

# *O papel das idealizações na interpretação pragmatista da tradição da Teoria Crítica*

*Antonio Frederico Saturnino Braga*

Universidade Federal do Rio de Janeiro

O objetivo deste artigo é analisar a interpretação pragmatista da tradição da Teoria Crítica, e o papel que as idealizações neokantianas assumem na mesma. A fim de esclarecer o sentido desta interpretação, partimos de uma análise das diferenças entre as perspectivas antiga e moderna de compreensão da discussão prática, procurando mostrar que, no âmbito das discussões práticas modernas e contemporâneas, as idealizações kantianas assumem um papel central, definido através da oposição a fatores objetivos ou objetivados, alheios à racionalidade, que admitidamente afetam tais discussões. Analisando esta oposição, e investigando uma compreensão em certo sentido dialética a respeito dela, procuramos esclarecer o sentido da interpretação pragmatista da Teoria Crítica, e dos diversos sentidos de “crítica” a ela vinculados.

Em seu artigo *Aristotle on human nature and the foundations of ethics*, Martha Nussbaum defende uma interpretação por assim dizer internalista do projeto aristotélico de fundamentar juízos éticos em uma teoria da natureza humana. O ponto de partida de sua reflexão consiste em uma análise crítica da interpretação externalista que Bernard Williams faz deste mesmo projeto. De acordo com Nussbaum, o cerne da interpretação de Williams reside na suposição de que a teoria da natureza humana de Aristóteles é elaborada do ponto de vista totalmente externo de um observador neutro, e apresenta um conjunto de “fatos científicos” sobre a natureza humana, que são o que são independentemente daquilo em que as pessoas comuns acreditam. Para o Williams de Nussbaum (1995), seria justamente por ter sua origem em um ponto de vista externo que a teoria da

natureza humana “nos fornece pontos fixos que efetivamente excluem certas alternativas éticas, e eventualmente propiciam apoio positivo para algumas outras (...) contribuindo desse modo para a solução de algumas de nossas mais perturbadoras disputas normativas” (p.88).

Em contraposição a essa interpretação, Nussbaum desenvolve uma reflexão baseada na hipótese de que “a metafísica da natureza de Aristóteles, e a sua biologia, não são livres de valores, nem externas” (*ibidem*, p.102). De acordo com Nussbaum, “na obra de Aristóteles, não há nada, em parte alguma, que corresponda de modo preciso à moderna distinção entre fato e valor; além disso, a ciência, tanto quanto a ética, é ‘interna’ para Aristóteles, no sentido de ser uma tentativa de oferecer uma explicação inteligível da experiência humana do mundo” (p.102). O investigador da natureza humana (e da natureza em geral, poderíamos dizer) não se coloca como um sujeito que observa uma objetividade externa ao seu interesse no bem e na beleza, mas se coloca, sim, como participante de um esforço para o bem – para o conhecimento e para a realização do bem – que é interno à natureza por ele investigada. Nussbaum mostra de modo convincente que a teoria aristotélica da natureza humana dá continuidade à tradição grega de reflexão e discussão quanto aos itens que conferem identidade à vida humana, marcando as fronteiras com, por um lado, a vida dos seres divinos, sobre-humanos, e, por outro lado, a vida dos seres bestiais, sub-humanos. E ela mostra também que esta discussão é uma discussão essencialmente avaliativa, orientada para a especificação de quais seriam os itens mais valiosos da existência humana, ou seja, os itens sem os quais nós (os participantes da discussão) acreditamos que “nenhuma vida humana seria possível ou digna de ser vivida” (*ibidem*, p.105) – Nussbaum logo esclarece que, em um contexto em que a questão da identidade (ou especificidade) da vida humana não é compreendida como mera questão de fato, sem conexão com avaliação e escolha, perguntar se determinada forma de vida seria possível para um ser humano é a mesma coisa que perguntar se esta forma de vida seria digna de ser escolhida e vivida por qualquer um de nós, participantes do mundo humano.

Parece possível afirmar que, no âmbito da tradição reflexiva grega, a consolidação do pensamento filosófico (ou filosófico-científico) torna mais nítida a possibilidade de opiniões divergentes sobre o tema da especificidade e valor da vida humana, a partir do contraste com o caráter relativamente cogente e incontroverso do conhecimento que corresponde

aos entes libertos da instabilidade, transitoriedade e incerteza típicas da existência humana. A partir daí, a grande questão que se coloca no âmbito da investigação prática é saber se a discussão interna pode de fato produzir uma decisão justificada entre as opiniões divergentes quanto ao Bem especificamente humano. Por exemplo, até que ponto a discussão interna entre platônicos e aristotélicos pode produzir uma decisão justificada entre as opiniões divergentes defendidas nas duas tradições? Não seria razoável afirmar que a solução da divergência equivaleria antes a uma divisão dos participantes em duas comunidades distintas, relativamente externas uma à outra? Até que ponto continuaria a haver algo de comum entre as duas comunidades?

Em outro artigo, *Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach*, Nussbaum procura responder a estas questões, no bojo de um esforço para evidenciar que a abordagem aristotélica, ao ser devidamente atualizada, fornece orientações plausíveis e fecundas para os participantes das discussões práticas contemporâneas. A proposta de Nussbaum abrange três teses complementares. Em primeiro lugar, a tese de que, em relação a algumas questões, não só pode haver uma decisão justificada entre as opiniões divergentes, como tal decisão equivale a uma espécie de progresso na investigação ética – que precisa nesse caso ser entendida como investigação interna a uma mesma comunidade de participantes (NUSSBAUM, 1993, p. 247-249). Em segundo lugar, a tese de que, nos casos em que não seja possível aos participantes encontrar uma decisão igualmente justificável para todos, eles poderiam admitir a existência de duas (ou mais) respostas razoavelmente aceitáveis dentro da sua comunidade, cuja unidade seria garantida por uma interpretação essencialmente comum de certas situações e problemas típicos da existência humana (*ibidem*, p.255-258). Em terceiro lugar, a tese de que, mesmo que haja interpretações relativamente diferentes das situações e problemas típicos da existência humana, isto não eliminaria a unidade fundamental da comunidade dos participantes da discussão quanto à boa vida humana, isto é, não eliminaria a posição interna que as diferentes interpretações e respostas têm dentro de uma mesma comunidade de discussão (*ibidem*, p. 260-266). Os argumentos de Nussbaum apontam, portanto, para a possibilidade de diferentes interpretações e respostas no seio de uma comunidade de discussão universal, isto é, apontam para uma unidade

fundamental entre culturas e interpretações até certo ponto diferentes, e para um consequente diálogo entre as culturas.

