

INTERSUBJETIVIDADE: CATEGORIA HUMANA FUNDAMENTAL EM MÍLOVIC

INTERSUBJECTIVITY: FUNDAMENTAL HUMAN CATEGORY IN MÍLOVIC

Paulo Roberto Andrade de Almeida¹

Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, MG, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v1i1.7>

Recebido em: 17.09.2022

Aceito em: 05.01.2023

Resumo: O objetivo do presente intento é apresentar a intersubjetividade como característica essencial do ser do homem. Portanto, pretendemos tematizá-la como categoria humana fundamental. Nossa pesquisa se debruça sobre a obra *Filosofia da comunicação: para uma crítica da modernidade*, de Miroslav Mílovic, no vigésimo ano de sua publicação, numa tentativa de retomar um dos temas mais relevantes da filosofia nas últimas décadas e de render modesta, mas justa homenagem póstuma ao autor, vítima do covid 19, que assolou a humanidade. Trilhámos os caminhos adotados pelo autor, evidenciando a estrutura da obra, demonstrando que a tradição filosófica ocidental persegue a ideia de subjetividade, mas Apel e Habermas partem dos postulados da fenomenologia husserliana para dar o passo decisivo na direção de instaurar a intersubjetividade como categoria que inaugura o humano como comunicabilidade.

Palavras-chave: Intersubjetividade. Comunicação. Habermas. Ética. Filosofia pós-convencional.

Abstract: The aim of the present attempt is to present intersubjectivity as an essential characteristic of the human being. Therefore, we intend to thematize it as a fundamental human category. Our research focuses on the work *Philosophy of communication: for a critique of modernity*, by Miroslav Mílovic, in the twentieth year of its publication, in an attempt to resume one of the most relevant themes of philosophy in recent decades and to pay a modest but fair tribute posthumous to the author, victim of covid 19, which devastated humanity. We followed the paths adopted by the author, highlighting the structure of the work, demonstrating that the Western philosophical tradition pursues the idea of subjectivity, but Apel and Habermas depart from the postulates of Husserlian phenomenology to take the decisive step towards establishing intersubjectivity as a category that inaugurates the human as communicability.

Keywords: Intersubjectivity. Communication. Habermas. Ethic. Post conventional philosophy.

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

De início, gostaria de agradecer à organização deste II Colóquio Internacional, em comemoração aos vinte anos de publicação de *Filosofia da Comunicação: para uma crítica da modernidade*, pela Plano Editora, de Brasília, com tradução do manuscrito inglês de Verrah Chamma. Muito me honra poder prestar tão modesta, porém justa homenagem a um



Cadernos Miroslav Milovic está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

grande pensador da nossa era como, também, a uma grande figura humana, que tão cedo nos deixou.

Tive contato com este livro alguns anos após seu lançamento, quando cursava Mestrado na Universidade Federal de Uberlândia – UFU, no Triângulo Mineiro, através de meu orientador, Prof. Bento Itamar Borges. O tema abordado pelo autor estava estreitamente ligado ao assunto que eu pretendia abordar em minha dissertação, embora minha perspectiva se debruçasse, de modo especial, sobre a ação comunicativa, tal como Jürgen Habermas a concebe e o problema da intersubjetividade me aparecia, apenas como corolário desta tematização. O Prof. Bento sugeriu a leitura atenta do livro.

O problema que o autor abordava e como era tratado me causou grande entusiasmo: a comunicação, ou a comunicabilidade do homem, aspecto que nos atinge a todos no ambiente cultural do século XXI e que haveria de ocupar lugar central em minhas pesquisas, tendo em vista a elaboração da dissertação. Portanto, a intersubjetividade, que ele persegue, como tematização do problema do homem moderno é o elemento chave que eu me propunha analisar naquele momento.

Encontros mais tarde, ao perceber meu envolvimento com as páginas de Milovic, sugeriu-me o Prof. Bento que resenhasse a obra, para uma eventual publicação, o que ocorreu no número 44, da *Revista Educação e Filosofia*, de dezembro de 2008, daquela Universidade. Para minha surpresa e satisfação, ao enviar um exemplar da revista ao autor resenhado, recebi, semanas depois, breve carta, na qual, com muita humildade, reconhecia e agradecia meu trabalho de apreciação da obra.

