

O PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO DE HABERMAS: UMA CRÍTICA*

Habermas' post-metaphysical thinking: a critique

Lorenz B. Puntel **

Resumo: A palavra 'metafísica' na filosofia contemporânea tem um uso equívoco, mais exatamente: caótico. Em consequência disso, usos derivados como 'não-metafísico', 'antimetafísico' e 'pós-metafísico' não têm um sentido claro. O presente artigo não intenciona criar clareza sobre esta situação complicada. Com vista à sua finalidade, ele só focaliza o sentido que Habermas confere à palavra 'metafísica' e ao seu pensamento, ao qualificá-lo como 'pós-metafísico'. O artigo mostra que Habermas essencialmente identifica metafísica com a filosofia moderna da subjetividade e da consciência, tanto na perspectiva transcendental como na perspectiva do idealismo alemão absoluto. Assim, a palavra 'pós-metafísico', aplicada a Habermas, significa o que está além da metafísica, como esta é entendida por ele; não pode significar o que, na longa história da filosofia, foi chamado de "metafísica". O artigo primeiramente investiga e critica detalhadamente os dois caminhos seguidos por Habermas para chegar à sua postura pós-metafísica. O primeiro é um enfoque histórico-filosófico que faz certa violência aos autores interpretados e que conduz Habermas à conclusão que o pensamento metafísico é claramente obsoleto. Este enfoque, repetidamente por ele exposto, parte sempre de Kant e tem como seu ponto de chegada a postura filosófica de Habermas mesmo.

* Tradução feita pelo Editor do original inglês inédito, cedido amavelmente pelo autor. Artigo submetido à avaliação no dia 25/06/2012 e aprovado para publicação no dia 10/09/2012.

** Professor Titular da Ludwig-Maximilians-Universität München, Alemanha.

O outro enfoque tem um caráter temático baseado em duas assunções fundamentais e de grande alcance. Segundo a primeira assunção, de caráter metodológico, a razão e a racionalidade são entendidas e aplicadas com um sentido puramente e estritamente procedural (razão/racionalidade comunicativa). A segunda assunção, relativa ao conteúdo, estatui que o único objeto temático apropriado da filosofia é a dimensão da interação entre sujeitos humanos ou seja da prática social ou comunicativa própria do mundo-da-vida. A mais importante seção do artigo, a seção 3, apresenta uma crítica mais pormenorizada do pensamento pós-metafísico de Habermas. Nela se investigam três temas centrais da filosofia habermasiana e se evidenciam três falhas fundamentais da sua postura pós-metafísica. O artigo mostra que se trata de posicionamentos ou temas filosóficos, para os quais Habermas, devido à sua posição pós-metafísica, não está capacitado a elaborar uma solução esclarecedora. O primeiro posicionamento ou tema é a não-elaboração de um conceito de Mundo (com "M" maiúsculo) como a dimensão que unifica e possibilita a relação entre a dimensão da verdade e a dimensão do mundo-como-a-totalidade-dos-objetos. O segundo posicionamento ou tema é o "naturalismo fraco" defendido por Habermas em base de uma distinção não-esclarecida entre o "mundo natural" e o "mundo-da-vida". O terceiro tema ou posicionamento, ao qual Habermas se tem dedicado especialmente nos últimos anos, é a conjunção ou conexão ambígua e obscura entre a rejeição incondicional da metafísica e a (re)avaliação da religião. Estes três temas ou posicionamentos constituem três dicotomias que permanecem sem esclarecimento no pensamento do filósofo alemão. Uma tentativa de esclarecê-las consistiria em elaborar um conceito irrestrito de razão ou racionalidade e de teoria e de tematizar um conceito de Mundo como a dimensão que abarca os dois polos de cada uma das dicotomias. A execução desta tarefa teria como resultado uma teoria, à qual, em termos tradicionais, se deveria atribuir um estatuto metafísico.

Palavras-chave: Habermas, metafísica, razão, mundo, mundo-da-vida.

Abstract: The term 'metaphysics' is used in contemporary philosophy equivocally or, more precisely, chaotically. As a consequence, uses of such derivative terms as Anonmetaphysical, "antimetaphysical" and "postmetaphysical" are also chaotic. This paper makes no attempt to bring order to this chaos. Its focus is only on Habermas's understanding of metaphysics and of his own thinking as postmetaphysical, in his sense. It shows that he often comes close to identifying metaphysics with the modern philosophy of subjectivity or consciousness. This makes clear that the term "postmetaphysical," as Habermas uses it, means only, "beyond what Habermas calls 'metaphysics'"— hence, most importantly, "beyond Kantian and post-Kantian philosophies of subjectivity." It cannot mean, "beyond everything that, in the history of philosophy, has been called 'metaphysics.'" The paper first examines and criticizes in detail Habermas's two ways of arriving at and characterizing and explaining his postmetaphysical position. The historico-philosophical path takes the form of severely truncated

considerations of the history of philosophy that lead him to conclude that metaphysical thinking is utterly obsolete; these considerations almost always begin with Kant and end with Habermas himself. The thematic path consists of two fundamental and far-reaching assumptions. According to his methodological assumption, reason and/or rationality has a purely procedural character. His contentual assumption is that the dimension of social interaction and communicative practices, the human lifeworld, is the only real subject matter for philosophy. Section 3, the most important section of the paper, presents more narrowly focused critiques of Habermas's postmetaphysical thinking. It addresses three central problems in his philosophy, and reveals highly significant shortcomings of his postmetaphysical philosophical position. It shows extensively that his treatments of these problems put him on paths that he cannot follow to their ends because of the narrow limits of his postmetaphysical approach. The first problem is the lack of a concept of World (with a capital "W") as the unity of the dimension of truth and the dimension of world-as-the-totality-of-objects^{43.3.2.3} The missing concept of World (capital-W)) as the unity of truth dimension and world-as-the-totality-of-objects; the second problem is his weak naturalism and his unclarified distinction between the natural world and the lifeworld; the third problem is his ambiguous and incoherent conjunction of the rejection of metaphysics and the (re)evaluation of religion. These three problems involve dichotomies Habermas leaves unexplained. Explaining them would require him to elaborate non-restricted concepts of reason/rationality and theory, and to thematize the World, i.e., the dimension encompassing both poles of the dichotomies. Such elaboration and thematization would yield a theory that would be, in traditional terms, metaphysical.

Keywords: Habermas, metaphysics, reason, world, world-of-life.

Introdução ¹

O assunto central deste artigo pode ser resumido nos seguintes termos: quando Jürgen Habermas, tendo-se primeiro comprometido a pensar pós-metafisicamente, aborda o que chama "duas questões fundamentais da filosofia teórica", ou seja, "a questão ontológica do naturalismo" e "a questão epistemológica do realismo" (WR:7-8), e quando nos anos mais recentes trata intensivamente de uma terceira questão, a relação

¹ Este artigo usa citações de dois tipos. Obras que são citadas apenas raramente ou ocasionalmente são identificadas em notas de pé de página, com uma referência bibliográfica completa para a primeira citação. As páginas de obras citadas com frequência não são identificadas em notas de pé de página, mas no texto principal, por meio de abreviações apropriadas. Apenas os dois livros e um ensaio de J. Habermas que são mais

da religião com o pensamento pós-metafísico, ele se aventura por vias que seu compromisso com o pensamento pós-metafísico impede-o de seguir até o fim. Uma consequência é que suas respostas às três questões são radicalmente truncadas – radicalmente incompletas – e, portanto, radicalmente inadequadas. Justamente por esta razão, estas respostas são incapazes de retificar o que o próprio Habermas descreve como “certa unilateralidade” da “estratégia teórica” na qual ele confiou antes de escrever os ensaios incluídos em *Verdade e Justificação* (WR:7).

É importante enfatizar desde o início que o termo “metafísica” é usado na filosofia contemporânea equivocadamente, ou, mais precisamente, caoticamente. Como consequência, usos de termos derivados tais como “não-metafísico”, “anti-metafísico” e “pós-metafísico” são também caóticos. Este artigo não faz qualquer tentativa de pôr em ordem este caos. Seu foco é a compreensão de Habermas da metafísica e de seu próprio pensamento como pós-metafísico.

O artigo será dividido em quatro partes. A primeira Parte examina a compreensão e caracterização de Habermas da metafísica e a submete a uma breve crítica. A segunda Parte apresenta aspectos gerais do pensamento “pós-metafísico” de Habermas. A terceira Parte revela três casos específicos (as três questões há pouco mencionadas), nos quais Habermas se aventura por vias cujos fins ele poderia atingir tão somente pelo abandono do pensamento “pós-metafísico”. A quarta Parte oferece uma breve conclusão.

1. Habermas sobre a metafísica

1.1. A compreensão e caracterização da metafísica por Habermas

O ponto de partida do pensamento pós-metafísico de Habermas é a sua afirmação de que o pensar filosófico atualmente defensável deve romper radicalmente com a tradição filosófica e dela libertar-se. Ele identifica quatro

relevantes para o tema do presente artigo pertencem a esta segunda categoria. São: ND = *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988)

WR = *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999)

DET = “From Kant’s ‘Ideas’ of Pure Reason to the ‘Idealizing’ Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the Detranscendentalized ‘Use of Reason’”, in: J. Habermas, *Truth and Justification: Philosophical Essays*, edited and with translations by B. Fultner, Cambridge/MA: The MIT Press, 2003, 83-130.

As citações são traduzidas, eventualmente com modificações do autor, das edições originais indicadas, às quais corresponde também a respectiva paginação.

aspectos do pensamento que adota este rompimento: deve ser pós-metafísico, deve assumir a virada linguística, deve situar especificadamente a razão – i.e. deve incluir a razão entre as práticas do mundo da vida, por conseguinte, historicizando-a – e deve superar o logocentrismo, em uma parte significativa, subordinando a teoria à prática. Assumir a virada linguística e subordinar a teoria à prática são os aspectos positivos centrais de seu pensamento pós-metafísico.

[1] A fim de entender o que Habermas chama pensamento pós-metafísico é de importância capital esclarecer como ele compreende “metafísica”. Nos numerosos escritos de Habermas não há nenhuma caracterização clara e precisa da metafísica. Há apenas frequentes referências descritivas e críticas à metafísica. As melhores encontram-se em seu livro *Pensamento pós-metafísico* (sigla do original alemão citado: ND). Como a segunda parte deste trabalho mostra, Habermas restringe sua consideração quase exclusivamente à “metafísica após Kant” (título do segundo capítulo de ND). Ele se refere à metafísica antes de Kant apenas de passagem, geralmente quando apresenta uma divisão muito geral das épocas do pensar filosófico em termos de Ser, consciência e linguagem, distinguindo as formas correspondentes de pensar como, respectivamente, ontologia, filosofia da consciência ou subjetividade, e filosofia da linguagem (p.ex. ND:20). Acerca do Ser e da ontologia, ele não tem quase nada a dizer.

De particular importância para o objetivo deste trabalho é a passagem no livro *Pensamento pós-metafísico* na qual ele apresenta uma espécie de caracterização concisa de sua compreensão da metafísica, distinguindo quatro “aspectos do pensamento metafísico”. O primeiro aspecto é “pensamento da identidade” pelo qual ele significa um modo de pensar que visa à articulação de uma visão do *todo*, da unidade do uno e do múltiplo:

[O] uno e o múltiplo, concebidos abstratamente como a relação de identidade e diferença, constituem a relação fundamental que o pensamento metafísico compreende, tanto como lógica quanto como ontológica: o uno é tanto axioma como fundamento essencial, princípio e origem. Dele se deriva o múltiplo no sentido tanto de fundamentação como de origem. E, graças a esta origem, o múltiplo é reproduzido como uma multiplicidade ordenada. (ND:37)

A fim de caracterizar o *segundo* aspecto ele introduz ambigualmente o termo “idealismo”, que explica com referência às “Ideias” de Platão, e não em relação a qualquer escola filosófica conhecida como idealista (tal com o Idealismo alemão).

A história da metafísica deriva sua dinâmica interior tanto da tensão enraizada na doutrina das Ideias entre duas formas de conhecimento – o discursivo, que é baseado empiricamente, e o anamnésico, que visa à intuição intelectual – como da oposição paradoxal entre Ideia e aparência, forma e matéria. (ND:38)

De acordo com ele, as Ideias contêm em si mesmas

a promessa da unidade universal, porque elas apontam para o ápice da pirâmide conceptual hierarquicamente ordenada e se referem internamente a este ápice: à Ideia do bem, que compreende em si mesma todas as outras. Da natureza conceptual do ideal, o Ser deriva os atributos ulteriores de universalidade, necessidade e supratemporalidade. (Ibid.)

Habermas afirma ousadamente que tal idealismo desde o princípio torna-se presa do autoengano “a respeito do fato que as Ideias ou *formae rerum* contiveram sempre e meramente duplicaram o que elas supunham excluir como matéria e não-ente *per se*” (ibid.). Em sua visão esta “contradição no ponto de partida da metafísica” foi revelada pelo nominalismo e empirismo, duas posições filosóficas que resultam como conclusões radicais tiradas desta contradição seminal.