Neste momento da argumentação, gostaríamos de sugerir que a unidade sonhada por Nussbaum precisa enfrentar não apenas as diferenças de opinião que surgem no plano estritamente argumentativo da discussão, mas precisa enfrentar também uma espécie radicalmente distinta de diferença, a saber, a diferença entre o plano argumentativo (no qual surgem diversas crenças e opiniões) e, por outro lado, o plano dos elementos objetivos ou objetivados que condicionam os pensamentos, juízos e decisões que ocorrem no plano estritamente argumentativo da discussão. Esta sugestão equivale à introdução de um elemento novo na teoria da discussão prática, um elemento externo à perspectiva aristotélica e grega, e típico da modernidade. A perspectiva grega, como vimos acima, baseava-se no pressuposto de que os participantes da discussão prática estavam inteiramente imersos na substância normativa inerente à sua natureza. Em virtude deste pressuposto, não se admitia que uma parte da natureza dos participantes pudesse ser constituída por elementos meramente objetivos (ou objetivados), entendidos como elementos alheios (ou alheados) às boas atividades da alma intelectual, ou alheios às atividades mais próprias do Bem especificamente humano, como a deliberação entre opiniões divergentes e a escolha consciente de uma delas, a partir do reconhecimento de que as melhores razões estão do lado dela. A admissão de uma dimensão objetiva ou objetivada da existência humana, distinta da natureza propriamente intelectual e ajuizadora, isto é, distinta da capacidade de compreender, discutir, aceitar ou rejeitar pretensões de validade em geral, como capacidade própria do sujeito racional, - a admissão desta distinção ou dualidade na natureza dos participantes é típica da modernidade, é típica do dualismo sujeito-objeto próprio da modernidade, e gerou questões, discussões e respostas tipicamente modernas (TAYLOR, 1975, pp. 23-73). Na modernidade, em outras palavras, a reflexão sobre a natureza em geral introduz um dualismo entre sujeito e objeto que vai se manifestar de diversas formas, entre as quais a experiência de uma dualidade entre, por um lado, a esfera das atividades intelectuais conscientes, vinculadas à expectativa (ou exigência) de atitudes argumentativamente justificadas em relação aos juízos com pretensão de validade cognitiva em geral, e, por outro lado, a esfera das reações e comportamentos objetivos, causados por impulsos e tendências da dimensão objetiva ou objetivada dos seres

humanos, que em princípio escapam à liberdade e responsabilidade dos sujeitos racionais.

Assim, com o abandono dos pressupostos especificamente gregos, o participante da discussão prática tem de levar em conta dois planos distintos desta discussão. Em primeiro lugar, o plano dos efeitos cognitivos que os diferentes movimentos argumentativos produzem no conjunto das opiniões conscientemente adotadas pelos participantes; como dito acima, trata-se de um plano constituído e caracterizado pela expectativa compartilhada de aceitação de crenças argumentativamente justificáveis, e pela atribuição recíproca de responsabilidade pela adoção ou não desta espécie de crenças. Em segundo lugar, entretanto, o participante da discussão prática tem de levar em conta também as opacas interações causais entre os movimentos estritamente argumentativos e, por outro lado, as ações e reações produzidas na esfera objetiva ou objetivada dos seres humanos, que em princípio são observadas como algo de alheio à expectativa e exigência de crenças cognitivamente válidas ou justificáveis.

As interações investigadas neste segundo plano dizem respeito primordialmente à causalidade desta esfera objetiva sobre as operações intelectuais de aceitação ou rejeição de determinadas crenças. Trata-se aqui de admitir que a esfera objetiva exerce uma ação causal sobre as reações que os sujeitos presumidamente livres e responsáveis têm aos movimentos argumentativos trocados no plano das operações intelectuais conscientes, influenciando quais ideias e crenças irão encontrar guarida no plano das operações cognitivas. Cabe destacar, entretanto, que a admissão desta forma de causalidade em princípio não exclui uma possível influência em sentido contrário; não exclui, em outras palavras, a hipótese de que o jogo linguístico-argumentativo possa exercer uma influência idealizadora (no sentido de conforme e conformadora às ideias da razão) sobre as tendências causais presentes na esfera objetiva (ou objetivada) dos seres humanos – ainda que esta influência possa ser considerada objetivamente improvável, isto é, possa ser considerada uma idealização (no sentido de uma ideia objetivamente improvável).

Ora, diante desta forma de idealização, o participante da discussão prática moderna (ou contemporânea) pode enfatizar ou bem a improbabilidade objetiva de efetivação da mesma, ou bem, ao contrário, a possibilidade de ela se efetivar, tomada como uma possibilidade real, ainda que objetivamente improvável. Neste segundo caso, o participante começa

com uma atitude essencialmente kantiana, afirmando que, como seres racionais, ou seres que usam uma linguagem comum para apresentar razões que justifiquem as crenças e ações que adotamos na vida com os outros, - como seres imersos no jogo linguístico-argumentativo, “Nós” temos a obrigação moral de tentar efetivar tal idealização, o que implica uma obrigação moral-cognitiva de acreditar e asseverar que ela pode se efetivar. É verdade que, para os idealistas contemporâneos, é preciso abandonar a concepção voluntarista que Kant adotou sobre a possibilidade de efetivação das ideias da razão, uma concepção que remetia tal possibilidade à causalidade presumidamente autossuficiente da vontade moral pura. Para os idealistas contemporâneos, entre os quais avulta a figura de Habermas, trata-se de substituir tal concepção voluntarista por uma concepção grosso modo dialética, que remete a possibilidade de efetivação das idealizações racionais a uma espécie de tensão argumentativa inerente às interações e discussões em que os usuários da linguagem cotidianamente se engajam nas sociedades contemporâneas.

Para os idealistas contemporâneos, mais precisamente, a referida tensão argumentativa só afeta as discussões práticas em sentido estrito à medida que, antes, afeta as interações comunicativas em geral, como base da estruturação e dinâmica das sociedades concretamente existentes. É por isso que, como veremos adiante, esta tensão constitui o cerne de uma investigação crítica da sociedade, interessada na alteração da dinâmica social. Seguindo Habermas e os habermasianos, chamaremos esta interpretação da teoria crítica da sociedade de interpretação “pragmatista”, baseada em um “pragmatismo kantiano” (HABERMAS, 1999, pp 38-45. Ver também BAYNES, 2004).