Não tive oportunidade de conhecê-lo, pessoalmente, mas guardo como firme lembrança a atenção e o carinho que o pensador dispensava ao seu legado intelectual-acadêmico, aspecto que o imortaliza. Parte ínfima do qual – faço questão de registrar – ocupa a epígrafe da minha dissertação, supramencionada.

Eu gostaria de propor uma revisitação do tema que ocupou Milovic naquele momento, de virada de século, tal como ele se propõe abordá-lo. Trata-se de uma retomada dos caminhos da razão moderna, da filosofia moderna até seus mestres de Frankfurt, Apel e Habermas.

O autor inicia sua reconstrução através de importante referência ao trabalho, desde a obra de Weber e passa ao pensamento de Kant, para tecer uma crítica ao filósofo que, sendo iluminista, valoriza a razão. Significa dizer: Kant se situa no nível da razão, de caráter solipsista – a razão do sujeito. Esse pensar sobre a razão em Kant vai levar à ideia de liberdade, à ideia de vontade boa em si mesma, que possibilita a elaboração ou nos conduz ao imperativo categórico, com pretensões de universalidade.

Esse é o modelo próprio, isto é, uma característica do século XVIII e Kant não consegue fugir a essa tematização. Além dessa importante incursão sobre Kant, é oportuno lembrar que o filósofo de Königsberg também consegue, nessa consideração acerca da racionalidade do indivíduo, construir toda uma filosofia que leva à ideia de sujeito transcendental e de conhecimento transcendental. Essa ideia de transcendentalidade em Kant se avizinha ao problema da intersubjetividade, embora ele não consiga, ainda, fazer a transposição.

Milovic observa que Kant, como também Edmund Husserl falam de uma intersubjetividade

e de uma transcendentalidade, mas não conseguem fazer a passagem de um campo a outro, ou aquilo que Apel e Habermas fizeram mais tarde.

Esse percurso da subjetividade ou da subjetividade transcendental para a intersubjetividade é o ponto chave da preocupação de Mílovic, quando trata a *Filosofia da comunicação...* É curioso que Habermas já havia dito que moderno é um conceito que sugere a passagem contínua do *status quo* ao que é novo. Assim, o termo moderno teria sido usado pela primeira vez no século V, quando a modernidade queria sugerir a queda de toda a história passada, ligada ao império romano, para a inauguração de um novo modelo. Portanto, a Idade Média se inaugura como modernidade em relação ao passado que é deixado pra trás, que é superado (cf. HABERMAS, 1980 *apud* ARANTES, 1992, p. 101). E, novamente nós vamos usar o termo moderno – agora com muito mais frequência – na passagem do medieval para o que nós conhecemos como valorização da razão, valorização do homem. Portanto, o termo moderno volta à cena no século XVI para indicar que deixamos pra trás o momento do medieval, para inaugurar o momento em que o homem ocupa o lugar central da cena. Ele se torna protagonista. No século XVI e seguintes, não mais a natureza, mas o homem assume o protagonismo na história.

Essa análise de Mílovic se debruça sobre a relação trabalho-interação. Ele recorre a Marx e vai daí à ideia de ascensão, que consolidara o modelo capitalista através da inserção do homem na ação imediata do mundo. Nesse ínterim, tem lugar a Reforma, ao mesmo tempo que a consolidação do modelo capitalista enseja toda essa discussão ética, que acontece entre católicos e protestantes a partir do século XVI. É oportuno observar que tudo isso acontece num momento em que a ética católica concebe como maior pecado a produção e posse de riquezas, circunstâncias ligadas aos interesses decorrentes da disputa política entre a nobreza e a burguesia europeias (entenda-se, naquele caso, em grande parte composta pelo alto clero católico e, neste, a consolidação do modelo burguês que já vinha se formando na Europa desde o início do século XIII). O problema que vem se formando em torno do problema da subjetividade vai se formular em torno da ética e isso se constitui uma das preocupações de Mílovic ao longo dessa obra.

Mas o que importa considerar como eixo central é exatamente a passagem da subjetividade à intersubjetividade. Portanto, essa ideia de modernidade, do novo que se inaugura sempre, pra usar aqui uma expressão de Habermas, essa ideia do projeto inacabado, o projeto que está se construindo a cada passo, a cada ação, a cada tomada do homem, numa sociedade, absolutamente plural. Essa passagem, que Mílovic tematiza, acontece quando Apel e Habermas propõem a mudança de paradigmas. Eles se inserem no circuito, no ambiente cultural da virada linguística (*linguistic turn*), que tem lugar nos anos 1960 e, a partir da teoria dos atos de fala de Austin e Searle, vão trabalhar essa ideia de atos de fala numa dupla estrutura, que é a estrutura proposicional da fala e a estrutura performativa, que tem caráter pragmático.

