSEL, Enrique. *Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade*. In: MENESES, Maria Paula. SANTOS, Boaventura de Sousa. (Orgs). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação Pós-nacional*: ensaios políticos. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. *Conhecimento e interesse*. Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

_____. *La lógica de las ciencias sociales*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1990.

_____. *Pensamiento postmetafísico*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.

_____. *Técnica e ciência como ideologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1968.

_____. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Teoría de la acción comunicativa, I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus Humanidades, 1992.

HIRSCHMAN, Albert O. *As paixões e os interesses*: argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

JAPIASSU, Hilton. *O mito da neutralidade científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1981.

LATOURETTE, Bruno. *Jamais fomos modernos*: ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.

MAZZOTTI, Alda Judith Alves. GEWANDSZNAJDER, Fernando. *O método nas ciências naturais e sociais*: pesquisa quantitativa e qualitativa. São Paulo: Pioneira, 1998.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2006.

POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Pensamento Cultrix, 1996.

POPPER, Karl. *Conjecturas e refutações*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1994.

POPPER, Karl. *Lógica das ciências sociais*. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

PRIGOGINE, Ilya. *Ciência, razão e paixão*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho et all. São Paulo: Livraria da Física, 2009.

Recebido em 2013-06-27

Publicado em 2013-12-11