A esta altura, Habermas introduz o *terceiro* aspecto do pensamento metafísico. Ele afirma que a filosofia idealista (agora no sentido moderno) tentou renovar a teoria da identidade do idealismo (platônico), realizando uma mudança de paradigma da ontologia para o mentalismo, lançando assim as bases para (as teorias da) subjetividade e (auto)consciência. Tomado neste sentido, o idealismo moderno é *prima philosophia* como teoria da consciência. Ele “assume a herança da metafísica na medida em que ele assegura a precedência da identidade sobre a diferença e das ideais sobre a matéria” (ND:39). E Habermas – de novo ousadamente – declara que mesmo a *Lógica* de Hegel, que, segundo ele, é tal teoria da subjetividade, “não pode senão confirmar a predominância idealista do uno, do universal e do necessário” (ibid.)

O *quarto* aspecto do pensar metafísico Habermas chama-o de *o conceito forte de teoria*. A versão original deste conceito, originado na Grécia antiga, contém três aspectos distintos; seu correspondente moderno retém apenas um deles. A teoria grega era, em primeiro lugar, apresentada como uma via de salvação. Era, em segundo lugar, um empreendimento elitista, para além do alcance da maioria. Em terceiro lugar, ela exigia “uma renúncia à atitude natural para com o mundo e prometia um contato com o extra-ordinário.”

No período moderno, segundo Habermas, o conceito de teoria se liberta da ligação com a dimensão do sagrado e cessa de ser apenas para a elite, mas retém a renúncia à atitude natural:

O que permanece é a interpretação idealista caracterizada pela distância para com a rede quotidiana de experiência e interesses. A atitude metódica deve proteger o cientista ou acadêmico de preconceitos locais. (...) No desprezo para com o materialismo e o pragmatismo sobrevive algo da compreensão absoluta da teoria, que não só é elevada acima da experiência e das disciplinas científicas especializadas, mas também é “pura” no sentido de ter sido purgada por uma catarse de todos os traços de sua origem

terrena. Deste modo se completa o circuito de um pensamento da identidade que de maneira autorreferencial incorpora-se na totalidade que ele capta, e que pretende desta maneira satisfazer à demanda por justificação de todas as premissas a partir de dentro de si mesmo. A filosofia moderna da consciência sublima a independência do modo teórico de vida numa teoria que é absoluta e autojustificativa. (ND:40)

Segundo Habermas, o pensamento metafísico – como ele o caracteriza – reteve sua força. Ele geralmente procede na suposição que a filosofia pós-hegeliana, pelo menos, qualquer filosofia que é digna de consideração, é pós-metafísica.²

1.2. Breve crítica da compreensão de metafísica de Habermas

Fornecer uma avaliação clara e bem fundada da compreensão de Habermas da metafísica requer observar que, embora Habermas fale de metafísica como uma preocupação filosófica central desde o tempo da Grécia antiga até Hegel, suas considerações sobre a metafísica pré-kantiana são apenas globais e marginais. Na verdade, ele com frequência chega perto de identificar metafísica com a filosofia da subjetividade ou consciência. Esta é, em todo caso, a versão da metafísica à qual ele presta maior atenção.

Dos muitos aspectos da metafísica que Habermas deixa de considerar de um modo que se aproxime do detalhe adequado, o mais significativo é a grande tradição da filosofia do ente/Ser. Aqui se devem distinguir dois aspectos. Primeiramente, Habermas ignora quase completamente a filosofia do Ser antiga e medieval, simplesmente assumindo que ela tem um caráter puramente objetivo no sentido de que não leva em conta a subjetividade e a linguagem. Em segundo lugar, Habermas não faz justiça a Heidegger, que tentou renovar a questão do Ser partindo de uma base fenomenológico-transcendental, e, assim, levando radicalmente em consideração a virada moderna para a subjetividade.

Habermas interpreta Heidegger como sendo também um pensador pós-metafísico, alguém que rejeitou a metafísica e tentou superá-la. Nisso ele erra, enquanto não consegue ver que Heidegger fala não somente de uma “superação da metafísica (*Überwindung der Metaphysik*)”, mas também da “recuperação transformacional (*Verwindung*) da metafísica”:

[...] a recuperação transformacional (*Verwindung*) da metafísica aparece inicialmente como uma superação (*Überwindung*), que meramente deixa para trás a representação exclusivamente metafísica, de modo a conduzir o pensar ao reino de liberdade alcançado por uma recuperação

² Ele ocasionalmente trata de tentativas de renovação da metafísica de filósofos alemães, ainda que as renovações são as da filosofia clássica alemã, especialmente de Kant e Hegel. Mais interessante e significativo é o debate entre Habermas e Dieter Henrich (veja-se ND 18-22, 26s., 31-34).

transformacional da essência da metafísica. Mas nesta recuperação transformacional, a verdade perene da metafísica, que aparentemente tinha sido rejeitada, volta explicitamente como a essência agora apropriada da metafísica.³

Em um diferente contexto argumentativo, a Parte 2 retorna à interpretação e crítica do pensamento de Heidegger por Habermas.

As considerações precedentes deveriam tornar claro que o termo “pós-metafísico”, como Habermas o usa, significa apenas “para além daquilo que Habermas chama ‘metafísica’” – portanto, é importante observar, para além da filosofia da subjetividade kantiana e pós-kantiana. Não pode significar “para além de tudo que, na história da filosofia, foi chamado ‘metafísica’”.

2. As duas vias de Habermas para chegar a uma posição pós-metafísica e para caracterizá-la e explicá-la

Duas vias, não inteiramente independentes, conduzem Habermas a sua posição pós-metafísica; uma é filosófico-histórica, a outra, temática.

2.1. A via histórico-filosófica

A via histórico-filosófica para o pensamento pós-metafísico de Habermas toma a forma de considerações violentamente truncadas da história da filosofia que o levam a concluir que este pensamento metafísico é completamente obsoleto. Estas considerações quase sempre começam por Kant e terminam nele. Particularmente importante é o livro *O discurso filosófico da modernidade. Doze Lições* [São Paulo: Martins Fontes, 2002], que fornece detalhadas explicações de *quatro desenvolvimentos* próprios desta época. A maneira mais fundamental usada por Habermas para explicar e justificar sua posição pós-metafísica é apresentada como resposta a estes desenvolvimentos.

[1] O primeiro desenvolvimento histórico foi a emergência daquilo que Habermas chama *racionalidade procedural*. Ela emergiu no século XVII com os métodos empíricos das ciências naturais. Esta nova espécie de requisitos para a justificação “abalaram o privilégio cognitivo da filosofia” (ND: 41), (ND: 41) tornando com isso “duvidoso” o pensamento metafísico, reputadamente “totalizante”. Mas Habermas observa que a reorientação do conhecimento de uma racionalidade relativa ao conteúdo para uma racionalidade procedural “não necessita de nenhum modo significar uma completa capitulação da

³ M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Gesamtausgabe, volume 9. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, 416.

relação para o todo que distinguia a metafísica” (ND: 46). Esta ausência de capitulação, contudo, não envolve, segundo Habermas, a reintrodução de qualquer versão modificada de metafísica. O *todo* que ele introduz aqui não é o todo de qualquer versão histórica da metafísica; em vez disso, é simplesmente identificado com o *mundo da vida* humano.

O termo/conceito *mundo da vida* tem sido central para a filosofia de Habermas através de seu longo desenvolvimento. Ele o caracteriza como segue:

[O] mundo da vida é sempre já intuitivamente presente para todos nós como uma totalidade pré-teorética, que não é problematizada nem objetivada – como a esfera daquilo que é diariamente dado por suposto, a esfera do senso comum. [...] E, entretanto, pelo poder subversivo da reflexão e da análise iluminadora, crítica e dissecante, a filosofia é completamente oposta ao senso comum. Em virtude desta relação íntima, ainda que, fraturada, com o mundo da vida, a filosofia está bem dotada para desempenhar também um papel aquém do sistema científico, o papel de intérprete, mediando entre as culturas especializadas da ciência, tecnologia, direito e moralidade, por um lado, e as práticas comunicativas da vida cotidiana, por outro. Naturalmente, o mundo da vida com o qual a filosofia mantém um tipo de contato não objetivante não deve ser confundido com a totalidade do uno universal, do qual a metafísica desejava fornecer uma imagem, ou, mais precisamente, uma mundivisão. O pensamento pós-metafísico opera com um conceito diferente de mundo. (ND: 46-47)

Será abordada mais abaixo a questão se os conceitos de todo e/ou de mundo de Habermas — que são centrais em sua filosofia — são coerentes e defensáveis.

[2] O *segundo* fator ou desenvolvimento histórico Habermas denomina “razão situada”. Este desenvolvimento foi provocado pelas ciências histórico-hermenêuticas (as humanidades) que emergiram na segunda metade do século XIX. A consciência histórica sobre a qual elas se apoiavam e que articularam era o resultado de novas experiências do tempo e da contingência, que elas, ao mesmo tempo, provocaram no contexto de uma sociedade sempre mais complexa. Esta “intrusão da consciência histórica tornou a dimensão da finitude mais convincente em comparação com uma razão não contextualizada que havia sido idealisticamente exaltada. Uma destranscendentalização dos conceitos básicos herdados foi por isso posta em movimento.” (ND:41)

[3] O terceiro fator ou desenvolvimento é a *virada linguística*. Segundo Habermas, ela foi o resultado da crítica da filosofia do sujeito. Ele remete primeiramente para Wilhelm Von Humboldt, em seguida para Frege, Russell, Wittgenstein e outros, aos quais atribui um semanticismo abstrato. O próximo passo foi a introdução de elementos pragmáticos na análise da linguagem. Este passo é de importância extremamente fundamental para Habermas.

Durante um longo período ele foi influenciado por muitos filósofos analíticos pragmáticos, incluindo o Wittgenstein tardio, John Searle, e especialmente Robert Brandom. Sobre isso, abaixo direi mais.

[4] O último fator ou desenvolvimento é o mais importante no que se refere ao assunto deste artigo. Habermas denomina-o “Deflationierung des Ausseralltäglichen” (ND:57), ou seja, “deflação do extra-quotidiano”. Habermas explica este fator usando conceitos que empregava excessivamente em seu período marxista: os conceitos de *teoria* e *prática*:

[A] precedência clássica da teoria sobre a prática já não podia ser mantida face às mútuas dependências que estavam emergindo cada vez mais claramente. A inserção das realizações teóricas nos contextos práticos de sua gênese e aplicação gerou uma consciência da relevância de contextos quotidianos de ação e comunicação. Estes contextos atingem um status filosófico p.ex. no conceito do *mundo da vida como pano de fundo*. (ND:41-42)

Para Habermas isto significa que a precedência clássica da teoria sobre a prática é minada e invertida. Mas o que significa “prática” neste contexto? Os conceitos de teoria e prática foram usados pelos neo-hegelianos, por Karl Marx, e por vários marxistas em sentidos confusos e extremamente amplos. Habermas mesmo escreveu muito a este respeito, tentando uma deflação gradual destes conceitos.⁴ Ele continua a afirmar a primazia fundamental da prática sobre a teoria, mas agora explica ambos os conceitos diferentemente e mais claramente do que o tinha feito no início de sua carreira. Mais importante é que ele já não compreende “teoria” em base a qualquer compreensão limitada – mais precisamente unidimensional – da razão. Habermas menciona três destes conceitos limitados de razão: um puramente ontológico, um puramente epistemológico e um puramente linguístico. Estas são, para ele, três formas de *logocentrismo*.

A estes conceitos limitados Habermas opõe sua teoria dos conceitos e da razão, que implica diretamente o conceito de prática. Ele descreve sua posição da seguinte maneira: a filosofia liberta-se do logocentrismo quando não é completamente absorvida pela autorreflexão das ciências, quando seu olhar não está fixado no sistema científico, quando reverte esta perspectiva e olha retrospectivamente para o emaranhado do mundo da vida. Descobre então a razão que já está operando na prática comunicativa quotidiana. Na verdade, reivindicações de verdade proposicional, justiça normativa e sinceridade subjetiva se intersectam aqui em um horizonte do mundo concreto e linguisticamente aberto. Entretanto, como pretensões criticáveis, elas também transcendem os vários contextos nos quais são formuladas e ganham aceitação. No espectro de validade da prática quotidiana de alcançar entendimento, vem à luz uma racionalidade comunicativa que se abre em várias

⁴ Veja-se o capítulo final (Capítulo 7) de seu livro *Verdade e Justificação* (= WR) com o título “Uma vez mais: a relação entre teoria e prática”.

dimensões. Ao mesmo tempo, esta racionalidade comunicativa fornece um padrão para avaliar formas sistematicamente distorcidas de comunicação e de vida, que resultam quando o potencial que se tornou disponível para a razão com a transição para a modernidade, é utilizado seletivamente.