Essa estrutura com caráter pragmático, performativo, que implica uma ação é o que caracteriza o indivíduo como ser capaz de estabelecer uma comunidade de comunicação com o outro. Daí a necessidade premente que o ser humano tem de viver em comunidade. A expressão aristotélica *zoo politikhón*² traz à tona a ideia de um animal que nasce pra viver na *polis*, que nasce exatamente pra estabelecer relações. Logo, a presença do outro é a condição de possibilidade

2 O próprio Habermas sugere a tradução etimológica da expressão aristotélica *zoo politikhón*. Cf. HABERMAS. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 19.

de auto-afirmação do Eu. Esse é o elemento chave para se estabelecer relações ou de eu me constituir como ser de relações.

Às páginas 201 da *Filosofia da comunicação...* Mílovic afirma que “a racionalidade humana é comunicativa por excelência”. E é essa ideia de uma racionalidade que se faz, não a partir daquela perspectiva solipsística de Kant (século XVIII), mas de uma racionalidade que se constitui na relação com o outro que é, então, evidenciada. É uma racionalidade que se constitui, que é dialógica por excelência, que é comunicativa, por excelência. Daí, se inaugura ou se reconhece a condição do indivíduo humano como indivíduo que vive e se constitui exatamente na relação com o outro, como possibilidade de auto afirmação do indivíduo.

Aqui está o elemento central da compreensão miloviciana de que o homem é um ser intersubjetivo. E é essa intersubjetividade que vai garantir ao indivíduo humano as condições e pressupostos necessários para se relacionar e constituir (construir) todo entendimento possível.

Habermas tem um texto muito interessante, publicado em 1976, intitulado *Que significa pragmática universal?* Ele começa sua argumentação com uma frase lapidar: “A tarefa da pragmática universal é identificar e reconstruir as condições universais de compreensão mútua”³. Essa é a ideia de intersubjetividade apresentada e defendida por Mílovic: que o homem seja capaz de, graças à racionalidade comunicativa, graças à sua competência comunicativa, gerar consensos. Isso nos permite viver em sociedade, de maneira harmoniosa, de maneira a vivermos de forma a garantir a emancipação do indivíduo. Emancipação que se dá como condição de realização da pessoa humana.

Enfim, Mílovic considera que Kant se situa no nível do sujeito e só Habermas e Apel conseguem fazer a superação dessa subjetividade, na direção de uma intersubjetividade que cria uma comunidade de comunicação real e já antecipa a comunidade de comunicação ideal.

Portanto, O homem como ser social não se situa nos limites da filosofia da consciência, mas inaugura um novo paradigma filosófico, que é a racionalidade comunicativa, que instaura a intersubjetividade como categoria humana fundamental.

SUBJETIVIDADE

Filosofia da comunicação: para uma crítica da modernidade é uma obra de amplo espectro, que discute temas centrais da filosofia nas últimas décadas. Dividida em dois grandes momentos, percorre as trilhas do pensamento moderno, desde Descartes até Edmund Husserl, passando por Kant e Hegel e vai desembocar na virada linguística, cujos maiores representantes são os mestres de Frankfurt, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, a quem o autor sérvio-brasileiro (1955-2021), nascido na Iugoslávia, dedica toda a obra.

Mílovic procura demonstrar, dentre outros aspectos, como foi possível a mudança de paradigma, da filosofia da consciência subjetiva para a racionalidade dialógica, que se constitui nos pressupostos universais e pragmáticos da comunicação.

O autor retoma, de forma magistral, os caminhos da razão no ocidente, desde a

3 Cf. HABERMAS, J. *Que significa pragmática universal?*In: _____. *Racionalidade e comunicação*. Tradução: Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1996. A versão em espanhol, porém, mais apropriada ao presente desenvolvimento, grafa: “*La pragmática universal tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible*”. *Que significa pragmática universal?* (1976), [s.n.t.], p. 299.

queda da perspectiva medieval e o advento da modernidade até a estruturação do chamado pensamento filosófico pós-convencional, próprio de um mundo globalizado, de uma sociedade ideologicamente plural, onde a dimensão ética da vida é, não apenas pensada, mas tem relevância absoluta, visto que o homem contemporâneo assume responsabilidade planetária sobre seus atos no mundo da vida.