Para esclarecer o conceito de “tensão argumentativa”, podemos recorrer às explicações que Thomas McCarthy oferece em sua brilhante exposição da interpretação habermasiana e pragmatista da tradição da Teoria Crítica. Afirma ele que “A interação cooperativa é vista [por Habermas] como estruturada em torno de ideias da razão que não são nem plenamente constitutivas no sentido platônico nem meramente regulativas no sentido kantiano. Como suposições idealizadoras que nós não podemos deixar de fazer quando engajados em processos de entendimento mútuo, elas são realmente efetivas na organização da comunicação, e ao mesmo tempo contrafactuais, de um modo que aponta para além dos limites das situações atuais” (McCARTHY, 1994, p.38). Entre as ideias da razão envolvidas, mais

especificamente, nas discussões práticas, enquanto desenvolvimentos contemporaneamente institucionalizados das interações comunicativas cotidianas, sobressaem as ideias dos iguais direitos argumentativos dos participantes da discussão prática, e da liberdade e responsabilidade argumentativas dos mesmos, que implicam que seus movimentos na discussão são determinados apenas pela força racional dos argumentos, e são libertos da força meramente causal dos afetos de caráter parcial.

A “tensão argumentativa” refere-se então à diferença entre, por um lado, o grau relativamente baixo de efetividade que tais ideias apresentam nas discussões práticas existentes em determinada época e determinado contexto, que equivale a uma falha ou falta em relação às “suposições idealizadoras que nós não podemos deixar de fazer”, e, por outro lado, a possibilidade de um grau maior de efetivação, que se apresenta como uma espécie de convite para os participantes irem além dos limites ou imperfeições da sua discussão atual, um convite pelo qual eles não podem deixar de se sentir tocados. Retomando a caracterização de McCarthy, tais ideias da razão são constitutivas do processo de discussão enquanto discussão estritamente racional (e por isso não são meramente regulativas da discussão enquanto discussão racional), e, simultaneamente, são meramente regulativas do mesmo processo enquanto processo influenciado pela opaca intervenção de condições objetivas que operam às costas da consciência, liberdade e responsabilidade dos participantes (e por isso não são plenamente constitutivas dos processos de discussão efetivamente observados, que são marcados pela opaca interação com elementos objetivos ou objetivados).

Para os teóricos críticos pragmatistas, uma filosofia social e política “crítica” não é uma teoria meramente normativa, isto é, uma teoria que meramente constrói ideias e princípios normativos a partir de uma razão prática pura e desencarnada, que paira acima das instituições sociais e dos processos de discussão efetivamente existentes. Trata-se ao contrário de uma teoria que critica desde dentro as instituições sociais e os processos políticos existentes, através de uma “reconstrução” das competências racionais (comunicativo-discursivas) e das tensões argumentativas associadas às suposições idealizadoras embutidas nos processos comunicativo-discursivos inerentes a tais instituições sociais e processos políticos. Para Habermas e os habermasianos, princípios normativos de

caráter conteudístico, como o princípio dos iguais direitos civis e políticos dos cidadãos, precisam ser apresentados no bojo desta reconstrução.

A Crítica se apresenta aqui, portanto, como uma atividade fundada na perspectiva kantiana acima mencionada, entendida como uma perspectiva que deve ser operacionalizada através de uma peculiar concepção de dialética, centrada em uma noção de tensão argumentativa que pode ser associada à forma de pragmatismo que Habermas chama de “pragmatismo kantiano”. Entendida desta forma, a crítica combina duas atitudes distintas e até certo ponto antagônicas. Em primeiro lugar, a atitude do participante engajado, que participa das instituições e processos comprometendo-se com uma prática de justificação constituída e regulada pelas suposições idealizadoras acima indicadas. É com base neste compromisso que ele se posiciona em relação às tensões argumentativas experimentadas nas interações linguístico-comunicativas de que ele participa. Diante destas tensões, em outras palavras, seu compromisso o faz pender para o lado da crença na possibilidade de efetivação das suposições idealizadoras que constituem e regulam a prática intersubjetiva de justificação por razões.

Em segundo lugar, porém, a Crítica incorpora a atitude do observador distanciado e crítico, que constata o quanto a prática de justificação é condicionada por tendências e estruturas alheias às suposições de racionalidade, liberdade e responsabilidade, a tal ponto que tais suposições aparecem antes como ilusões. A tensão argumentativa é também, portanto, tensão entre a atitude do observador crítico, que vê as ideias da razão como ilusões, e a atitude do participante engajado, que as vê como ideais possíveis. No âmbito desta tensão, como afirma McCarthy, “nunca podemos ser observadores sem ao mesmo tempo ser participantes” (*ibidem*, p.41); “o que uma apurada autoconsciência histórica e cultural nos ensina não é que devemos – ou que possamos – evitar cometer o pecado original da participação, mas que devemos tentar ser participantes observadores e críticos” (p.43).

Como veremos de modo mais detalhado logo a seguir, a tensão entre o observador e o participante se desdobra e desenvolve em uma outra dimensão, em virtude de um elemento objetivo (ou objetivado) específico, constituído por tendências ao poder e à dominação. Ao observar criticamente a prática de justificação que “eles” desenvolvem, o observador pode estar se referindo não tanto ao fato de tal prática ser condicionada por tendências de um modo geral alheias às suposições de racionalidade e de



justificabilidade racional, mas pode estar se referindo, mais especificamente, ao fato de tal prática ser condicionada por impulsos e disputas de poder, que transfiguram as pretensas justificações racionais em manifestações do impulso de dominar. No âmbito desta tensão mais específica, o kantiano crítico (ou pragmatista) contemporâneo afirma o seguinte. Admitindo-se que o papel do observador não pode (mais) se autoconstituir no ponto de vista superior e privilegiado de um observador absoluto (voltaremos a este tópico adiante), as denúncias do observador crítico não podem deixar de ser elementos da prática argumentativa de algum “nós”, com o qual ele se compromete, enquanto participante engajado. Há aqui duas possibilidades. Em primeiro lugar, o observador-participante crítico pode se comprometer apenas com um “nós” restrito, em guerra com “eles”; esta possibilidade é incompatível com o criticismo kantiano-pragmatista, e será discutida posteriormente. Como segunda possibilidade, compatível com a forma de criticismo que estamos defendendo, o observador-participante crítico se compromete com dois “nós” distintos, dialeticamente relacionados. Em primeiro lugar, o “nós” que é oprimido pelos impulsos de dominação “deles”, isto é, do grupo que é criticamente observado e denunciado pelo participante engajado na melhoria da situação dos oprimidos. Em segundo lugar, o “Nós Inclusivo”, que inclui as variadas disputas e embates entre os diversos “nós” e “eles” que podem aparecer em seu seio, tomadas como disputas reguladas pelo ideal da ligabilidade argumentativa em permanente construção, desconstrução e reconstrução.