No seu papel de intérprete, que lhe permite mediar entre conhecimento especializado e práticas quotidianas necessitadas de orientação, a filosofia pode fazer uso deste conhecimento e contribuir para nos fazer conscientes das distorções do mundo da vida. Mas ela pode fazer isso apenas como instância crítica, pois já não possui uma teoria afirmativa da vida boa. *Depois* da metafísica, o papel não-objetivo do concreto mundo da vida, que está agora presente apenas como horizonte e pano de fundo, escapa da apreensão própria da objetivação teórica. O dito de Marx sobre a realização da filosofia pode também ser entendido desta maneira: aquilo que, após a desintegração das mundivisões religiosas e metafísicas, foi pulverizado no nível dos sistemas culturais sob vários aspectos de validade, pode agora ser reunido e também ser retificado apenas no contexto experiencial das práticas do mundo da vida. (ND:59-60)

A seguinte citação de *Verdade e Justificação* articula exatamente a tese filosófica mais central de Habermas: “[...] o *mundo da vida* forma o horizonte para a prática de alcançar mútuo entendimento, na qual sujeitos agindo comunicativamente tentam tratar juntos de seus problemas quotidianos.” (WR:326)

[5] Como indicado acima, a conclusão à qual leva a via histórico-filosófica de Habermas é que a história mostrou que o pensamento metafísico é obsoleto, que ele pertence ao passado, que já não pode pretender validade hoje. Como também foi indicado acima, esta via de pensar e justificar é essencial para a filosofia de Habermas.

Algumas vezes o leitor deve ter a impressão que Habermas simplesmente considera a descrição das posições filosóficas mais importantes desde Kant como justificação de sua própria posição. Isto equivaleria a dizer: as posições anteriores são obsoletas, devem ser abandonadas. Se esta for realmente a posição de Habermas, ela se exporia a uma objeção que alguns filósofos levantaram contra ele: os filósofos pós-modernos afirmaram que a modernidade já foi superada, ao dizer que vivemos em uma era pós-moderna. O modo moderno racional de pensar que Habermas tentou reabilitar é, portanto, obsoleto. Mas esta objeção não faz justiça à maneira altamente complexa de seu pensar. Não há dúvida que ele com frequência descreve o desenvolvimento da filosofia desde Kant, mas, ao fazer isso, apresenta também análises críticas: mostra faltas de clareza, incoerências, deficiências de muitas espécies, etc. Numa palavra, sua apresentação da história da filosofia não é de modo algum uma “pura” descrição. Os escritos relevantes de Habermas – pelo menos, com frequência, andam de mãos dadas com considerações argumentativas. Habermas procura ser pós-metafísico, mas não pós-moderno.

2.2. A via temática: dois pressupostos básicos

A esta altura surge um problema: A fim de afirmar argumentativamente um desenvolvimento filosófico, necessita-se de critérios. Quais são os critérios de Habermas, e qual é sua fonte – ou quais são suas fontes?

Para responder a esta questão temos que voltar-nos para a segunda via de Habermas para sua posição pós-metafísica, uma via que, como a primeira, ele empreende tanto para explicar como para justificar sua posição. Ele dá o primeiro passo nesta via assumindo dois pressupostos fundamentais e de longo alcance, um metodológico e outro temático ou referente ao conteúdo. Ele avança ao longo desta via tirando de tais pressupostos conclusões filosóficas abrangentes. A última destas conclusões é que a filosofia deve hoje ser pós-metafísica, no sentido que ele atribui a este termo.

[1] O pressuposto metodológico refere-se ao conceito de *razão* e/ou *racionalidade*. Como se indicou acima, este conceito já não é entendido por Habermas em qualquer quadro referencial ontológico, transcendental ou analítico-linguístico, mas exclusivamente no contexto da *comunicação*. A razão/racionalidade comunicativa é o conceito operacional mais central de Habermas. Como se observou acima, ele também o denomina de *razão/racionalidade procedural*. Razão/racionalidade é uma forma de justificação pública. Segundo Habermas, a razão/racionalidade é inerente à comunicação, um constituinte da estrutura interna da comunicação. Este constituinte torna-se manifesto no comportamento de sujeitos que se engajam no falar ou na ação. Eles confiam em regras intuitivamente assimiladas ao apresentar argumentos e interpretar entendimentos. Por que a comunicação usa a linguagem, Habermas desenvolve uma teoria puramente pragmática da linguagem, centrada no conceito de pretensões de validade levantadas pelos sujeitos como falantes. A racionalidade comunicativa é alcançada quando pretensões de validade são reivindicadas argumentativa e discursivamente.

[2] O conceito puramente procedural de razão/racionalidade comunicativa de Habermas tem uma consequência imediata relativa ao *âmbito* ou a *dimensão temática* à qual ela é ou pode ser aplicada, dimensão que Habermas chama de o *mundo da vida humano*. Isto é compreensível já que a comunicação ocorre precisamente no mundo da vida humano, o mundo das práticas humanas. De acordo com Habermas, o único assunto real para a filosofia, é a dimensão da interação social e das práticas comunicativas. A filosofia tem a tarefa de analisar e articular a racionalidade inerente à validade básica do falar cotidiano. Isto significa que razão e racionalidade estão restritas às práticas quotidianas dos indivíduos modernos, e a filosofia ao esclarecimento dos procedimentos e normas das quais depende nossa deliberação pública. O que interessa – e assim deve ser compreendido em um sentido exclusivo – são os modos de justificação que usamos em nossas deliberações morais e políticas, bem como as maneiras como determinamos que pretensões dos outros são válidas. Este é o papel que Habermas atribui

à razão comunicativa quando formula métodos que são apropriados para a nossa condução de discursos morais e políticos.

Esta restrição temática de grande envergadura, tem como consequência que a filosofia deve ser concebida como pensar *não-metafísico* ou, mais exatamente *pós-metafísico*. A caracterização mais curta e mais adequada, feita por Habermas, deste status do pensamento filosófico pós-metafísico pode ser encontrado na expressão programática citada acima: “Deflação do extra-quotidiano – *Deflationierung des Ausseralltäglichen*”. O quotidiano – Alltägliches é , para Habermas, a dimensão da comunicação.

3. A rejeição da Metafísica por Habermas e as deficiências fundamentais de sua posição filosófica pós-metafísica

Como é bem sabido, a obra de Habermas é imensa. Além disso, várias de suas posições mudaram significativamente durante sua longa carreira acadêmica. É assim impossível fazer justiça a todos os aspectos de seu pensamento dentro de um único artigo. Este trabalho considera apenas os pontos principais que são requeridos a fim de avaliar seu pensamento pós-metafísico.

Esta parte do artigo (3) contém duas seções. A primeira (3.1) apresenta uma crítica global e abrangente dos dois pressupostos habermasianos fundamentais introduzidos na seção anterior (2.2). A segunda seção (3.2) mostra que quando Habermas aborda as três questões fundamentais mencionadas no início deste estudo, a saber, a questão ontológica do naturalismo e a questão epistemológica do realismo, bem como a questão da relação entre religião e pensamento pós-metafísico, ele se aventura em vias que seu compromisso com o pensar pós-metafísico impede de seguir até o fim.

3.1 Uma crítica global e abrangente

3.1.1. Um pressuposto metodológico fundamental confuso

Como se mostrou acima, o conceito e o tópico da racionalidade comunicativa estão no centro do pensamento pós-metafísico de Habermas. Por essa razão, a avaliação de seu pensamento deve começar com um esclarecimento da relação entre este conceito de racionalidade e dois outros conceitos de Habermas: os conceitos de conhecimento e de teoria.

Habermas trata explicitamente do conhecimento em vários de seus escritos, e mais extensamente no seu livro influente *Conhecimento e Interesse*.⁵ Mas

⁵ Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar , 1982.

ele nunca apresentou qualquer análise significativa do conceito de teoria. Como se mostrará mais abaixo, isto é de fundamental importância.

[1] Habermas afirma que há uma forte conexão entre conhecimento e interesses. Por conseguinte, a melhor maneira de introduzir sua oposição a visões puramente objetivistas do conhecimento é introduzir e comentar sua teoria do interesse cognitivo. Ele mantém que qualquer conhecimento está enraizado em uma estrutura antropológicamente vital de interesse dirigida às orientações básicas da vida humana. Interesses constitutivos do conhecimento intervêm na história natural da espécie humana com seu processo autoformativo. Ele distingue três tipos de interesse constitutivo do conhecimento: as ciências empírico-analíticas são guiadas por um interesse técnico/instrumental em adquirir controle sobre a natureza; as ciências histórico-hermenêuticas estão enraizadas em um interesse prático/ético na comunicação intersubjetiva; e as ciências orientadas criticamente implicam um interesse na emancipação de constrangimentos internos e externos.

Embora, como indicado acima, várias das posições de Habermas mudaram durante sua carreira, ele nunca se libertou plenamente de alguns pressupostos fundamentais geralmente atribuídos aos assim-chamados hegelianos de esquerda, aos marxistas, e à Escola da Teoria Crítica da Sociedade, de Frankfurt. O mais importante desses pressupostos é aquele que postula uma conexão íntima ou mesmo uma unidade entre teoria e prática. A teoria dos interesses constitutivos do conhecimento é uma versão deste pressuposto. Conforme a divisão tripartida das ciências de Habermas, a filosofia seria a ciência criticamente orientada *par excellence* e, daí, seria guiada por um interesse emancipatório.

A seção seguinte mostra que a tese, segundo a qual os interesses restringem as ciências (e assim também a filosofia) é um erro, cuja aceitação tem amplas consequências. A aceitação desta tese resulta da dificuldade de entender o status da ciência (e, assim, também da filosofia).

[2] Ciência é teoria. Entre as ciências está a filosofia, como um empreendimento estritamente teórico. Como tal, ela consiste de sentenças indicativas e, assim, teóricas. Mas qual é o status das sentenças teóricas?

[i] A caracterização mais geral das sentenças teóricas é a seguinte: uma sentença teórica é uma *sentença indicativa*, cujo status se torna explícito quando elas aparecem como argumentos de um operador específico. No seu *Tractatus*, Wittgenstein articula este operador, esclarecendo assim o status das sentenças teóricas. Ele o faz da seguinte maneira (4.5): “A forma geral da sentença [indicativa] é: É o caso que tal e tal (*es verhält sich so und so*).”⁶

⁶ Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus logico-philosophicus*, 4.5, em: L. Wittgenstein. *Schriften 1* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969).

O que ele diz torna-se mais preciso pela introdução explícita de um *operador teórico*. Cada sentença indicativa e, assim, teórica tem a seguinte estrutura: ela é – ou explícita ou (normalmente) implicitamente – precedida pelo operador “É o caso que ...” $\oplus$ pode simbolizar este operador. Acrescentando a letra grega ϕ como uma sentença – constante ou – variável, a forma ou estrutura da sentença teórica torna-se: $\oplus \phi$. Um exemplo desta forma ou estrutura é a sentença “[É o caso que] o planeta Terra gira em torno do sol.” Deve notar-se a este respeito o caráter absoluto e radical da articulação que o operador empregado torna possível. Este caráter é tal que nas sentenças teóricas assim interpretadas não há qualquer referência ou relação para qualquer sujeito ou sujeitos, falante ou falantes, situação ou situações, ou qualquer outro fator externo de teorização. Isto significa que uma teoria como tal ou uma autêntica teoria tem um status absoluto e universal no sentido que ela articula irrestritamente um conteúdo intelectual: “é *simpliciter* o caso que ...” Qualquer explicação que não atinja este nível absoluto e universal não é uma teoria no sentido genuíno.

As teorias científicas têm efetivamente este status. Isto se torna manifesto à luz de um fator negativo: as autênticas teorias científicas não incluem qualquer referência a sujeitos, situações ou coisa semelhante. Elas articulam elementos da realidade *simpliciter*. (Elas não contêm itens do vocabulário pragmático como eu/nós creio/cremos ou eu/nós sei/sabemos). Um segundo ponto a este respeito é que a maioria das explicações apresentadas como teorias filosóficas não têm este status, e assim deixam de ser genuínas teorias.

[ii] O que impede as explicações apresentadas como teorias de serem teorias genuínas é sua dependência de restrições no operador teórico $\oplus \phi$. Estas restrições podem ser indicadas por um índice acrescentado a $\oplus$. Por exemplo, toda a filosofia transcendental iniciada por Kant se caracteriza pelo fato que todas as suas sentenças devem ser entendidas e “lidas” transcendentalmente, i.e., como sentenças que incluem – quase sempre apenas implicitamente – um *operador transcendental*. O operador transcendental é o seguinte: “Desde a perspectiva da subjetividade transcendental (é o caso que ϕ).” Isto pode ser formalizado assim: $\oplus_{ST} \phi$ (o índice “ST” deve ser lido como: “desde a perspectiva da subjetividade transcendental [é o caso que...]”). Um exemplo: “Desde a perspectiva da subjetividade transcendental é o caso que o sol esquentar a pedra.” O operador transcendental restringe seu argumento a uma forma de subjetividade inteiramente determinada, i.e. à subjetividade transcendental.