Para uma análise mais minuciosa da obra em epígrafe e visando perseguir nossos objetivos, ou seja, detectar nos escritos milovicianos de 2002 a ideia de intersubjetividade como categoria humana fundamental, vamos acompanhar os passos do autor, no que diz respeito à estruturação da obra. Portanto, o primeiro momento, que se divide em cinco capítulos, quer trabalhar a fundamentação da subjetividade humana, tal como ela foi abordada desde a aurora da modernidade até sua consolidação nos séculos XVIII e XIX.

Inicialmente, o autor apresenta uma abordagem historiográfica da relação entre a formação do capitalismo ocidental e a racionalidade típica daquele momento. O autor se vale da análise do sociólogo alemão Max Weber, onde são trabalhadas outras relações implícitas, como a relação lucro-salvação espiritual; a Reforma Protestante e a consolidação do Protestantismo na Europa moderna; conseqüentemente, a perda da hegemonia ético-política da Igreja Católica; o trabalho e sua compreensão ética, etc.

O trabalho merece tratamento especial nesta parte inaugural da obra. São evidenciadas a interpretação calvinista do trabalho humano, como experiência de ascese, em contraposição a um discurso tradicional, que centralizava o agir humano e a passagem da esfera eclesiástica como vinculadora da ética para uma concepção mundana dos desafios do homem. Por oportuno, o autor se reporta a Habermas e busca interpor alguns pontos de discordância em seu pensamento, no que diz respeito às ideias de Weber. E, ao caracterizar a modernidade como ruptura entre ética e política, Mílovic se refere a vários segmentos da sociedade, oportunizados pelo advento dos tempos modernos e que se estendem até a Revolução Francesa.

Aspecto que também merece ser evidenciado neste momento é a abordagem que o autor empreende em torno ao pensamento de Maquiavel e Hobbes. Esses clássicos da filosofia política são tomados em seus pontos mais gerais e alguns paralelos são estabelecidos. Contudo, se constituem como um elo que vincula o leitor a certas tematizações próprias dos séculos XVI a XVIII.

Finalmente, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant são considerados. Não mais a problematização da paz, mas a questão da liberdade e da relação do indivíduo consigo mesmo e com os outros é o que importa. De qualquer forma, é forçoso lembrar que, embora esses pensadores tenham tangenciado o problema da comunicação, enquanto preocupação filosófica, não conseguiram dar passos significativos nessa direção. Kant, porém, volta à cena em abordagem específica acerca da filosofia transcendental.

Com palavras do filósofo de Königsberg, Mílovic define conhecimento transcendental: “aquele que se ocupa não tanto dos objetos, como da forma do nosso conhecimento dos objetos, na medida em que essa forma do conhecimento seja possível *a priori*”⁴.

Nas páginas seguintes, o autor tenta demonstrar como esse princípio sintético do

4 KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt, 1977 *apud* MÍLOVIC, 2002, p. 50.

conhecimento tem, em última instância, um caráter analítico. Ele consegue entrever nos escritos kantianos algumas brechas, que sugerem já uma abertura à intersubjetividade, embora o tema não seja ainda explícito – admite. Demonstra, enfim, que Kant quer fundamentar a subjetividade universal, embora permaneça no sujeito monológico, solipsista.

Um terceiro capítulo é dedicado a uma tentativa de fundamentação da ética como conhecimento racional *a priori*, segundo a filosofia kantiana. Nesse sentido, ele quer demonstrar como a razão pode determinar a vontade. O autor indaga, também, por que Kant, na esfera prática, se ocupa da ética e, não, da política, que é um dos pilares da subjetividade moderna.

A resposta a tais inquiuições se encontra tanto na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quanto nas *Críticas...*, que compõem o cerne do pensamento do filósofo de Königsberg. À guisa de exemplificação, o autor cita o entendimento de Kant acerca da autonomia da vontade. Esta – diz Mílovic – sugere que “o verdadeiro propósito da mente, deve consistir na criação da vontade que, por exemplo, seja boa não como meio para atingir algum outro propósito, mas seja boa em si mesma [...]”.⁵ Isto supõe, portanto, que a razão tenha que ser apriorística, para ser prática. Donde conclui o autor que, sob a perspectiva de Kant, toda razão prática é, na verdade, razão pura prática, pois nos leva a agir segundo princípios *a priori*, ou seja, princípios universais e necessários, que ensejam o Imperativo Categórico. Logo, é forçoso concluir ainda que agir moralmente é agir segundo os ditames da liberdade.