O que está em jogo aqui, como já foi dito, é a interpretação pragmatista da tradição da teoria crítica, que não apenas enfatiza a tensão entre o observador e o participante, em oposição ao pressuposto de um observador privilegiado, mas posiciona esta tensão no interior da prática reflexiva e discursiva típica da política democrática, no âmbito da qual o participante participa tanto daquele “nós” excludente, que se opõe ao “eles”, quanto daquele “nós” inclusivo, regulado pelo ideal da ligabilidade argumentativa de todos os participantes, que transfigura o “eles” em “vocês”. Como ensina James Bohman em *Participants, Observers and Critics*, a pluralidade e o conflito das perspectivas sociais são um elemento fundamental da interpretação pragmatista da teoria crítica, que “vê a pesquisa social crítica como o modo de pesquisa que é distintivo das práticas da deliberação democrática” (BOHMAN, 2001, p.89). De acordo com esta interpretação,

“os conflitos entre os pontos de vista dos atores sociais não são resolvidos teoricamente pelo crítico, mas sim praticamente, em práticas reflexivas continuadas, tal como a democracia e a ciência. Assim como, de um modo mais geral, a razão pública, a pesquisa crítica é uma tentativa de unificar várias perspectivas, através do engajamento em uma forma de pesquisa reflexiva que as atravessa ou cruza” (*ibidem*, p. 90-91)

Antes de passar para o próximo passo da nossa exposição, gostaríamos de aproveitar a menção de Bohman à “razão pública” para fazer um pequeno excursão a respeito das relações da teoria de John Rawls com a abordagem dialético-crítica desenvolvida por Habermas. Em comparação com a de Habermas, a obra de Rawls parece estar demasiado imersa no Dever-Ser, e pouco atenta às relações dialéticas entre Dever-Ser e Ser. Aqueles que se fiam nesta aparência costumam afirmar que este exclusivismo do Dever-Ser oscila entre um normativismo kantiano clássico, em que a razão prática do teórico monológico elabora uma construção normativa que paira acima da realidade social, e um normativismo kantiano enfraquecido, em que o teórico monológico simplesmente explicita as intuições diretamente normativas de determinada cultura política (sobre este tipo de crítica, ver, por exemplo, McCARTHY, 1994, p.53). Entretanto, embora não haja aqui espaço para elaborar este ponto, gostaríamos de sugerir que o foco de Rawls no Dever-Ser exprime, não a perspectiva de um teórico monológico, mas a perspectiva de um participante radicalmente engajado na discussão prática, preocupado em diagnosticar e explorar as tensões argumentativas que em determinado contexto social afetam as intuições normativas dadas, aquelas que “estão sendo”, tendo em vista a elaboração de um bloco idealizante que, ao mesmo tempo que faça jus às idealizações kantianas, possa entrar em “equilíbrio reflexivo” com tais intuições, ou ser objeto de um “consenso sobreposto” entre os partidários dos diferentes sistemas de intuições normativas observados no contexto social. No espírito do kantismo dialético e pragmatista, e ligando ideias como “esquema justo de cooperação”, “pessoas livres e iguais”, “razão pública”, “sociedade bem ordenada”, e até, em uma versão mais avançada, “democracia de cidadãos-proprietários”, Rawls procura elaborar um bloco idealista que seja, ao mesmo tempo, facticamente viável e devidamente idealizador (no sentido de conforme e conformador às ideias da razão kantiana). Em outras palavras, se há um excesso de Dever-Ser na obra de Rawls, isto exprime a preocupação do

participante em elaborar um bloco idealizante retórica ou pragmaticamente eficaz, capaz de mobilizar, promover e orientar as capacidades comunicativo-discursivas analisadas por Habermas, como capacidades vinculadas ao ideal da ligabilidade argumentativa, tão bem expresso no conceito de “consenso sobreposto” e na contraposição deste conceito à realidade de um mero *Modus Vivendi* (RAWLS, 1996, pp.144-150). Também em Rawls, trata-se de trabalhar em cima da tensão argumentativa inerente às suposições idealizadoras embutidas nos processos essencialmente intersubjetivos de deliberação, discussão e decisão existentes nas sociedades democráticas contemporâneas.

Para retornar ao nosso tema principal, recapitulemos os principais pontos da argumentação que desenvolvemos acima. Afirmamos que os idealistas neokantianos substituem a concepção voluntarista acerca da possibilidade de efetivação das ideias da razão, típica de Kant, por uma concepção grosso modo dialética, que remete a possibilidade de efetivação das idealizações racionais a um tipo de tensão argumentativa que é inerente às discussões práticas existentes nas sociedades pluralistas contemporâneas. Recuperando os fios que ligam a ideia de “tensão argumentativa” a elementos que foram apresentados anteriormente, podemos dizer que, se a referida tensão tem a ver com o aspecto contrafactual das suposições idealizadoras inerentes às discussões práticas contemporâneas, como aspecto que aponta para além dos limites das situações respectivamente atuais dos participantes, estes limites (das respectivas situações atuais) têm por sua vez a ver com a ação causal das condições objetivas ou objetivadas, que influenciam os movimentos argumentativos que os participantes realizam na respectiva situação. Em outras palavras, na perspectiva de análise que estamos desenvolvendo, o papel primordial das idealizações neokantianas é contrapor-se à dinâmica causal que caracteriza o plano dos condicionamentos objetivos ou objetivados dos participantes das discussões práticas, enquanto dinâmica externa e alheia às atividades estritamente racionais de compreensão, avaliação, aceitação ou rejeição das pretensões de validade (ou justificabilidade) inerentes às crenças e ações dos sujeitos que usam a linguagem.