[3] A identificação do operador teórico torna inequivocamente claro um ponto absolutamente decisivo: as teorias *como tais* são essencialmente independentes de qualquer atitude ou fator externo a elas. Para uma concepção apropriada da filosofia (e da ciência), o significado deste ponto pode dificilmente ser exagerado – por mais estranho que isto possa soar para

quem está acostumado a explicações “teóricas” que se baseiam amplamente em itens de um vocabulário pragmático como “eu/nós creio/cremos que...” e “eu/nós sei/sabemos que...”, e outros semelhantes, e que se referem a vários fatores que supostamente influenciam o conhecimento e as teorias.

Como um empreendimento estritamente teórico, a filosofia não está essencialmente associada com quaisquer interesses ou fatores de qualquer espécie além do conhecimento e da verdade por si mesma. Naturalmente, nada impede a filosofia de ser associada a fatores externos, p.ex. com o interesse emancipatório. Mas isto pressupõe que a filosofia é compreendida e reconhecida como sendo *em primeiro lugar e fundamentalmente* uma atividade que é única, enquanto se desenvolve por causa de si mesma. Com certeza, as teorias filosóficas podem ser motivadas por vários outros interesses e, uma vez desenvolvidas, podem servir a tais interesses, inclusive aos emancipatórios. Mas tais interesses permanecem externos às teorias como teorias.

O status do pensamento de Habermas pode agora ser mostrado. Seu pensamento, baseado no princípio metodológico da razão e racionalidade comunicativa, é um pensamento que se articula em sentenças *governadas por um operador teórico extremamente restrito*, ou seja, o operador: “desde a perspectiva da razão/racionalidade comunicativa é o caso que...” Formalizando temos: $\textcircled{1} \text{RC}\phi$ (“RC” está por: “desde a perspectiva da razão/racionalidade comunicativa”). Habermas, portanto, não pode apresentar ou defender genuinamente um pensamento universal. Pensamento (teórico) não é reduzível a pensamento comunicativo.

Para esclarecer completamente a questão, deve ser introduzida uma importante distinção: a distinção entre atividade teórica e as teorias que são os resultados ou produtos desta atividade. Para esclarecer a distinção, devemos distinguir duas espécies de fatores. Primeiramente, fatores que explicam por que um dado estudioso se engaja na atividade teórica; estes fatores incluem a situação pessoal do estudioso e a situação histórica na qual ele desenvolve sua atividade, e muitos, muitos outros fatores que estão presentes no processo de produção da teoria, e coisas semelhantes. Em segundo lugar, fatores que pressupõem a teoria produzida e procuram determiná-la ulteriormente em algum sentido. A estes fatores pertencem muito especialmente as possíveis aplicações da teoria – ou, em termos habermasianos, os interesses aos quais ela pode servir. Certamente, entre os fatores que explicam por que um dado estudioso se engaja em função de fatores teóricos pode ser a *esperança* de que estes interesses específicos sejam servidos, mas a questão se quaisquer interesses são servidos, e, se assim é, *quais* são servidos, só pode ser determinada depois que a teoria se tornou disponível.

O que Habermas chama de “interesses” parece referir-se, talvez não exclusivamente, mas, em todo caso, sobretudo, aos dois tipos de fatores externos. Mas ele toma estes fatores como sendo *essencialmente* associados com o

conhecimento, com a atividade teórica, e, assim, com as teorias. Assim, ele diz que as ciências empíricas são guiadas – dever-se-ia acrescentar: essencialmente – pelo interesse técnico-instrumental em adquirir domínio sobre a natureza e que as ciências orientadas criticamente – dever-se-ia dizer: essencialmente – implicam um interesse emancipatório das limitações internas e externas.

Esta concepção pode ser facilmente refutada. Antes de tudo, naturalmente há fatores do primeiro tipo, aqueles que precedem e de um ou outro modo condicionam o processo de teorização. Mas esses fatores são puramente externos tanto à atividade teórica como tal e quanto à teoria gerada como tal. Um dado estudioso pode ter em vista produzir uma teoria que conclua que “A droga x cura o câncer de próstata”, e pode fazê-lo pretendendo, além disso, ou (por exemplo) ganhar dinheiro ou ajudar a humanidade. Mas o objetivo da *teoria como tal* não é nada mais do que identificar o tal-e-tal. A razão é que a atividade teórica consiste apenas na articulação de sentenças teóricas e que tais sentenças, como se mostrou acima, têm a estrutura: “é o caso que Φ .” Esta articulação não nega ou exclui estes “fatores contingentes”, mas os transcende de tal modo que não têm qualquer relação explicitamente essencial com eles. O que é articulado dentro daquilo que pode ser convenientemente chamado de *dimensão teórica* é algo único: o que é articulado é o que é o caso *simpliciter*.

Quanto às aplicações que as teorias, uma vez disponíveis, podem encontrar – em termos habermasianos, os interesses que elas podem servir – estas também são externas à teorização e às teorias. Retornando ao exemplo há pouco introduzido: pode estar incluído no interesse financeiro daquele que sintetiza a droga x que seja o caso que a droga x cure o câncer e no interesse do pesquisador cujo empregador produz uma droga reduzindo a velocidade da progressão do câncer de próstata que seja o caso que a droga x não cure o câncer, mas se esses indivíduos investigam a questão numa perspectiva teórica, eles procurarão determinar apenas o que é, na verdade, o caso.

Daí se segue que Habermas comete um erro sério e de longo alcance ao conectar essencialmente as ciências empíricas (e em geral as ciências naturais) com o interesse técnico/instrumental em adquirir o domínio sobre a natureza e ao afirmar que as ciências criticamente orientadas (e, portanto, a filosofia) implicam essencialmente um interesse emancipatório. Nem as ciências naturais *como tais* nem a filosofia *como tal* têm essencialmente esses interesses. Se se quiser atribuir algum interesse à ciência como tal e à filosofia como tal, dever-se-ia dizer que o interesse que guia a atividade científico-teórica e filosófica e a teoria correspondente tem um caráter “imaneente”: a busca do conhecimento ou da verdade *por si mesma*.

[4] Não há qualquer sentido em levantar a seguinte objeção contra esta tese: De fato, os cientistas em geral se engajam em atividades teóricas e elaboram teorias tendo em vista a aplicação técnico/instrumental ou a exploração de

conquistas teóricas, e de modo semelhante muitos filósofos efetivamente, ao praticar a filosofia, têm em mente o que Habermas chama de interesse emancipatório. Não há sentido porque, embora o que a objeção introduz como um fato seja na verdade um fato, é também um fato que estes interesses não são “interesses constitutivos do conhecimento” no sentido de Habermas, i.e. elementos definidores da atividade teórica ou momentos estruturais imanentes às teorias desenvolvidas por estes cientistas ou filósofos. Pelo contrário, este “ter em vista” aplicações técnico/instrumentais ou a emancipação é um objetivo exterior *acrescentado* à estrutura imanente da teorização e das teorias como tais. A principal razão para isso é que a teoria científica pode ser aplicada, pode ter um significado técnico/instrumental somente se for uma teoria real ou genuína, em primeiro lugar. Ora, uma explicação é uma *teoria real ou genuína* apenas se é o resultado da busca do conhecimento e da verdade *por si mesma*.⁷ De modo semelhante, tem sentido agregar (externamente) a uma teoria filosófica um objetivo ou interesse emancipatório somente se esta teoria é uma teoria filosófica real e genuína. E ela pode ser uma teoria real e genuína somente se for o resultado da busca de conhecimento e verdade *por si mesma*. Ignorância deste ponto fundamental é um dos maiores erros filosóficos, que foi cometido por muitos filósofos ao longo da história da filosofia e atualmente. Para os que o cometem, a filosofia degenera em ideologia e/ou em certa espécie de combate.

[5] Todo estudioso que é guiado por um operador teórico restrito no sentido acima explicado, sempre *pressupõe*, todavia, o operador teórico irrestrito. As sentenças que caracterizam tais posições restritivas são inteligíveis tão somente como argumentos do operador teórico irrestrito, ainda que não *usem* explicitamente o operador. Este ponto importante é facilmente demonstrado nos casos exemplares de Kant e Habermas. A *Crítica da Razão Pura* de Kant contém duas espécies muito distintas de sentenças teóricas.⁸ A primeira classe são sentenças transcendentais genuínas, i.e. sentenças governadas pelo operador transcendental que é uma forma restrita do operador teórico. A esta espécie pertencem todas as sentenças que são componentes genuínas da filosofia transcendental de Kant em sentido estrito. Um exemplo é a sentença famosa: “O *eu penso* deve ser *capaz* de acompanhar todas as minhas representações...”. Esta sentença tem a estrutura $\textcircled{S}T\phi$: “Desde a perspectiva da subjetividade transcendental é o caso que o *eu penso* deve ser *capaz* de acompanhar todas as minhas representações.”⁹ Mas a *Crítica* contém outra espécie de sentenças, inteiramente diferentes: sentenças situ-

⁷ É fácil introduzir contraexemplos de uma espécie diferente. Baste um: os cientistas se dedicam a desenvolver grandes teorias físico-cosmológicas, teorias do todo, mas seria insensato afirmar que eles estão perseguindo um interesse técnico/instrumental com a finalidade de adquirir o domínio sobre a natureza. Eles estão tentando, ao contrário, determinar, p. ex., o que era o caso no momento que se seguiu imediatamente ao *big bang*.

⁸ B 131

⁹ B 131.

adas em um *nível meta-transcendental*. Estas são as sentenças que articulam, explanam, ou justificam o caráter transcendental da filosofia transcendental de Kant e, assim, das sentenças que constituem esta filosofia. As sentenças meta-transcendentais são precedidas por um operador teórico muito distinto, ou seja, um operador *irrestrito, absolutamente universal*. “É o caso que desde a perspectiva da subjetividade transcendental é o caso que o eu penso deve ser capaz de acompanhar todas as minhas representações.” Formalizando temos: $\textcircled{1} (\textcircled{1}_{ST}\Phi)$.

Algo análogo acontece na filosofia de Habermas. A maioria de suas sentenças são implicitamente precedidas pelo operador teórico *restritivo* $\textcircled{1}_{RC}\Phi$. Mas as sentenças que esclarecem, descrevem e justificam sua posição filosófica como tal são inteligíveis somente como governadas implicitamente pelo operador teórico irrestrito e assim absolutamente universal. $\textcircled{1}_{RC}\Phi$. O que isso mostra é que a teoria filosófica e sua teorização não podem evitar pelo menos a dependência implícita do operador teórico irrestrito. Esta necessidade tem consequências de grande envergadura para a posição filosófica de Habermas, em primeiro lugar, para sua autoimposta restrição ao pensamento supostamente pós-metafísico.

3.1.2. Um pressuposto temático fundamental falho

A seção precedente mostra que de seu pressuposto “metodológico” fundamental, a saber, seu conceito de razão e racionalidade comunicativa, Habermas deriva uma consequência temática drástica, ou seja, a restrição do tema da filosofia à dimensão do *mundo da vida*. Esta restrição determina o cerne de sua posição anti- e pós-metafísica. A principal consequência das considerações apresentadas até agora é a seguinte: porque o pressuposto metodológico fundamental de Habermas não é sustentável, sua consequência principal, i.e. a restrição da temática da filosofia ao mundo da vida, o mundo da comunicação e da prática, é também insustentável. Seu pensar pretensamente pós-metafísico é o resultado de um erro fundamental.

O discurso genuinamente filosófico tem um status absolutamente irrestrito, universal. Ele é comandado por um operador teórico absolutamente irrestrito e universal. A respeito da temática da filosofia este fato tem uma consequência de grande alcance: esta temática é a dimensão absolutamente irrestrita e universal: a mente humana pode perguntar e deve abordar todas as questões.¹⁰

¹⁰ A fim de evitar mal-entendidos, esta afirmação deve ser ulteriormente esclarecida. Todo discurso científico genuíno (e assim, também genuinamente filosófico) é governado por um operador teórico irrestrito. Em relação a estes três casos deve-se distinguir e explicar: 1) No centro da filosofia estrutural-sistemática (FiES) está o conceito de *quadro de referência teórico*. Nenhuma teoria científica/filosófica pode dispensar tal quadro de referência. Mas, (FiES) reconhece uma *pluralidade* de quadros de referência científicos. (A ciência, tomada globalmente, deve também admitir uma pluralidade de quadros de

Podemos agora identificar o defeito maior e fundamental no pensamento pós-metafísico de Habermas: sua abordagem pragmática, que consiste em considerar que as estruturas e práticas de comunicação do mundo da vida humano são a base última, única e decisiva do pensar filosófico. Isto inclui privilegiar a linguagem natural na sua integralidade, e desenvolver uma concepção pragmática da linguagem: “uma pragmática que leva em conta a estrutura linguística do mundo da vida como um todo e toma as várias funções da linguagem igualmente em consideração não necessita ser antiteórica.”(WR:12) Isto é verdade, mas uma teoreticidade articulada pragmaticamente é uma teoreticidade extremamente restritiva, porque é o resultado da aplicação de um operador teórico extremamente restrito, a saber, o operador teórico pragmático.

referência teóricos. Mas o caso da ciência em geral não será ulteriormente considerado aqui.) Disso se segue que o operador teórico universal irrestrito *nunca* ocorre ou é aplicado sem a *especificação* do quadro de referência teórico pressuposto. Deve-se notar aqui que esta especificação *não é uma restrição da universalidade* do operador teórico. (FileS) como a teoria das estruturas universais ou mais gerais do universo do discurso é governada por um *operador teórico universal irrestrito e tem apenas e sempre a especificação do quadro de referência teórico sistemático-estrutural* (também universal) pressuposto: “U-SE”. Portanto, (FileS) pressupõe que o operador teórico universal irrestrito $\oplus$ deve ser entendido sempre como específico por $\oplus^{U-SE}$ (a ser lido como: “operador teórico universal irrestrito $\oplus$ especificado ou articulado pelo quadro de referência teórico Estrutural-Sistemático “U-SE”). Normalmente, esta especificação não precisa ser explicitamente anotada. Pode-se introduzir a seguinte convenção acerca da notação referente a este tópico: O índice ajuntado à parte superior de $\oplus$ (sobrescrito) indica o *quadro de referência teórico*: $\oplus^{U-SE}$; o índice ajuntado à parte inferior de $\oplus$ indica uma *restrição do operador teórico*, p.ex.: $\oplus^{RC}$ (“RC” = “desde a perspectiva da razão/racionalidade comunicativa”).