O Imperativo Categórico é um juízo sintético *a priori* e, como tal, um princípio de moralidade. Ora, se agimos segundo esse Imperativo, agimos por determinação da vontade boa em si mesma, que não pode ser má, sob pena de auto-contradição performativa. Logo, essa ação é, em princípio, auto-legisladora e legisladora universal (cf. MÍLOVIC, 2002, p. 83).

Dizendo em outras palavras, a razão determina a vontade, fazendo-a boa em si mesma. Esta determina a ação moral, pois a vontade boa em si é a vontade autônoma, como expressão máxima da liberdade humana. Donde devemos inferir – com Kant – que a ética se fundamenta na filosofia transcendental.

A relação existente entre vontade e ação é estabelecida de forma *a priori*, não empírica. Esse aspecto nos oferece uma primeira tentativa de resposta à questão, anteriormente, colocada, ou seja, Kant investiga a ética antes que a política, porque tem que avaliar as categorias *a priori* do conhecimento humano. Não procedendo dessa forma, o mundo seria reduzido a mera causalidade natural.

Resta a questão: o que faz do Imperativo Categórico um princípio normativo universalmente válido? Também os indícios desta inquirição foram apontados acima: é o fato de o princípio da ação ser determinado por uma *razão pura prática*, cuja validade afeta todos os seres racionais. O *cogito* cartesiano, por exemplo, não é suficiente para fundamentar um Imperativo Categórico, universalmente válido, pois tem caráter apenas teórico, enquanto a lei moral supõe a regulação de relações intersubjetivas de uma multidão de sujeitos⁶.

Miroslav Mílovic se reporta à Declaração Universal dos Direitos Humanos, como um exemplo evidente da universalidade desses princípios e aponta como um dos eixos da sua *Filosofia*

5 KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. Frankfurt, 1982a, p. 21 *apud* MÍLOVIC, 2002, p. 74.

6 Cf. APEL. K. O. *Diskurs Ethik: eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants*. Frankfurt, 1982a, p. 5 *apud* MÍLOVIC, 2002, p. 93.

da Comunicação... a preocupação acerca da possibilidade de a filosofia subsidiar essa reconstrução.

Segundo a ótica de Mílovic, Kant consegue desviar a tônica de um sujeito metafísico, segundo os moldes aristotélicos e da objetividade, segundo os padrões modernos, para instaurar o que chama de *metafísica da subjetividade*, que garantirá, em última instância, validade universal e necessária da conduta prática. E ele (Kant) não estaria preocupado com os princípios da vida boa, mas em garantir princípios de ação que se fundamentem na razão prática. Isto faz do sujeito kantiano um sujeito auto-legislador e legislador universal, na medida em que o princípio de sua ação deve servir como lei universal.

Mílovic empreende análise comparativa entre a primeira e a terceira *Críticas* de Kant, tentando explicitar as relações da razão humana com o teórico e o prático. Nesse sentido, é abordada a teoria estética de Kant. O princípio do gosto tem fundamentos tanto em *mobiles* empíricos, *a posteriori*, como em princípios, *a priori*.

Não se pode estruturar um discurso acerca do *belo*, como algo pertencente à verdade, no sentido teórico, objetivo. Há um espaço considerável entre o estético e o cognitivo. O belo não significa algo no objeto, como seria o caso da apreensão científica. Antes, o belo se refere a uma relação entre as faculdades espirituais e a representação da diversidade sensível do objeto. Por isso, os predicados dos juízos de gosto não são um conceito, mas uma sensação, ou uma percepção de prazer.

Tais circunstâncias explicam porque Kant nunca pergunta pelo objeto, mas pela objetividade, como possibilidade do conhecimento sintético. O belo sublinha a individualidade. O particular é o fundamento da distinção entre o estético e o cognitivo.

Por outro lado, é possível determinar o sujeito do juízo estético? A *Crítica da Razão Pura* não pressupõe a existência de pessoas individuais – observa Mílovic. Mas Kant fala da subjetividade universal e transcendental, o que explica o belo como relação entre representação e faculdades espirituais. “O belo é o objeto que induz ao prazer” (MÍLOVIC, 2002, p. 114). Essas considerações acentuam a relação entre moralidade e conhecimento, ou entre o prático e o teórico, que constitui uma das preocupações centrais de Mílovic na obra em apreço.