Em um novo passo do nosso esforço, cabe agora destacar que, no âmbito da interpretação pragmatista da teoria crítica da sociedade, a “dinâmica causal” aqui referida consiste, fundamentalmente, na tendência à repetição

automática e irrefletida de comportamentos determinados por fatores mentais objetivados; “fatores mentais objetivados”, por sua vez, são atitudes e crenças sobre a vida social que, embora produzidas no âmbito da interação dos usuários da linguagem com elementos da vida humana e social que lhes aparecem, alienam-se (saem) da esfera da consciência e do pensamento dos usuários da linguagem e se reificam ou objetificam, passando a operar como condições objetivas (causas) do seu comportamento, ou como padrões de comportamento que se repetem de modo automático, inconsciente e irrefletido, constituindo-se deste modo em uma espécie de “lei” objetiva do comportamento humano. A objetificação (ou objetivação) das atitudes e crenças sobre a vida social equivale a uma anulação do seu caráter essencialmente reflexivo. Conforme explica Raymond Geuss (2004, pp. 149-158), ao analisar o vínculo da Escola de Frankfurt com as concepções oriundas de Hegel, o caráter reflexivo das atitudes e crenças refere-se ao fato de que “as crenças e atitudes que as pessoas da sociedade têm sobre si mesmas e sobre sua sociedade são elas próprias uma parte integral da sociedade [ou da dinâmica que a sociedade vai apresentar – A.S.B.]” (*ibidem*, p.152); quando este caráter reflexivo é perdido de vista, as atitudes e crenças sobre a sociedade passam subrepticiamente a ser tomadas como atitudes e crenças sobre um objeto externo e independente delas mesmas, e com isso elas se autorrealizam e reificam, isto é, elas não apenas transformam aquilo a que elas se referem (a dinâmica que a sociedade apresenta) em um objeto independente, como se tornam elas próprias condições objetivas desta dinâmica social transformada em objeto independente. A sociedade de fato se torna um objeto governado por leis “objetivas”, alheias às atividades de oferta e avaliação de razões que os usuários da linguagem realizam no jogo de argumentação e justificação de que participam.

Quando os usuários da linguagem estão cientes de que o objeto de suas crenças sociais, a sociedade sobre a qual pensam algo, incorpora essencialmente as atividades de oferta e avaliação de razões; quando não apenas as crenças, mas também o objeto destas crenças, a dinâmica social, são internas ao jogo linguístico-argumentativo dos usuários da linguagem, - enquanto isso ocorre, as crenças preservam um caráter reflexivo, e o objeto das crenças, a dinâmica social, preserva um caráter essencialmente alterável, na medida em que, quando as crenças são alteradas pela avaliação

das razões para adotá-las ou não, a dinâmica social, enquanto objeto das crenças sociais reflexivas, também se altera.

Por outro lado, quando as crenças sobre a sociedade perdem seu caráter reflexivo, quando elas passam a ser tomadas como crenças sobre um objeto externo e independente, isto é, um objeto independente das atividades de oferta e avaliação de razões inerentes ao jogo comunicativo-argumentativo, - quando isto ocorre, a dinâmica social de fato se torna um objeto externo e independente, governado por atitudes e crenças reificadas, isto é, transformadas em condições causais objetivas. Atitudes e crenças, que antes consistiam em crenças (alteráveis) sobre uma sociedade estruturada segundo uma dinâmica comunicativo-discursiva alterável, se alienam da esfera comunicativo-discursiva e se autorrealizam como leis objetivas da sociedade. Em outras palavras, elas se reificam e objetificam, tornando-se condições causais objetivas, correspondentes a tendências de comportamento que se realizam e reproduzem de modo automático e irrefletido.

Bem antes da “virada pragmática” do seu pensamento, no pequeno artigo *Conhecimento e Interesse*, publicado na obra *Técnica e Ciência como Ideologia*, Habermas já interpretava este processo de objetificação de atitudes e crenças como um processo que oprime a liberdade dos participantes da vida social. Em conformidade com o interesse emancipatório constitutivo da tradição da teoria crítica em geral, Habermas afirma que a emancipação desta forma de opressão exige um processo de “autorreflexão”, apresentado como um processo por meio do qual “o estágio de consciência irreflexiva, que pertence às condições iniciais de tais leis [objetivadas], pode ser alterado”, de modo a “liberar o sujeito da dependência de poderes hipostasiados” (HABERMAS, 1968, p.190). Trata-se em outras palavras de um processo através do qual as condições causais objetivas são reconhecidas como elementos mentais que foram hipostasiados ou objetivados, passando a vigorar como leis objetivas da vida social. O que não estava claro neste texto de 1968, pois só será aclarado a partir da virada pragmática do pensamento crítico habermasiano, é que a autorreflexão não pode ser compreendida como feito de um sujeito (ou macro-sujeito) racional capaz de se colocar na posição de um observador privilegiado de Si mesmo, mas precisa ser compreendida em termos de uma prática intersubjetiva de discussão entre participantes-observadores reciprocamente críticos. Nesta prática, no seio de um “Nós” que inclui

partes distintas e até certo ponto antagônicas, os participantes de um “sub-nós” observam e avaliam criticamente as razões e argumentos que “eles/vocês” apresentam, ao mesmo tempo que admitem a legitimidade de que as razões apresentadas pelo “sub-nós” sejam criticamente observadas e avaliadas por “eles/vocês”. Admitindo-se que a prática como um todo, enquanto atividade de um Nós inclusivo, é constituída e regulada pelo ideal da ligabilidade argumentativa e pelas suposições idealizadoras a ele vinculadas, pode-se esperar que a prática não apenas preserve o caráter reflexivo das atitudes e crenças sobre a vida social, mas altere as atitudes e crenças que não sejam justificáveis para todos, alterando também, deste modo, a sociedade estruturada e regulada pelas crenças dos participantes, no sentido de uma estrutura comparativamente mais justificável para todos, e, neste sentido, melhor para todos, mais adequada à liberdade e igualdade dos participantes em geral.