2) As ciências particulares são governadas *tanto pelo operador teórico irrestrito como por um quadro de referência teórico* característico da ciência particular em questão. O quadro de referência particular pode ser anotado geralmene como “CP” (= Ciência Particular. Correspondentemente, o status das sentenças teóricas das ciências (particulares) pode ser formalizado assim: $\oplus^{CP}$ ou, simplesmente, $\oplus^{CP}$. Um exemplo: É (irrestritamente) o caso que segundo o quadro de referência da química contemporânea as moléculas de água consistem de dois átomos de hidrogênio e um átomo de oxigênio.

3) As filosofias que consistem em sentenças que têm um status teórico inadequado são as que *restringem o próprio operador teórico*. Estas sentenças são governadas por uma forma de operador teórico restrito. Neste artigo dois exemplos de tal caso foram tratados e caracterizados: A filosofia transcendental de Kant e a filosofia pragmática-comunicativa de Habermas: $\oplus^{ST}$ [o índice “ST” deve ser lido assim: “desde a perspectiva da subjetividade transcendental é o caso que...”] e $\oplus^{RC}$ [o índice “RC” deve ser lido assim: “desde a perspectiva da Racionalidade Comunicativa”] respectivamente. Se tais filosofias tratam de “todos os tópicos filosóficos,” elas o farão apenas desde a perspectiva do operador teórico restrito, que governa seu discurso. Daí a consequência inevitável de que elas desenvolverão uma visão completamente inadequada no que se refere especialmente às grandes questões da filosofia. Vem ao caso aqui precisamente o pensamento pós-metafísico de Habermas baseado em um operador teórico pragmática e comunicativamente retrito. Isto será mostrado na subseção 3.2 com a análise de três vias significativas cujos fins Habermas não é capaz de alcançar.

Habermas distingue entre as funções expositiva (*Darstellung*)¹¹ e comunicativa (*Kommunikation*) da linguagem natural e afirma que elas “se pressupõem mutuamente, em outras palavras, são igualmente primordiais.” (WR:11) De fato, porém, Habermas privilegia decisivamente a dimensão pragmática da linguagem. Há uma coerência nesta posição. Ele privilegia a linguagem natural, que é uma *linguagem de comunicação*, não (exclusiva ou primariamente) uma *linguagem de exposição* (*Darstellungssprache*). Uma linguagem de comunicação é uma linguagem cujas estruturas são moldadas fundamentalmente por fatores pragmáticos, vocabulário pragmático, e regras e objetivos pragmáticos. A linguagem natural como uma linguagem de comunicação tem um segmento pequeno que é devotado à exposição, e é, assim, teórico. Mas este segmento é tão totalmente integrado na dimensão de comunicação que não pode ser uma base sólida para a ciência e a filosofia.

Além do mais, o segmento da linguagem natural expositivo/indicativo/teórico tem como seu ponto de referência “o mundo”. Mas este “mundo”, segundo Habermas, é o *mundo da vida*, um mundo formado de acordo com as necessidades e com as ideias quotidianas dos seres humanos. Para maior clareza: as sentenças indicativas/teóricas da linguagem natural são sentenças precedidas pelo operador teórico, mas este operador é um operador teórico extremamente restrito. Esta restrição pode ser assim caracterizada: “Desde a perspectiva das necessidades e das representações dos sujeitos humanos no seu mundo da vida é o caso que ... $\oplus_{MV}\varphi$ (“MV” = “Desde a perspectiva das necessidades e representações do sujeitos humanos no seu mundo da vida”). Este não é o operador teórico absolutamente universal, o operador teórico *simpliciter*, que deve ser pressuposto e aplicado pela(s) ciência(s) e pela filosofia. O critério fundamental para usar o operador teórico *simpliciter*, não é a comunicação com todos os fatores que lhe pertencem, (como a busca de acordo, consenso e coisas semelhantes), mas é a *inteligibilidade e coerência*.

3.2. Três vias relevantes cujos fins Habermas não pode atingir

Esta seção apresenta críticas mais estritamente focalizadas do pensamento pós-metafísico de Habermas. Ela aborda três tópicos centrais em sua filosofia, e revela defeitos altamente significativos de sua posição filosófica pós-

¹¹ No texto de Habermas ocorrem os dois termos “*Darstellung*” e “*Vorstellung*” e Habermas distingue cuidadosamente os seus significados muito diferentes. “*Darstellung*” significa *exposição* e “*Vorstellung*” significa “*representação*”. “*Darstellung*-exposição” pressupõe uma relação *linguística* entre a mente e o mundo, ao passo que “*Vorstellung*-representação” pressupõe uma relação *mental*. Veja-se mais abaixo na subseção 3.3.2.2. [2] , o esclarecimento das diferenças entre “representar/reproduzir” e expressar.

metafísica. Habermas se sente obrigado a tratar estes três tópicos, mas os tratamentos que lhes dá são incompletos, por causa dos estreitos limites de sua abordagem pós-metafísica.

3.2.1. Uma nota preliminar sobre a ambiguidade da “filosofia prática”

Na introdução de seu livro *Verdade e Justificação* (1999), sob o título “Realismo após a Virada da Pragmática Linguística”, Habermas diz que o livro trata de questões de filosofia teórica que ele negligenciou desde a publicação de *Conhecimento e Interesse* (1968). Mas ele explica que a pragmática formal que desenvolveu neste tempo não pode descrever adequadamente os conceitos fundamentais de verdade e objetividade, realidade e referência, validade e racionalidade. E acrescenta que – antes de escrever os ensaios incluídos em *Verdade e Justificação* – não havia tratado

destes termos na perspectiva da filosofia teórica. Não me motivou nem um interesse metafísico pelo Ser do ente [*Sein des Seienden*], nem um interesse epistemológico pelo conhecimento de objetos ou fatos, nem mesmo um interesse semântico pela forma de sentenças que expressam proposições. (WR:7)

Habermas reconhece “certa unilateralidade de (sua) estratégia teórica” (ibid.). De fato, é altamente problemático como ele fala da filosofia teórica e prática. Escreve que entre 1968 e 1995 tratou todas as questões exclusivamente desde a perspectiva da filosofia prática. Mas há uma clara incoerência no seu emprego e caracterização dos termos “filosofia teórica” e “filosofia prática”. Ele parece assumir que a filosofia é fundamentalmente dividida em filosofia teórica e prática como duas dimensões paralelas. Esta divisão remete a Aristóteles e se tornou mais concreta com Kant. Na filosofia de Habermas ela desempenha o papel de uma coordenada sistemática fundamental. Mas isto é coerente? Não são *teóricas* as concepções acerca de tópicos que pertencem à dimensão das *concepções* comumente chamadas “práticas”? É fácil mostrar que não. Toda concepção articulada é articulada linguisticamente – mais especificamente, por meio de sentenças indicativas (e, assim, teóricas). Portanto, tais concepções são *teorias*. É altamente significativo que o próprio Habermas tenha dado ao seu principal trabalho a respeito da filosofia prática um título no qual o termo principal é – surpreendentemente – “teoria”: *Uma Teoria da Ação Comunicativa*. Então: sua concepção da ação comunicativa é uma parte da *filosofia teórica ou prática*? Como uma teoria, ela deve fazer parte da *filosofia teórica*. Seu tema é a ação comunicativa, que é, segundo Habermas, central no domínio prático. Que uma teoria seja acerca da prática não a torna prática.

O problema real é uma confusão fundamental que tem sido uma constante durante toda a história da filosofia. Ela tem sua origem em Aristóteles, que nunca usou a expressão “filosofia prática”. Mas ele caracteriza a ética em

termos que levam à distinção geral entre filosofia teórica e prática, como tal distinção foi entendida deste então. Na *Ética a Nicômaco* ele diz: “Nossa investigação atual não tem como objetivo, como outros fazem, uma teoria (θεωρία); pois o propósito de nossa reflexão não é saber o que é virtude, mas tornar-se bom,”¹² e : “o objetivo não é o conhecimento, mas a prática.”¹³ Aristóteles identifica dois fatores que caracterizam o status das investigações filosóficas: seu tema e seu objetivo. Ele afirma que todas as investigações filosóficas, com exceção da investigação da dimensão prática, são exercidas “em vista da teoria” (*theorias eneka*), “ao passo que a reflexão sobre a dimensão prática é desenvolvida “a fim de tornar-se bom”. Na história da filosofia isto foi interpretado como significando que a “filosofia prática” difere fundamentalmente da filosofia teórica, i.e. que a filosofia prática não é filosofia teórica. Como se mostrou acima, é possível associar qualquer fator, o que quer que seja – inclusive, naturalmente, tornar-se bom – com *qualquer* empenho teórico, daí também com a teorização filosófica, que tem como seu tema o domínio prático. Mas estes fatores são puramente externos, tais que pressupõem o status puramente teórico da disciplina em relação à qual eles são externos, quer esta disciplina focalize o mundo da prática humana quer não.

A formulação marcadamente ambígua “filosofia prática” requer a superação de tal ambiguidade. O adjetivo “prática” designa somente a matéria estudada: filosofia prática é a filosofia que trata da prática, justamente como filosofia política é a filosofia que trata da política. Mas Habermas, ao longo de toda a sua carreira, fala de “filosofia (exclusivamente) com uma intenção prática (*Philosophie in praktischer Absicht*).” Esta ambiguidade permeia todos os seus escritos.¹⁴

Em vez de dizer que negligenciou “questões de filosofia teórica”, Habermas deveria ter dito – corretamente – que negligenciou as questões que não pertencem à dimensão da prática humana. As subseções seguintes (3.2.2.-3.2.4) examinam criticamente o tratamento dado por Habermas às três ques-

¹² Aristotelis Ethica Nicomachea 1103 b 25 f.: Ἐπειὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἔνεκα ἐστὶν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν ἢ ἀρετὴ ἀκεπτόμεθα ἀλλ' ἵνα ἄγαθοὶ γινώμεθα). *Oxford Classical Texts*. Oxford. Clarendon Press. Reprinted 1962.

¹³ *Ibid.* 1095 a 5 f.: τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γινῶσις ἀλλὰ πράξις.

¹⁴ É interessante – e talvez mais do que interessante (revelador) – que usamos nome-mais-adjetivo somente com assuntos no domínio prático: filosofia prática, filosofia social, filosofia moral, filosofia política. A menos que esteja esquecendo algo, em todos os outros casos, usamos frases nome-de-nome: filosofia da matemática, da mente, da linguagem, da ciência... Se alguém usasse “filosofia matemática”, isto seria tomado como significando algo como “filosofia a partir da matemática” ou “filosofia estruturada matematicamente”, ou algo semelhante. Falamos naturalmente de filosofia analítica ou continental, mas os adjetivos não designam o assunto. Pode-se suspeitar que isto realmente contribui para a confusão; “filosofia da política”, “filosofia do social” seria correntemente (ou, pelo menos, mais correntemente) entendido como empreendimentos teóricos.

tões: o conceito de verdade em conexão com a questão do realismo, seu “naturalismo fraco” e sua redescoberta ou reavaliação da religião.