O autor fecha esse primeiro momento da reflexão, dedicado à subjetividade e abre perspectivas para discussões acerca da intersubjetividade. Tece uma crítica ao modelo da reflexão até aqui esboçada e se vale para isto de alguns postulados da filosofia de Hegel. Passando à filosofia pós-hegeliana, concentra-se de modo especial em Edmund Husserl, como tentativa malograda, em certo sentido, de superar o *cogito*. Mas vê nos pressupostos da fenomenologia a via de acesso para a colocação do problema da intersubjetividade, tal como apresentado por Apel e Habermas.

Kant e Hegel viveram numa época de revoluções – observa Mílovic. A modernidade representa a superação da ordem do mundo clássico, expressa no *logos* e a fundação do *cogito* como afirmação de uma autoconsciência autônoma. Kant se sustenta sobre a distinção entre sujeito e objeto. Hegel vai na direção contrária: identifica o conceito com a coisa em si. Por seu turno, a realidade comporta uma contradição em si, segundo a ótica hegeliana. Ou seja, há um *nada* que nega a natureza e possibilita a existência da história, compreendida como progresso. Essa estrutura dialética da realidade permite, enfim, que a liberdade se realize por meio do Estado moderno, por meio da lei.

Nessa perspectiva, vemos como Mílovic apresenta de forma interessante e bem fundamentada a passagem da filosofia moral kantiana para a filosofia do direito de Hegel. E, para tanto, vale-se de alguns conceitos axiológicos apresentados por Hegel, como Estado, sociedade civil, sociedade política, etc.

Finalmente, como tentativa de fechar esse primeiro momento da *Filosofia da Comunicação...*, Mílovic faz sérias objeções a Dilthey, que se mantém preso à filosofia da subjetividade e mostra como Edmund Husserl dá o passo decisivo para a fundamentação de uma pragmática da linguagem. Importante registrar que aos olhos de Mílovic, Husserl trabalha de forma marginal temas que serão centrais a Apel e Habermas, mas através da estrutura noético-noemática e da concepção de um ego transcendental, enseja o acesso livre para que os frankfurtianos possam, mais tarde, caminhar na direção de uma filosofia da linguagem, que supõe a reciprocidade dialógica.

INTERSUBJETIVIDADE OU A LINGUAGEM COMO PARADIGMA FILOSÓFICO

O segundo momento de *Filosofia da Comunicação...* tem como foco privilegiado a intersubjetividade, tal como ela é tratada por Apel e Habermas, na segunda metade do século XX. O autor busca explicitar a linguagem como novo paradigma filosófico, a partir da evolução do pensamento de Wittgenstein e de Apel, como superação de Peirce. A linguagem tem inicialmente uma função de verdade. Ou seja, ela deve expressar, de maneira objetiva, a verdade dos fatos e, concomitantemente, tem uma função pragmática, isto é, uma dimensão comunicativa, cujas regras e significados são estabelecidos intersubjetivamente.

Tais considerações preliminares permitem a Mílovic concluir que a reviravolta pragmático-linguística supõe sempre uma comunidade de comunicação, uma intersubjetividade transcendental que, partindo do *a priori* da linguagem pressupõe a possibilidade e validade do conhecimento.

A pós-modernidade se caracteriza pela negação de toda fundamentação. Vide as posições adotadas por Hans Albert e Karl Popper, que tentam alternativas a essa situação. Mas a comunidade de comunicação pode ser vista como instância de fundamentação. Por exemplo, as pretensões de validade reivindicadas por quem fala são universais e sua resolubilidade sugere já uma fundamentação da fala, sob pena de se cair em contradição performativa.

Por isso, ao dedicar-se à pragmática da linguagem, Mílovic expõe os pontos essenciais da filosofia da linguagem de Habermas. Reporta-se, inicialmente, à dupla estrutura da fala: performativo-proposicional e considera que a comunicação ocorre entre indivíduos inseridos no mundo da vida (objetivo, subjetivo ou social). Todos os participantes têm condições de liberdade e igualdade de fala perante os demais. Disso decorre que a cada classe de atos de fala corresponde uma pretensão de validade. Assim, a compreensibilidade, a verdade, a sinceridade do falante e a correção normativa são sempre contemplados em todo discurso. Por isso, o poder ilocutivo dos atos de fala supõe que, pela comunicação, seja possível que alguém diga algo a alguém sobre o mundo da vida. Assim, quem fala reconhece já implicitamente o *a priori* do discurso argumentado. Vale lembrar: “a racionalidade humana é comunicativa por excelência” (MÍLOVIC, 2002, p. 201).