Assim, no âmbito da interpretação pragmatista da teoria crítica, a prática autorreflexiva é tomada como uma prática essencialmente intersubjetiva e discursiva, de tal modo que a emancipação das condições objetivadas e a preservação do caráter reflexivo das atitudes e crenças são compreendidas em termos de preservação da posição interna destas atitudes e crenças no âmbito das atividades de discussão inerentes ao jogo comunicativo-argumentativo da vida social. Ao ser compreendida de tal modo, a prática autorreflexiva é constituída e regulada pelo ideal da justificabilidade racional das atitudes e crenças que os participantes têm sobre sua vida social. Ora, enquanto prática regulada por este ideal, que equivale ao ideal da justificabilidade universal (justificabilidade para todo e qualquer indivíduo movido apenas pela força do melhor argumento), a prática da autorreflexão suscita duas espécies de crítica, que equivalem a críticas à interpretação pragmatista-idealizadora da teoria crítica da sociedade. Em primeiro lugar, críticas que denunciam o caráter limitado e intransparente de toda e qualquer prática de justificação, ou, mais precisamente, de toda e qualquer comunidade de justificação, enquanto solo das práticas de justificação. Em segundo lugar, críticas que denunciam as relações de poder e dominação subjacentes a todas as práticas de justificação. Cabe destacar que, sob certo aspecto, a segunda forma de crítica corresponde a uma especificação da primeira; as relações de poder são um elemento específico, e especialmente importante, do caráter intransparente da comunidade e da prática de justificação. Sob outro aspecto, porém, a

segunda forma de crítica introduz um elemento novo, que diz respeito à possibilidade de má-fé por parte dos detentores do poder em determinada época, entendidos como detentores do monopólio dos recursos de justificação, que eles premeditadamente usam para defender sua posição particular de poder.

Vejamos a primeira espécie de crítica à interpretação pragmatista-idealizadora da teoria crítica da sociedade. Na perspectiva desta primeira crítica, o ideal da justificabilidade racional ou universal se contrapõe à limitação e falibilidade de toda comunidade de justificação, isto é, da comunidade de justificação na qual, respectivamente, as razões e justificativas se enraízam, necessariamente. As limitações dizem respeito não apenas ao fato de que toda comunidade de justificação é temporalmente limitada e não dispõe de todas as razões possíveis, mas também ao fato de que toda comunidade de justificação apresenta elementos e pontos inconscientes ou intransparentes, que não podem ser todos, de um só golpe, trazidos à discussão. Os idealistas neokantianos admitem que esta é uma realidade da qual os participantes da discussão não podem tentar se emancipar, no sentido de não poderem tentar ascender ao plano de uma comunidade de justificação ilimitada e infalível, totalmente transparente a si mesma. Por outro lado, entretanto, embora não possam tentar se emancipar da limitação, intransparência e falibilidade da sua respectiva comunidade de justificação, os participantes podem evitar que essas realidades neutralizem ou esvaziem o compromisso que eles assumem com uma prática de justificação constituída e regulada pela suposição idealizadora da justificabilidade universal. Em outras palavras, embora não faça sentido os participantes tentarem se emancipar da intransparência e falibilidade de sua comunidade de justificação, enquanto realidades que se contrapõem a uma ideia de justificabilidade universal com pretensão de verdade e certeza definitivas, isto não esvazia o papel e o sentido da suposição idealizadora, que é nutrir uma prática de justificação constituída por uma ideia de justificabilidade universal que, embora admitidamente contrafactual, não deixa de regular o esforço dos participantes de superar as falhas de justificação que vão paulatinamente sendo reconhecidas em diferentes lugares, pontos e dimensões da difusa e nunca totalmente transparente rede de crenças da respectiva comunidade de justificação.

Em outras palavras, embora estejam cientes da falibilidade da prática de justificação efetuada em uma comunidade de justificação inevitavelmente limitada e intransparente, os participantes não deixam de comprometer-se com o ideal da justificabilidade universal, e nesse sentido eles se emancipam parcialmente, não da particularidade e finitude, mas da experiência de opressão da particularidade e finitude, que equivale à experiência da opressão gerada pela total descrença na possibilidade de um ideal abrangente e universal. Emancipar-se desta opressão é reconhecer que, embora a ideia de justificabilidade universal seja sob certo aspecto uma ilusão, sob outro aspecto ela supera ou “suprassume” esta ilusão, valendo como ideal que não apenas constitui e regula nossas práticas sociais (que têm um caráter comunicativo-argumentativo), como alimenta e sustenta nosso comprometimento com estas práticas. No âmbito desta emancipação, a ironia do participante que não quer cometer o “pecado original” da participação ingênua é suprassumida na inteireza do participante que recupera a graça do engajamento original. Como ensina McCarthy (1994), “a moral dessa história, porém, não é uma renúncia desconstrucionista a todo emprego não-irônico das ideias da razão, mas sim uma advertência crítico-pragmática contra tratar qualquer tentativa de especificá-las como acabada, final, completa” (p.77).

Passemos agora à segunda forma de crítica à abordagem pragmatista-idealizadora. Como foi sugerido, esta forma de crítica baseia-se em argumentos que focalizam e enfatizam um elemento bem específico da intransparência das comunidades de justificação, que é o elemento constituído por impulsos de poder, dominação e supremacia. Para entender esta forma específica de crítica, é necessário explorar o terreno mais amplo das diversas posições que podem ser adotadas para uma crítica do poder em geral. Mais precisamente, é necessário distinguir as três posições desde as quais uma crítica ao poder pode ser desenvolvida. Em primeiro lugar, a posição de um observador privilegiado, que pretende que suas observações são verdadeiras e relevantes independentemente dos interesses e compromissos típicos dos participantes comuns da vida social. Esta posição é incompatível com as abordagens pragmatistas em geral. Em segundo lugar, a posição do participante que observa criticamente os movimentos argumentativos que “eles/vocês” desenvolvem no conflituoso jogo discursivo da vida social, mas cujo interesse prático se vincula ao ideal racional da justiça, e da ligabilidade argumentativa em torno da justiça. Esta



posição corresponde à abordagem pragmatista-idealizadora. Em terceiro lugar, a posição do participante que não apenas observa criticamente os movimentos argumentativos que “eles” (e só “eles”) desenvolvem, mas o faz movido pelo interesse admitidamente estratégico de promover o poder particular do grupo social com que ele se identifica. Esta terceira posição se opõe à abordagem pragmatista-idealizadora. É desta terceira posição que se elabora uma forma de crítica segundo a qual as práticas de justificação estão absoluta e inevitavelmente maculadas pela má-fé dos detentores do poder em determinada época, entendidos como detentores do monopólio dos recursos de justificação, que eles premeditadamente usam para defender sua posição particular de poder. A única coisa que cabe aos oprimidos é lutar por um rearranjo abrupto e radical na configuração das posições particulares de poder, de modo a tornarem-se eles próprios os poderosos.