3.2.2. A primeira via que Habermas não pode seguir até o fim: a via que relaciona verdade a realidade/mundo/objetividade

3.2.2.1 Verdade não-explicada

Cedo em sua carreira, Habermas apresentou uma teoria da verdade que ele apelidou de *teoria consensual da verdade*.¹⁵ O que é verdadeiro, segundo esta teoria, é aquilo a cujo respeito haveria um consenso racional e universal como consequência de uma conversa numa situação ideal de *comunicação*. Entretanto, Habermas logo viu as dificuldades desta concepção – acima de tudo, sua incapacidade de explicar por que mesmo as asserções mais exaustivamente justificadas podem ser falsas. Tendo abandonado a teoria do consenso, Habermas abraça atualmente uma concepção da verdade orientada realisticamente, que implica o que ele chama de um realismo epistemológico pragmático. De acordo com esta concepção, “*uma sentença que expressa uma proposição (Aussage) é aceita por todos os sujeitos racionais porque é verdadeira; não é verdadeira porque poderia ser o conteúdo de um consenso alcançado em condições ideais*”. (DET: 101).

Os passos principais de Habermas na apresentação e explicação de sua nova concepção pragmático-realista da verdade são os seguintes:

[1] O ponto de partida são pretensões de verdade feitas no mundo da vida: “Obviamente, consideramos a ‘verdade’ como uma propriedade das sentenças que expressam proposições (*Aussagen*) e que esta propriedade não pode ser ‘perdida’.” (WR:288). Habermas chama isto de *caráter incondicional da verdade*.

[2] A verdade é conceitualmente (não epistemologicamente) desconectada da justificação. A verdade, portanto, é transcendente à justificação.

[3] A verdade implica uma referência a um mundo objetivo, independente.

[4] A verdade articula a conexão entre a sentença/proposição qualificada como verdadeira e o mundo.

[1] Sobre as pretensões de verdade Habermas escreve o seguinte:

O Pragmatismo faz-nos conscientes de que a prática quotidiana rejeita, em princípio, a suspensão das pretensões de verdade. A rede das práticas se apoia em crenças mais ou menos implícitas que, contra um amplo pano de

¹⁵ Veja-se “Wahrheitstheorien” em H. FAHRENBACH (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen: Neske, 211-2165. Reeditado em J. HABERMAS: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, cap.2. Habermas nunca permitiu que “Wahrheitstheorien” aparecesse em inglês.

fundo de crenças intersubjetivamente partilhadas ou que em grande parte se recobrem, consideramos verdadeiras. (WR:291)

Habermas considera que o conceito de verdade é como a face de Janus:

[E]stas pretensões de verdade têm a face de Janus: Como pretensões, elas transcendem qualquer contexto local; ao mesmo tempo, elas têm que ser levantadas aqui e agora e ser de fato reconhecidas, se estão destinadas a produzir dos participantes da interação o acordo que é necessário para cooperação efetiva. [...] Daí que um momento de *incondicionalidade* é introduzido no interior de processos factuais de mútuo entendimento...¹⁶

Assim, segundo Habermas, uma incondicional segurança-de-ser-verdade está sempre operativa na dimensão da prática e da ação comunicativa. Assumidas como descrevendo um fenômeno da vida quotidiana, uma questão de fato, estas declarações não são problemáticas. O cerne da questão é, porém, determinar como elas podem ser analisadas correta e adequadamente.

À questão como o caráter incondicional das pretensões de verdade deve ser entendido, os escritos de Habermas contêm duas respostas (ou dois aspectos de uma resposta). Um é explícito, negativo, e adequado [2]; o outro é parcialmente explícito, positivo, mas completamente insuficiente [3]. Uma *terceira* resposta, tanto positiva quanto adequada, é requerida, mas Habermas jamais a fornece [4].

[2] A resposta *explícita negativa* é a seguinte: a incondicionalidade da verdade significa que a verdade transcende sua justificação, que é independente de toda evidência a nós acessível. Esta é uma declaração negativa: a verdade é desconectada conceitualmente de justificação (embora Habermas afirme que conectar verdade e justificação é epistemicamente inevitável no nível do discurso). O exame deste ponto importante não é diretamente pertinente ao tema deste artigo.

[3] A resposta *positiva* que é apenas parcialmente explícita é de grande importância para a avaliação da concepção de Habermas em relação à sua posição pós-metafísica. Ele a sumariza assim: “Os agentes confiam nas certezas da ação nos seus envolvimento práticos com um mundo objetivo, *que eles pressupõem ser independente e o mesmo para todos.*” (WR:52; sublinhado nosso). Claramente, Habermas está tentando mostrar que todo desenrolar-se da ação e do discurso no mundo da vida *pressupõe* uma base ou um horizonte que, por esta razão, é *anterior* ao desenvolvimento da ação e do discurso. É o que se mantém como incondicionalmente verdadeiro, verdadeiro sem qualquer índice epistêmico. É incondicionado porque condiciona ou determina qualquer desenrolar-se de ações e de discurso. Esta é uma asserção extraordinariamente importante, porque mostra que

¹⁶ *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.322.

Habermas chega a um ponto que ele aborda mais ou menos marginalmente e cujas consequências de grande envergadura ele não explora. Aqui se torna inequivocamente claro que ele não explora este ponto *por causa* das limitações filosóficas impostas por sua posição pós-metafísica. Isto se tornará evidente quando perguntamos se e, se assim, como Habermas explica esta dimensão pressuposta.

[4] À primeira vista Habermas parece apresentar considerações apenas doxásticas, i.e. considerações relativas a crenças: certas são então crenças que são consideradas absolutamente verdadeiras. Uma consideração mais acurada, revela, contudo, que ele avança significativamente, sem estar consciente de que faz isso. Na verdade, declara que a verdade articula a conexão entre a sentença/proposição qualificada como verdadeira e o mundo. Mas não tem quase nada a dizer acerca desta conexão ou articulação.

Ele começa por assumir que “hoje, há um amplo consenso de que a linguagem e a realidade estão inextricavelmente articuladas.” (WR:286) Se assim é, ele deveria reconhecer que esta articulação ou conexão é exprimível e, portanto, não somente pode, mas deve ser explicitada – caso contrário, falar dela seria vazio e autocontraditório. Mas isto é algo que Habermas poderia ou deveria aceitar? De fato, ele não apresenta qualquer explicação relevante da dimensão da conexão ou entrelaçamento e isto deve ser considerado como o resultado de sua posição pós-metafísica. A fim de mostrar isso, *dois aspectos* deveriam ser distinguidos e explicitados.

[i] O primeiro aspecto concerne a explicação do conceito de entrelaçamento/conexão. Em uma passagem já citada parcialmente acima ele diz:

[...] a filosofia [...] não necessita de modo algum abandonar completamente a relação para o todo que distinguiu a metafísica. Não há qualquer sentido em defender esta relação sem qualquer pretensão definível de conhecimento. Mas *o mundo da vida já está sempre presente intuitivamente a todos nós como uma totalidade não-problematizada, não-objetivada, e pré-teórica, como a esfera daquilo que é diariamente dado por assentado*, a esfera do senso comum. De uma maneira intrincada a filosofia sempre foi estreitamente associada a ele. Como ele, a filosofia move-se na vizinhança do mundo da vida; sua relação com a totalidade deste horizonte recessivo do conhecimento cotidiano é semelhante à do senso comum. E, contudo, pelo poder subversivo da reflexão e da análise iluminadora, crítica e detalhada, a filosofia é completamente oposta ao senso comum. Em virtude desta relação íntima, ainda que fraturada, para desempenhar também um papel aquém do sistema científico, o papel também bem dotada para um papel deste lado dos sistemas científicos, para o papel de um intérprete que media entre as culturas eruditas da ciência, tecnologia, direito, e moral, de um lado, e as práticas comunicativas quotidianas, do outro. E, na verdade, de um modo semelhante àquele no qual a crítica literária e artística media entre a arte e a vida. Naturalmente, *o mundo da vida com o qual a filosofia mantém um tipo de contato não objetivizado não deve ser confundido com a totalidade do universal, do qual a metafísica desejou fornecer uma ima-*

gem ou, mais precisamente, uma mundivisão. O pensar pós-metafísico opera com um conceito diferente de mundo. (ND:46-47; sublinhado nosso)

Usando termos quase heideggerianos, Habermas admite que *“a filosofia mantém um tipo de contato não-objetivante”* com o mundo da vida como *“uma totalidade que é não-problematizada, não-objetivada e pré-teórica como a esfera daquilo que é diariamente dado por assentado.”* Será que ele quer dizer que este “contato não objetivante” e esta totalidade não possam ser expressos, articulados? Mas Habermas certamente admite a articulação e conexão entre a verdade e o mundo (objetividade): *“Para nós, a linguagem e a realidade se compenetraram mutuamente de modo inextricável. Toda experiência é linguisticamente saturada de tal modo que nenhuma apreensão da realidade é possível que não seja filtrada pela linguagem.”* (WR:40-41)

A objetividade pressuposta do mundo está tão profundamente articulada com a intersubjetividade que visa a alcançar um entendimento acerca de algo no mundo que não podemos transcender esta conexão e escapar o horizonte linguisticamente aberto do mundo da vida partilhado por nossa intersubjetividade. (DET:100)

E ele descreve alguns aspectos desta conexão:

O que desejamos expressar com sentenças verdadeiras é que certo estado de coisas de fato “vigora” ou é “dado”. E estes fatos, por sua vez, referem-se ao “mundo”, como a totalidade das coisas acerca das quais podemos fazer declarações/asserções sobre fatos. Esta maneira ontológica de falar estabelece uma conexão entre a verdade e a referência, i.e., entre a verdade de declarações e a “objetividade” daquilo acerca do qual algo é afirmado. O conceito de “mundo objetivo” abarca tudo que sujeitos capazes de linguagem e ação não “fazem por si mesmos” independentemente de suas intervenções e invenções. Isto os capacita a referir-se a coisas que podem ser identificadas como as mesmas sob diferentes descrições. (WR:293)

Habermas não aborda o ponto decisivo, a dimensão da conexão/articulação em si mesma, a própria totalidade que ele menciona explicitamente e descreve. Em vez disso, ele realiza uma surpreendente virada de formulações quase heideggerianas para uma questão tipicamente analítica, a saber, um argumento que muitos filósofos analíticos aduzem usualmente para rejeitar a teoria tradicional da verdade como correspondência, como se esta teoria fosse a única tentativa relevante de explicar a conexão/articulação. Habermas recorre a

abordagens que tiram da virada linguística a conclusão que linguagem e realidade são para nós inextricavelmente entrelaçadas. Podemos explicar o que é real somente recorrendo ao que é verdadeiro. *E porque a verdade das crenças e sentenças pode ser justificada ou repudiada somente por meio de outras crenças e sentenças, não podemos sair do círculo mágico de nossa linguagem.* O pragmatismo faz desta necessidade uma virtude dizendo

adeus às noções de correspondência e analisando “o que é verdadeiro” em termos da atitude performativa de alguém que “trata (algo) como verdadeiro”. (WR:152; sublinhado nosso)

O argumento de Habermas segue uma linha de raciocínio que pode ser encontrada em muitos escritos dos filósofos analíticos sobre a teoria da verdade. Mas o argumento é defeituoso. Isto pode ser mostrado apresentando *dois contra-argumentos*.

Em primeiro lugar, por que deveria ser necessário “sair do círculo mágico da nossa linguagem” a fim de articular a conexão ou entrelaçamento de verdade e mundo? Tal exigência pressupõe que a linguagem/verdade e o mundo são duas realidades incomensuráveis e absolutamente separadas que só poderiam entrar em relação uma com a outra a partir de um ponto de vista superior absolutamente distinto de ambos os relacionados. Mas este é um pressuposto ingênuo, um caso de “má metafísica”. Na realidade, a linguagem é sempre “dirigida ao mundo” e o mundo é sempre exprimível na linguagem. A conexão ou entrelaçamento de ambos é, por assim dizer, inerente a cada um dos dois: é a unidade de “direcionamento ao mundo”¹⁷ da linguagem/verdade e da expressibilidade do mundo pela linguagem. Ambos os termos da relação são o que são no interior de uma dimensão que os abrange. Não é necessário, nem mesmo é possível “sair do círculo mágico da nossa linguagem” a fim de tematizar a relação entre linguagem/verdade e o mundo; “nós”, usando a linguagem, estamos sempre inseridos nesta dimensão como a unidade do “direcionamento ao mundo” da linguagem/verdade e da expressibilidade do mundo pela linguagem.

Em segundo lugar, afirmar que deveríamos “sair do círculo mágico da nossa linguagem” a fim de articular a conexão ou entrelaçamento de verdade e mundo é autocontraditório, porque ao falar efetivamente da conexão ou entrelaçamento da linguagem/verdade e do mundo, estamos já articulando a relação entre ambos.

Destas considerações se segue que Habermas deveria reconhecer que a dimensão do entrelaçamento/conexão entre verdade e mundo(objetividade) é exprimível e pode ser explicitada.