Nesse sentido, somos levados a supor que a intersubjetividade seja uma categoria humana fundamental em Mílovic: o homem não se identifica com o sujeito isolado no *cogito*, na consciência solitária do falante isolado, mas se constitui na comunidade de comunicação real, no corpo social, na *polis*, para usar aqui a compreensão aristotélica de *zoo Polithikón*.

A auto-reflexão não é possível de maneira solipsística. Ela supõe sempre a comunidade de comunicação. Por isso, as ações humanas são sempre acompanhadas da auto-compreensão que as diferencia dos eventos naturais. Nessa perspectiva, a linguagem privada não é absolutamente possível e a comunidade de comunicação é uma dimensão insuperável da argumentação significativa. Logo, importa à filosofia que a linguagem seja fundamentada em relação a essa comunidade de comunicação, que supõe a relação sujeito-co-sujeito e que permite (exige) que as pretensões de validade universais e necessárias sejam resolúveis diante do mundo da vida (objetivo, social, subjetivo ou intersubjetivo). Portanto, em relação ao significado, pressupomos a comunidade de comunicação real, enquanto em relação à validade pressupomos a ideal.

A explicação e a compreensão se referem ao conhecimento do mundo natural e das ciências espirituais. A hermenêutica é elemento constitutivo da pragmática transcendental, pois a validade objetiva do conhecimento científico, como discurso argumentado, pressupõe o *a priori* da comunidade de comunicação, ou seja, o entendimento intersubjetivo do significado.

O ponto de partida de Mílovic, ao tentar estabelecer a relação entre a ética e a *pragmática transcendental da linguagem*, é a possibilidade desta superar a perspectiva transcendental do pensamento de Kant. Ele considera inicialmente as teorias dos atos de fala de Austin e Searle e chega à dupla estrutura da fala, performativo-proposicional, de Habermas.

A pragmática transcendental da linguagem entende que uma fundamentação filosófica seja possível e, para tanto, supõe sempre a existência de uma comunidade comunicativa real, à qual todos pertencemos como seres livres e iguais e supõe, também, a antecipação da comunidade de comunicação ideal. Essa condição necessária de toda argumentação significativa é, também, o fundamento comunicativo necessário da conduta moral. Portanto, a fundamentação pragmático-linguística e transcendental se assenta no princípio da subjetividade universal, isto é, da intersubjetividade, não nos moldes da filosofia da consciência, mas segundo a perspectiva do reconhecimento dialógico recíproco dos membros da comunidade de comunicação. Só assim é possível constituir intersubjetivamente o sentido e o significado do mundo em que vivemos. Significa dizer que há, implicitamente, uma base argumentativa do pensamento, que constitui o significado e a validade das asserções acerca do mundo da vida que, partindo da comunidade de comunicação real e antecipando a ideal – como foi dito – tem um caráter normativo. Como tal, aproxima a teoria consensual da verdade da ética.

A ética do discurso é, pois, possível e necessária, por estabelecer consensualmente as normas de ação num mundo em que a responsabilidade é coletiva. Para a Europa moderna bastava uma ética de interesse privado – observa Mílovic, reportando-se a Weber⁷. Mas “[...] os conceitos da ética tradicional são imperfeitos para responder aos desafios das novas estruturas de poder”⁸. É preciso pensar as condições globais da vida humana e até mesmo seu futuro sobre a terra. Por isso, Apel fala da emancipação do indivíduo, que se torna sujeito ao participar

7 MÍLOVIC, 2002, p. 246.

8 Idem, p. 247.

responsavelmente dos discursos práticos, pois realiza a comunidade de comunicação ideal na real⁹.

Desde a composição de *Conhecimento e Interesse*, na década de 1960, Habermas manifesta sua preocupação central com a reflexão racional e a emancipação do indivíduo. Entretanto, na perspectiva do seu edifício teórico, isto não acontece dentro dos parâmetros do pensamento de Karl Marx, que reduz a interação ao trabalho, como prática transformadora do social e da história.