Começemos com as críticas desenvolvidas pelo observador privilegiado. Ele denuncia o caráter ilusório das práticas de argumentação e justificação pretensamente racionais, dizendo que as condições e critérios de justificação vigentes ao longo da história são manifestações ilusoriamente racionais de uma estrutura (ou uma dinâmica) de poder e dominação que se constitui e desenvolve de modo absolutamente independente das pretensões de consciência, liberdade e responsabilidade dos sujeitos racionais. Embora ainda possa ser encontrada hoje em dia, esta forma de crítica em certa medida se aproxima das críticas que foram típicas do século XIX, que desmascararam as ilusões que permeavam nossas experiências da consciência, da vontade e da sociedade, através das observações reflexivas e críticas de um observador especial, que se colocava em um ponto de vista superior e privilegiado, acima da rede das crenças ordinárias dos participantes comuns da vida social; acima, portanto, das limitações, condicionamentos e ilusões a elas inerentes. (É verdade que, em algumas das críticas do século XIX, como as efetuadas no âmbito do marxismo clássico, o observador privilegiado associava-se estreitamente ao participante privilegiado, como participante que ainda acreditava e estava interessado nos valores comuns vinculados à razão, como a verdade, a justiça, a boa vida humana). Seja como for, por basearem-se na pressuposição de um observador superior e privilegiado, as críticas do século XIX podem hoje ser tachadas de “cientificistas”. Um dos grandes alvos da virada pragmática do pensamento do século XX tem sido,

justamente, a concepção científicista e monológica das investigações racionais em geral.

O observador privilegiado pretendia situar-se no patamar superior da verdade científica, e era desse patamar que ele pretendia observar criticamente as crenças ordinárias “deles”, isto é, dos participantes ordinários da vida social. Ao colocar-se neste patamar superior, o observador privilegiado não permitia que “eles” por sua vez observassem criticamente seus próprios juízos, tendo em vista uma discussão comum entre participantes em pé de igualdade. Ora, com o movimento de crítica da concepção tradicional e científicista da verdade, o observador privilegiado começou a despertar contra si reações de repulsa e rejeição entre “eles”, os participantes ordinários da vida social, que não conseguiam ver aquela verdade que ele alegava ter o privilégio de ver, em nome da qual os conteúdos da sua consciência eram considerados “falsa consciência”, e suas ideias e crenças eram tachadas de “ideologia”. Não é preciso concordar com o conjunto das análises que Joseph Heath desenvolve em *Problems in the Theory of Ideology* para admitir que há um ponto válido em suas afirmações de que “Tanto Marx quanto Freud tiveram de introduzir certo tipo de teoria externa – o materialismo histórico, a psicanálise – que pudesse ser usada para determinar os méritos de suas interpretações [quanto ao erro sistemático das crenças comuns – A.S.B]”, e de que “o problema é que este padrão externo precisava então ser justificado como algo ‘acima’ da disputa das interpretações rivais”, como uma teoria meta-interpretativa de caráter “científico”, cuja alegação gerava reações do tipo que Karl Mannheim exprimiu ao dizer que “se a economia clássica era simplesmente a ideologia da burguesia, então o materialismo histórico era simplesmente a ideologia do proletariado” (HEATH, 2001, p. 167-168).

Depois que estas formas científicistas de crítica, típicas do século XIX, foram invalidadas pelo mesmo movimento de historicização e destranscendentalização da razão de que elas em certo sentido faziam parte, e na esteira da interpretação intersubjetivista e pragmatista da razão destranscendentalizada, acima indicada, tem ficado cada vez mais claro que, antes de ser um observador crítico, e como condição para sê-lo, o teórico crítico precisa ser um participante comum da vida social. Entretanto, como sugerido acima, sua autocompreensão de participante pode se estruturar de duas formas radicalmente distintas. Em primeiro lugar, ele pode se compreender como participante de um determinado “sub-nós”

dentro de um “Nós” inclusivo mas conflituoso, marcado por embates de poder entre grupos de participantes que reciprocamente se observam, criticam e denunciam, mas embates que, por outro lado, por mais contundentes que sejam, não deixam de estar vinculados ao ideal da ligabilidade argumentativa e às suposições idealizadoras a ele associadas. Como dito acima, esta compreensão corresponde à abordagem pragmatista-idealizadora da teoria crítica da sociedade.

Em segundo lugar, em oposição a esta interpretação idealizadora, o participante crítico pode se autocompreender como participante de um “nós” completa e absolutamente antagônico ao “eles”, um participante que desdenha completamente do ideal da ligabilidade argumentativa e das suposições idealizadoras a ele associadas. O primeiro tipo de participante decerto admite que em certas situações é legítimo deixar-se mover pelo interesse estratégico de promover a posição particular de poder do sub-nós de que ele mais diretamente participa; mas ele subordina este eventual interesse estratégico ao interesse comunicativo-discursivo que constitui e regula as discussões práticas do Nós inclusivo. Já o segundo tipo de participante move-se exclusivamente pelo interesse estratégico, como interesse que restringe a relevância e a validade de suas observações, juízos e ações à função de instrumento para a promoção do poder particular do grupo social com que ele se identifica.