¹⁷ A expressão é de John MCDOWELL, *Mind and World. With a New Introduction*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996, xv, xvii. McDowell fala também de “direcionamento do pensamento para como as coisas são” (xii) e cita Wittgenstein: “Quando dizemos, e *significamos*, que tal-e-tal é o caso, nós – e o que *significamos* – não paramos por aí sem chegar ao fato; mas *significamos: isto-é-assim*.” (*Philosophical Investigations* § 95, in: L. Wittgenstein, *Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969). McDowell explica: [...] não há qualquer intervalo ontológico entre a espécie de coisa que se pode significar, ou geralmente a espécie de coisa que se pode pensar, e a espécie de coisa que pode ser o caso.” (*Ibid.* 27)

[ii] O *segundo* aspecto refere-se ao conceito de *mundo*. Habermas diz: “O pensamento pós-metafísico opera com um diferente conceito de mundo.” (ND:47) Estando entrelaçado com a verdade, o mundo é, como diria Heidegger, aberto. Usando um termo mais sóbrio, podemos dizer que o mundo é articulado. Mas então surge imediatamente a seguinte questão tremendamente desafiadora: como o mundo aberto se apresenta? Como fazer uma ideia do mundo? Veremos nas duas próximas subseções, tanto como esta questão é fundamental, quanto como ela permanece inteiramente não respondida na filosofia de Habermas.

[5] A esta altura surge naturalmente a questão: que espécie de explicação ou articulação Habermas deveria considerar para tornar esta dimensão explícita? Uma vez que a articulação deve ser feita em termos linguísticos e uma vez que estes termos devem ser sentenças, a articulação deve ser realizada mediante o uso de sentenças teóricas, i.e., sentenças cuja estrutura é: “É o caso que (e.g. ϕ)”. Como se mostrou acima, sentenças genuinamente teóricas não têm qualquer referência a sujeitos, situações, ou coisa semelhante. Elas são determinadas apenas pelo operador teórico absolutamente universal. Elas são precisamente as sentenças que articulam o que Habermas chama de caráter incondicional (universal) da verdade.

Segue-se daí que a articulação teórica da dimensão pressuposta do entrelaçamento/conexão de verdade e mundo não pode ser realizada pelo “discurso pragmático” de Habermas ou dentro de seu quadro referencial teórico pragmático. A articulação teórica requerida não é um tópico para um discurso pragmático-argumentativo no sentido de Habermas, porque esta articulação é pressuposta por qualquer e por todo discurso pragmático-argumentativo.

Esta crítica pode ser feita de maneira mais precisa. A estrutura das sentenças pragmático-teóricas de Habermas pode ser assim semi-formalizada: $\textcircled{\text{P}}_{\text{PV}}\phi$ (“PV” por : desde a perspectiva das práticas do mundo da vida): “Desde a perspectiva das práticas do mundo da vida é o caso que ϕ .” Isto torna claro que a afirmação de Habermas a respeito de uma verdade incondicional é extremamente restrita: é uma afirmação dentro do âmbito de um operador teórico restrito pragmaticamente de modo muito estreito: “Desde a perspectiva das práticas do mundo da vida é o caso que há verdades e elas são incondicionais.” Isto mostra que, no interior de seu quadro referencial, Habermas é simplesmente incapaz de articular uma verdade *genuinamente* incondicional.

Certamente, a articulação desta dimensão não exclui o discurso argumentativo, mas este discurso é um discurso *argumentativo puramente teórico*, não um discurso *argumentativo pragmático*. O discurso argumentativo puramente teórico é um discurso genuinamente filosófico, porque é o único discurso genuinamente universal.

A restrição da filosofia ao nível do discurso pragmático-teórico, feita por Habermas, equivale a algo semelhante à decapitação da filosofia.

[6] No presente contexto é preciso abordar uma questão final concernente à concepção pragmática da verdade de Habermas : ele esclarece adequadamente a verdade? No seu artigo “Wahrheitstheorien” (publicado pela primeira vez em 1974) ele defende uma concepção clara do significado de verdade/verdadeiro. Verdade/verdadeiro significa o consenso universal alcançado em uma situação ideal de comunicação linguística. Mas depois de ter abandonado esta teoria ele nunca tentou de novo explicar a verdade, muito menos defini-la. Em vez disso, ele simplesmente descreve alguns aspectos do uso da palavra “verdade/verdadeiro”, como na seguinte passagem:

[A]s raízes pragmáticas de um conceito quotidiano de verdade bifacetado, que medeia entre mundo da vida e o discurso explica as conotações ontológicas, que associamos com o sentido assertivo das afirmações. O que pretendemos expressar com sentenças verdadeiras é que certo estado de coisas de fato “vigora” ou “é dado”. E estes fatos, por sua vez, referem-se “ao mundo” como a totalidade das coisas acerca das quais afirmamos fatos. Este maneira ontológica de falar estabelece uma conexão entre verdade e referência, i.e., entre a verdade das sentenças e a “objetividade” daquilo acerca do qual algo é declarado. O conceito de “mundo objetivo” abrange tudo o que sujeitos capazes de linguagem e ação não “fazem por si mesmos”, independentemente de suas intervenções e invenções. (WR:293)

Esta é uma maneira típica de descrever o uso popular e o entendimento quotidiano de verdade/verdadeiro. Mas Habermas nunca tentou explicar – nem mesmo minimamente – o que significa “fatos”, “vigorar”, “é dado”, “referir-se”, e expressões semelhantes, ou como estes conceitos se combinam em uma concepção elaborada. Ele rejeita a teoria tradicional da verdade como correspondência, mas não oferece uma explicação mínima do que ele chama a conexão ou entrelaçamento de verdade e mundo. Sua concepção realista pragmática permanece imensamente vaga; não vai além do nível das intuições quotidianas. Isto é considerado em maior detalhe nas duas seguintes subseções.

3.2.2.2. Realismo: “mundo-independente-da mente” como a totalidade de objetos

À primeira vista, Habermas parece não encontrar qualquer problema em aceitar e defender uma posição realista. Ele deriva o realismo imediatamente de uma análise da linguagem usada no mundo da vida. Especificamente, sua obra contém duas diferentes análises ou argumentações (mais exatamente: declarações) a favor do realismo.

[1] A análise ou argumento ou declaração *geral* é guiada por duas espécies de considerações: acerca das relações comunicativas entre sujeitos e acerca

das relações que estes sujeitos, ao agir, estabelecem com “o mundo”. A fim de desenvolver uma concepção realista, Habermas elabora uma teoria da comunicação que inclui uma teoria da ação e da aprendizagem que, por sua vez, pressupõe a referência a um mundo objetivo dado nas práticas do mundo da vida.

Como sujeitos capazes de linguagem e ação, os usuários da linguagem devem ser capazes de “referir-se” “a algo” no mundo objetivo a partir do horizonte de seu mundo da vida partilhado, se devem alcançar um entendimento “acerca de algo” ao comunicar-se um com o outro.

Ao enfrentar desafios práticos, os agentes devem fazer as mesmas pressuposições pragmáticas como usuários da linguagem ao comunicar-se a respeito de situações de fato. Eles pressupõem um mundo objetivo partilhado como a totalidade dos objetos com os quais lidam e julgam. (WR:24)

Neste contexto Habermas critica o pensamento metafísico, referindo-se à crítica da metafísica de Kant:

O pensamento metafísico cai vítima da ilusão dialética de uma ordem hipostasiada do mundo porque usa esta ideia reguladora constitutivamente. O uso reificado da razão teórica confunde a projeção construtiva de um *focus imaginarius* da investigação sempre em curso com a constituição de um objeto que é acessível à experiência. (DET:88)

Mas então ele mesmo diz:

Obviamente, a pressuposição pragmática do mundo não é uma ideia reguladora, mas é “constitutiva” da referência a algo acerca do qual é possível estabelecer fatos. (DET:90)

E conclui:

Desde esta perspectiva, a distinção entre fenômeno e “coisa-em-si” também se torna insignificante. Experiências e julgamentos são agora acoplados com uma prática que se adapta à realidade. (DET:90)

A análise/argumentação *geral* de Habermas a favor de um forte realismo, i.e., a versão de realismo que afirma que o mundo independe da mente, não pode reivindicar evidência conclusiva. Para certificar-se disso pode-se apontar em primeiro lugar para uma objeção de longo alcance que Habermas levanta contra o “realismo conceptual” de Robert Brandom:

Afinal, Brandom é capaz de fazer justiça às intuições subjacentes ao realismo epistemológico apenas ao preço de um realismo conceptual que oblitera a distinção entre o mundo da vida intersubjetivamente partilhado e o mundo objetivo. (WR:15)

A mesma objeção pode ser levantada contra o realismo epistemológico pragmático de Habermas, uma vez que a sua própria análise/argumentação é do mesmo tipo que a de Brandom. Na verdade, Habermas chega ao que ele

chama mundo objetivo somente através de análises das ações e discursos que os falantes e agentes realizam no processo comunicativo. Mas isto não transcende a dimensão da comunicação, i.e., o “mundo objetivo” articulado pelo uso de termos singulares consiste apenas de elementos do mundo da vida. Mas Habermas pretende defender uma concepção realista do mundo como não igualado ao mundo da vida, à medida que ele o caracteriza como sendo um mundo de objetos que existem independentemente.

Esta consideração geral pode ser substantiada por uma consideração metodológica de um fator linguístico. Todas as sentenças que articulam o que acontece na dimensão da comunicação são sentenças teóricas determinadas por um operador teórico pragmaticamente restrito. Estas sentenças tem a estrutura: “Desde a perspectiva de falantes e agentes no espaço comunicativo que acontece no mundo da vida é o caso que eles se referem a objetos...” Isto mostra que os limites da dimensão do mundo da vida não são ultrapassados. Em outras palavras, a fim de articular um mundo objetivo genuinamente independente, a dimensão do mundo da vida deve ser superada ou transgredida. Isto significa: devem-se desenvolver considerações inteiramente diferentes, que são articuladas em sentenças determinadas por um operador teórico absolutamente universal. Isto não pode ser feito dentro do quadro referencial filosófico da pragmática-comunicativa de Habermas.

[2] A análise/argumentação *específica* aborda um aspecto linguístico particular da linguagem natural: a existência e o papel de termos singulares.

Habermas defende uma concepção nominalista do mundo: o mundo é a totalidade de objetos individuais espaço-temporais a respeito dos quais podemos estabelecer fatos. Segundo ele, os fatos como tais não são constitutivos do mundo. Fatos são o que nós declaramos *acerca dos objetos*. Ele argumenta que o nominalismo é menos suspeito do que outras posições ontológicas, especialmente as posições que atribuem um status ontológico aos fatos.

Ao argumentar em favor desta tese ele recorre aos termos singulares (e aos quantificadores existenciais), porque, assim argumenta ele, eles podem facilmente explicar o que significamos 02pela existência extralinguística de objetos. Ao contrário, os fatos não “existem”; eles antes “vigoram” e, assim, têm apenas um “ser veritativo”, i.e., um modo de ser essencialmente conectado com a verdade das sentenças: não vigoram independentemente da linguagem na qual as afirmações em questão são feitas.¹⁸

Mas este argumento não funciona porque se apoia sobre uma incoerência. Se se diz que os “fatos” têm uma relação essencial com a linguagem, o mesmo deve ser dito dos objetos. Na verdade, o próprio Habermas declara: “[N]enhuma apreensão da realidade é possível a não ser filtrada pela lin-

¹⁸ Cf. WR:41-42, 154 ss., 180 s.

guagem". (WR:41) De acordo com a versão da semântica das linguagens naturais chamada composicional, Habermas endossa que as sentenças verdadeiras expressam fatos e os termos singulares denotam ou referem-se a objetos. Mas tanto expressar como referir-se/denotar são funções linguísticas; portanto, se os fatos são inextricavelmente entrelaçado com a linguagem porque podem ser expressos, assim também os objetos porque podem ser referidos a.

A incoerência e mesmo a ingenuidade do pensamento de Habermas relativo a esta questão manifesta-se na seguinte passagem:

Considerado ontologicamente, o idealismo transcendental, que concebe a totalidade dos objetos da experiência possível como um mundo "para nós", como um mundo de fenômenos, é substituído [no pensamento de Habermas] por um realismo natural. Consequentemente, tudo o que pode ser representado em afirmações verdadeiras é "real", embora os fatos sejam interpretados numa linguagem que é sempre "nossa". O próprio mundo não nos impõe "sua" linguagem; ele não fala por si mesmo; e "responde" apenas em sentido figurado. Ao afirmar uma situação de fato, dizemos que ela "vigora". Entretanto, este "ser veritativo" dos fatos é erroneamente assimilado à "existência" de objetos uma vez que concebemos a representação dos fatos como uma espécie de pintura da realidade. (DET:90)

Naturalmente, "[o] próprio mundo não nos impõe 'sua' linguagem". Mas se concebemos "o próprio mundo" como a totalidade dos objetos, estamos falando acerca do próprio mundo, estamos articulando-o linguisticamente. Habermas parece supor que "o próprio mundo" é "o próprio mundo" apenas se permanecer completamente intocado (ou: incontaminado) pela linguagem, por nossa linguagem. E então ele falsamente defende que somente os fatos são tocados ou contaminados pela linguagem, não os objetos. Mas ele não repara o fato evidente que ao identificar os objetos como elementos do "próprio mundo", *nós* estamos *falando* acerca desses objetos supostamente pertencentes ao "próprio mundo".