A razão comunicativa se distingue da ação instrumental. Ela fundamenta a ordem normativa. Habermas supõe sempre a competência comunicativa que, como racionalidade própria dos concernidos nas questões próprias do mundo da vida, pode se transformar num discurso. Ele relaciona interesse ao trabalho e à interação. Distingue três tipos de conhecimento, a cada um dos quais vincula um interesse precípua do conhecimento. Assim, as ciências naturais são motivadas pelo interesse cognitivo. Em oposição, as ciências sociais ou histórico-hermenêuticas são motivadas pelo interesse prático. E, na relação entre ambas, busca articular o problema da emancipação. Portanto, o problema da emancipação também está ligado às relações do trabalho e interação no mundo da vida. Por isso, é possível afirmar que a condição de emancipação não é transcendental, mas condicionada pelo mundo da vida.

Conclusivamente, Mílovic afirma que:

A linguagem, tomada como o novo paradigma filosófico, assinala a ideia da estrutura social da mente, o que implica a intersubjetividade, e não apenas a estrutura mental interna de nossas faculdades espirituais (...). O imperativo não será mais baseado na boa vontade, mas na comunicação como a nova perspectiva de determinação da racionalidade (...). Ao invés de prescrever como válida para todos uma máxima que se deseja impor como lei universal, eu estou agora obrigado a apresentar essa máxima aos participantes da comunicação, para que se estabeleça, através do consenso, sua validade universal (MÍLOVIC, 2002, p. 262).

Portanto, Habermas se distancia fundamentalmente de Descartes, na medida em que este busca apenas certezas individuais acerca da verdade e da racionalidade, enquanto aquele busca o ideal da comunicação intersubjetiva¹⁰. Nessa perspectiva, é possível ainda trazer à tona a ideia de intersubjetividade, presente na obra miloviciana, como categoria humana fundamental, pois a própria estrutura da mente humana é apresentada como social. Isto nos remete à proposta aristotélica de *zoo politikón*, como ser social, que se constitui na relação intersubjetiva.

A ideia de universalização não supõe ausência de contradição, mas um acordo comunicativo mutuamente aceito por todos. Supõe a força do melhor argumento. Ao determinar a linguagem como o novo paradigma da racionalidade filosófica, Habermas, assim como Apel, recorre ao ato de fala como unidade básica da comunicação. A dupla estrutura performativo-proposicional desse ato se refere à comunidade de comunicação real e ideal para determinação do sentido e significado que atendem às pretensões de validade.

Tudo isso nos permite entender com Mílovic a referência feita ao concluir sua obra: “no

9 Cf. APEL, K. O. *Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung*. In: APEL, K. O.; BÖHLER, D.; BERLICH, A. & PLUMPE, G. (Ed). *Praktische Philosophie: Ethik 1*, Frankfurt, 1980, p. 290 *apud* MÍLOVIC, 2002, p. 251.

10 Cf. SCHNÄDELBACH, H. *Reflexion und Diskurs*. Frankfurt, 1977, p. 218 *apud* MÍLOVIC, 2002, p. 263.

início era o Verbo”¹¹. De fato, a expressão adquire novo significado ou um “tom de esclarecimento”, por entendermos que a palavra, o Verbo é o que constitui o ser humano, como possibilidades.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Paulo Roberto Andrade de. A esfera pública política no pensamento de Jürgen Habermas: problemas, limites e perspectivas. 2018. 254 p. Tese (Doutorado). Universidade Federal da Paraíba, UFPB. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/13173>. Acesso em: 19. 01. 2023.
- HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e Interesse**, com um novo posfácio. Tradução: José N. Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre Naturalismo e Religião**: estudos filosóficos. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *Modernidade – Um projeto inacabado*. (1980) In: ARANTES, O. B. F. e ARANTES, P. E. **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**: Arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas e duas conferências de Jürgen Habermas. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. **Que significa pragmática universal?** 1976 [s. n. t.].
- HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e comunicação**. Tradução: Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria y Praxis**: estudios de filosofía social. Madrid: Tecnos, 2008.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Discurso Editorial, 2009. (Coleção Philosophia).
- MÍLOVIC, Miroslav. **Filosofia da Comunicação**: Para uma crítica da Modernidade. Tradução do manuscrito em inglês: Verrah Chamma. Brasília: Plano, 2002.

11 MÍLOVIC, 2002, p.301.