A meu ver, o primeiro tipo de teórico-participante crítico poderia apresentar as seguintes considerações ao segundo tipo. Em primeiro lugar, a concepção de que a luta pelo poder é o dado último da vida social parece ter fortes resquícios de uma concepção positivista da natureza humana, contraditória com a pressuposição básica e fundamental de toda teoria crítica, a de que a realidade historicamente presente é uma realidade que apenas está sendo, e que pode vir a ser diferente. Se esta concepção positivista é afastada, a crença na primazia das disputas de poder deixa de aparecer como referida a um dado objetivo último, e passa a ser reflexivamente reconhecida como uma crença que pode ou não ser adotada, ou que deve ou não ser adotada, dependendo das razões que podem ser apresentadas para justificá-la. Ora, é claro que, em muitas situações e contextos, há boas razões para se adotar esta crença, a fim de denunciar os impulsos de dominação que oprimem certos grupos sociais. A meu ver, entretanto, é preciso esforçar-se para reconhecer as fronteiras e as nuances das situações em que esta crença se justifica, a fim de impedir que ela se

aliene da prática reflexiva e se reifique em uma lei objetiva da vida social, de todas as dimensões e contextos da vida social. O papel mais fundamental das idealizações é, justamente, o de impedir que nossa percepção fique restrita a situações típicas e limitadas, ou seja, é o de convidar os participantes a uma visão elevada (“idealista”) daquela que seria a melhor possibilidade, *tout court*, de estruturação da vida social, como visão a partir da qual apenas podem ser adequadamente reconhecidas as fronteiras, imperfeições e nuances que respectivamente caracterizam as diversas situações particulares. O primeiro tipo de teórico-participante crítico poderia então dizer o seguinte. Do ponto de vista de uma avaliação de qual seria a melhor possibilidade, *tout court*, de estruturação da vida social, a melhor estruturação é aquela que não apenas preserva o caráter reflexivo das crenças que constituem e governam a dinâmica social, mas aquela que é constituída e governada pela crença reflexiva na possibilidade de efetivação do ideal da ligabilidade argumentativa, em oposição à crença na primazia absoluta das lutas pelo poder.

Para reforçar seu argumento, o primeiro tipo de teórico-participante poderia apresentar uma consideração dirigida, não à melhor possibilidade de estruturação da vida social, mas à sua pior possibilidade. Talvez ele possa dizer que a pior possibilidade consiste na infinita divisão da sociedade em infinitos impulsos particulares de poder, que acabam se constituindo em bolhas isoladas umas das outras, destituídas de qualquer traço de um terreno ou mundo comum, e que por isso entram em guerras idiossincráticas umas com as outras; talvez se possa dizer que a pior possibilidade é a possibilidade mais provável caso se abandone completamente o ideal da ligabilidade argumentativa e se adote irrestritamente a crença de que a realidade social se restringe à luta de poder entre posições de poder antagônicas, como crença que se autorrealiza reificando-se em uma lei objetiva da dinâmica social.

### Referências

- BAYNES, K. 2004. A virada transcendental: o ‘pragmatismo kantiano’ de Habermas. In RUSH, F. (ed.). *Teoria Crítica*. Tradução Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. 235-262. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008.

- BOHMAN, J. 2001. Participants, Observers, and Critics: Practical Knowledge, Social Perspectives, and Critical Pluralism. In REHG, W. e BOHMAN, J. (eds.). *Pluralism and the Pragmatic Turn; The Transformation of Critical Theory; Essays in honor of Thomas McCarthy*. 87-113. Cambridge, MA: The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/5425.003.0007>
- GEUSS, R. 2004. A dialética e o impulso revolucionário. In RUSH, F. (ed.). *Teoria Crítica*. Tradução Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. 135-174. Aparecida, SP: Ideias e Letras.
- HABERMAS, J. 2014. Conhecimento e Interesse. In *Técnica e Ciência como Ideologia*. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Ed. Unesp. Edição original: 1968.
- HABERMAS, J. 2004. *Verdade e Justificação*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Ed. Loyola. Edição original: 1999.
- HEATH, Joseph. 2001. Problems in the Theory of Ideology. In REHG, W. e BOHMAN, J. (eds.). *Pluralism and the Pragmatic Turn; The Transformation of Critical Theory; Essays in honor of Thomas McCarthy*. 163-190. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/5425.003.0010>
- McCARTHY, Thomas. 1994. Philosophy and Critical Theory: A Reprise. In COUZENS Hoy, D. e McCARTHY, T. *Critical Theory*. 5-100. Cambridge, Massachusetts: Blackwell.
- NUSSBAUM, Martha. 1993. Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. In NUSSBAUM, M. e SEN, A. (eds.) *The Quality of Life*. 242-269. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198287976.003.0019>
- NUSSBAUM, Martha. 1995. Aristotle on human nature and the foundations of ethics. In ALTHAM, J. e HARRISON, R. (eds.) *World, Mind, and Ethics; Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. 86-131. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511621086.007>
- RAWLS, John. 1996. *Political Liberalism*. Nova York: Columbia University Press.
- TAYLOR, Charles. 2014. *Hegel; Sistema, Método e Estrutura*. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: É Realizações Editora. Edição original: 1975.

## RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar a interpretação pragmatista da tradição da Teoria Crítica, e o papel que as idealizações neokantianas assumem nesta interpretação. Tentaremos mostrar que, em uma interpretação pragmatista, o cerne da Teoria Crítica consiste em uma tensão argumentativa vinculada à estruturação comunicativo-discursiva típica das sociedades democráticas contemporâneas, como estruturação que confere às discussões práticas um papel primordial na dinâmica social concreta. Partindo de uma análise das diferenças entre as perspectivas antiga e moderna de compreensão da discussão prática,

*procuramos mostrar que, no âmbito das discussões práticas modernas ou contemporâneas, as idealizações neokantianas assumem um papel central, definido através da oposição a fatores objetivos ou objetivados, alheios à racionalidade, que admitidamente afetam tais discussões. Nesse contexto, as idealizações neokantianas se configuram como suposições idealizadoras, com as quais os participantes das discussões não podem deixar de em alguma medida se comprometer.*

**Palavras-chave:** *Discussão Prática; Pragmatismo Kantiano; Teoria Crítica; Suposições Idealizadoras.*

#### ABSTRACT

*The aim of this paper is to analyze the pragmatist interpretation of Critical Theory, and the role that the neo-kantians idealizations assume in this interpretation. We argue that, in the pragmatist interpretation, the core of Critical Theory is located in an argumentative tension linked to the communicative and discursive structuring typical of the contemporary democratic societies, as a structuring which gives to the practical discussions a primordial role in the concrete dynamics of society. Starting from an analysis of the differences between the ancient and the modern perspectives of comprehension of practical discussion, we argue that, in the context of the modern or contemporary practical discussions, the neo-kantians idealizations assume a key role, defined by the opposition to objective or objectified elements, which are alien to rationality, and affect such discussions. In this context, the neo-kantians idealizations take the figure of idealizing suppositions, with which the participants cannot help engaging.*

**Keywords:** *Practical Discussion; Kantian Pragmatism; Critical Theory; Idealizing Suppositions.*

Recebido em fevereiro de 2019.  
Aprovado em agosto de 2019.