Habermas cai vítima de uma confusão adicional. Ele simplesmente identifica "representação como reprodução (da realidade)" com "expressão (da realidade)". Elementos linguísticos, especialmente sentenças, expressam a realidade ou o mundo, mas não a representam ou a reproduzem. Representação é uma espécie de relação *mentalística* entre a mente e o mundo, ao passo que "expressão" nada tem a ver com mentalismo, uma vez que é a articulação linguística da relação entre mente e mundo. Esta confusão é um erro profundo que infectou muitas discussões filosóficas a respeito do conhecimento e da metafísica, especialmente desde o aparecimento do livro de Richar Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature*.¹⁹ Como é bem sabido,

¹⁹ Publicado em 1979 pela Princeton University Press.

Habermas foi muito influenciado por Rorty. O fato de que com frequência critique o mentalismo²⁰ torna ainda mais surpreendente o fato que ele deixa completamente de perceber a distinção entre *representar* e *expressar* e o seu significado de longo alcance.

Há ainda uma surpreendente incoerência nas análises e explicações de Habermas. Ele usualmente²¹ diz que afirmamos fatos a *respeito de objetos* como resultado de um processo de aprendizagem, e mantém que daí se segue que os fatos não são constitutivos do mundo. Mas o ponto decisivo escapa aqui a Habermas: Se os fatos acerca dos objetos não têm um status ontológico, então somos confrontados com uma declaração incoerente. Com efeito, para que tenha um significado inteligível, “ser acerca de um objeto” deve ser entendido como “alcançar” ou “atingir” ou “concernir” o próprio objeto; é algo sem sentido declarar um fato acerca de um objeto e então defender que este fato nada tem a ver com o objeto. Se o fato expresso nada tem a ver com o objeto, o objeto permaneceria em um esplêndido isolamento, desconhecido, inarticulado. O processo de aprendizagem que torna possível a expressão de fatos acerca dos objetos não teria qualquer sentido.

Outra objeção fundamental contra a confiança de Habermas nos termos singulares para suportar sua versão de um realismo forte surge do fato que os termos singulares não se referem automaticamente a objetos reais. “Pégaso” não denota coisa alguma real no sentido de Habermas. Como é bem sabido, este fato/esta circunstância levou Quine a seu famoso procedimento de “eliminação de termos singulares.”²² Habermas ignora inteiramente esta questão extremamente desafiadora. Mas não é possível entrar em detalhes aqui.

3.2.2.3 O conceito ausente de Mundo como a unidade da dimensão da verdade e da dimensão do mundo-como-totalidade-de-objetos

Se há uma distinção há também uma dimensão que abrange os polos distintos e torna sua diferença possível. Chamemos de novo a unidade abrangente de verdade e mundo “Mundo” (agora com um M maiúsculo). É claro então que mundo e Mundo não são a mesma coisa. Este significado abrangente de Mundo está completamente ausente na compreensão de Habermas de verdade e mundo.

Isto se torna evidente mediante um exame mais rigoroso da ideia de *destranscendentalização* de Habermas. Esta ideia não realiza uma supera-

²⁰ Veja-se p.ex DET:109-112.

²¹ Cf. WR:18, 23, *passim*.

²² A respeito do significado exato e das consequências de longo alcance deste procedimento, veja-se o livro do autor *Estrutura e Ser*, 258 ss.

ção do que Heidegger chama de filosofia da subjetividade ou da ideia de transcendental; em vez disso, ela realiza apenas uma alteração desta filosofia e desta ideia:

Destranscendentalização altera o próprio conceito de transcendental. A consciência transcendental perde a conotação de uma dimensão de “outro mundo” enraizada no reino do inteligível. Ela desce à Terra na forma da prática comunicativa quotidiana, que já não é algo sublime. (WR: 26)

Estas afirmações têm uma implicação significativa: o que Habermas chama “(o) mundo” é sempre simplesmente a outra dimensão em relação à dimensão transcendental agora reinterpretada como a prática comunicativa quotidiana e daí como o mundo da vida. “(O) mundo” neste sentido não abrange a prática comunicativa quotidiana e, por conseguinte, o mundo da vida. A forte dicotomia entre o mundo da vida e “(o) mundo” permanece intocada e inalterada.

Habermas enfatiza que “(o)bviamente, a pressuposição pragmática do mundo não é uma ideia reguladora, mas é ‘constitutiva’ para a referência a algo acerca do qual é possível estabelecer fatos”. (DET:90) E este “algo acerca do qual é possível estabelecer fato” é a totalidade dos objetos. O mundo de Habermas neste contexto é simplesmente a realidade objetiva. E sobre este mundo ou realidade objetiva ele escreve o seguinte:

[A] concepção de um mundo pressuposto apoia-se na diferença transcendental entre o mundo e o intramundano, que reaparece em Heidegger como a diferença ontológica entre ‘Ser’ e ‘entes’. Segundo esta suposição, o mundo objetivo que nós afirmamos não é a mesma espécie de coisa como o que pode ocorrer nele como objeto (i.e. situação de fato, coisa, evento). (DET:89-90)

E ele explica ulteriormente:

A diferenciação entre o mundo e o intramundano que Kant defende deve ser preservada mesmo se o sujeito transcendental perde sua posição fora do tempo e do espaço e é transformado em uma multidão de sujeitos capazes de linguagem e ação. (DET:88)

No que tange ao tema deste artigo, o pensamento pós-metafísico de Habermas, a questão mais importante é o fato que seu “(o) mundo” não inclui o mundo da vida. Um esclarecimento mais preciso deste tema central pode ser dado mediante um breve comentário do comentário de Habermas sobre Heidegger citado acima: “[A] concepção de um mundo pressuposto apoia-se na diferença transcendental entre o mundo e o intramundano, que reaparece em Heidegger como a diferença ontológica entre ‘Ser’ e ‘entes’”. Esta referência deixa completamente de perceber o decisivo no pensar de Heidegger sobre o Ser. O Ser de Heidegger não pode de maneira alguma ser comparado com “(o) mundo” de Habermas. A diferença fundamental é o fato que o Ser de Heidegger abrange completamente *também* a dimensão inteira da subjetivi-

dade como quer que seja concebida, e, portanto, também o mundo da vida de Habermas, a dimensão da comunicação prática. Uma breve citação de uma carta que Heidegger escreveu a Husserl em 1927 esclarece inequivocamente este ponto. Criticando a posição fenomenológico-transcendental de Husserl, Heidegger mostra que há uma dimensão que abrange tanto a subjetividade transcendental-fenomenológica *constituente* como a dimensão *constituída* dos objetos; ele chama a dimensão abrangente de *Ser*. “Portanto, o problema do Ser se relaciona universalmente com o que constitui e com o que é constituído.”²³ Traduzindo isto no esquema conceptual de Habermas resulta: “O problema do Ser relaciona-se universalmente com o mundo da vida e com o mundo-como-totalidade-dos-objetos.”

3.2.3 Uma segunda via para o Mundo que Habermas não pode seguir até o fim: o naturalismo fraco e a distinção não esclarecida entre mundo natural e mundo da vida.

O conceito de *mundo* ocorre em passagens centrais da obra de Habermas associado com um sentido inteiramente diferente – não o sentido de *totalidade dos objetos*, mas, em vez disso, o sentido de *mundo natural*, entendido como o mundo ou cosmo evolucionário físico-biológico. Seu uso deste conceito levanta um novo problema, igualmente fundamental para o pensamento de Habermas, que, como se mostrou acima, privilegia o mundo da vida absolutamene. Como Habermas entende a relação entre o mundo natural e o mundo da vida? Esta questão constitui um tremendo desafio para o pensamento de Habermas, que confessadamente quer ser decisivamente pós-metafísico (e, assim, também anti-metafísico).

Habermas introduz o termo “naturalismo fraco” para designar uma teoria ou tese que desenvolveu a fim de enfrentar o que seria geralmente considerado como uma questão claramente metafísica. Habermas naturalmente não classifica sua tese como metafísica. Entretanto, ao introduzir esta tese ele ultrapassa – de fato, embora não em sua intenção – seu modo pós-metafísico de pensar.

[1] Significativamente, ele parte descrevendo “a oposição entre o naturalismo forte de Quine e o idealismo da história do Ser de Heidegger” (WR:32), duas posições que – pelo menos, implicitamente – reivindicam ser teorias compreensivas no sentido de que fazem afirmações acerca do todo da realidade. (A “interpretação” de Habermas do “pensar do Ser” de Heidegger é não só inexata, ela é fundamentalmente uma distorção. Isto não pode ser mostrado neste artigo.²⁴) Em oposição a ambos os filósofos Habermas introduz “a opção de um naturalismo fraco, que ambas as partes ignoram” (ibid.)

²³ Husserliana, vol.IX, 602.

²⁴ Veja-se o livro do autor *Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M.Heidegger, E. Levinas e J.-L. Marion* (São Leopoldo: Unisinos, 2011), capítulo 2.

O naturalismo fraco de Habermas, também, é uma tese acerca do todo da realidade ou, como ele prefere dizer, de “o mundo”, como se mostra mais abaixo. O naturalismo fraco de Habermas é claramente mais próximo de Quine do que de Heidegger, porque Habermas é levado a introduzi-lo em virtude de sua preocupação de levar a sério as teorias científicas, especialmente a teoria da evolução. A principal razão que ele opõe a Quine e Heidegger é sua convicção de que se deve proceder assim a fim de fazer justiça ao autoentendimento normativo de sujeitos autônomos que são capazes de linguagem e ação e estão engajados em práticas comunicativas. Contra o naturalismo forte de Quine ele objeta que os sujeitos não podem reconhecer-se a si mesmos na cientificação alienante de seu conhecimento intuitivo e em suas descrições objetivantes. Contra a suposta hipostização do Ser de Heidegger e sua concepção da história do Ser, Habermas objeta que “sujeitos capazes de linguagem e ação são assim fatalisticamente deixados à mercê da história do Ser” (WR:35). O naturalismo fraco de Habermas não faz exigências reducionistas. Entretanto, o que ele quer dizer exatamente por “naturalismo fraco” não é facilmente determinável.

Duas teses gerais são decisivas no seu procedimento argumentativo. *Primeiro*, a despeito de sua muito repetida e enfatizada tese acerca da *destranscendentalização* – uma tese central para o conjunto de sua filosofia – ele “mantém uma abordagem transcendental sem retratar [sua] orientação para a destranscendentalização” (WR:34). Ele defende um conceito *alterado* de transcendental introduzindo “a distinção transcendental entre o mundo e o que é intramundano que corresponde ao dualismo metodológico de compreensão e observação” (WR:30). *Em segundo lugar*, ele aceita integralmente e radicaliza a tese dos pragmatistas, segundo a qual “cognição é um processo de um comportamento inteligente, solucionador de problemas, que torna possível o processo de aprendizagem, corrige erros, e rejeita objeções” (WR:36). Habermas critica severamente o que ele chama de “modelo representacional de cognição”, afirmando que “a função representacional da linguagem sugere a imagem enganosa de um pensar que representa objetos ou fatos somente se está isolado d[o] contexto das experiências relacionadas com a ação e das justificativas discursivas.” (ibid.). Mas, como se observou acima, ele ignora completamente a diferença fundamental entre *representar* e *expressar*.

[2] Habermas insiste no conceito pragmático de conhecimento:

Na dimensão espacial, o conhecimento resulta da elaboração de experiências de frustração mediante uma adaptação inteligente ao ambiente arriscado. Na dimensão social, ele resulta da justificação dos modos de cada um de resolver problemas diante das objeções de outros participantes na argumentação. E na dimensão temporal, ele resulta do processo de aprendizagem alimentado pela revisão dos erros de cada um. Se o conhecimento é considerado como a função de uma estrutura tão complexa, torna-se claro como o momento passivo da experiência de falha ou sucesso prático está

entrelaçado com o momento ativo [*konstruktiver*] de projetar, interpretar e justificar. (WR:36)

E ele faz em seguida uma afirmação ontológica, verdadeiramente ousada:

De uma perspectiva pragmática, a realidade não é algo a ser copiado; tomamos nota disso performativamente – como a totalidade das resistências que são processadas e devem ser antecipadas – e isto só se nos dá a conhecer nas limitações às quais estão sujeitas nossas atividades solucionadoras de problemas e processos de aprendizagem. (WR:37)

Estas duas teses estão no centro do naturalismo fraco de Habermas, que ele descreve da seguinte maneira:

Esta concepção se baseia em um único pressuposto metateórico: que “nossos” processos de aprendizagem, que são possíveis no interior da estrutura das formas socioculturais de vida, são em certo sentido simplesmente a continuação de “processos de aprendizagem evolutivos” anteriores que, por sua vez, deram origem a nossas formas de vida. Por isso então as estruturas que formam as condições transcendentais de possibilidade para nossas próprias espécies de processos de aprendizagem acabam por ser o resultado de processos naturais de aprendizagem, menos complexos — e *deste modo eles mesmos adquirem um conteúdo cognitivo*. (WR:37-38)²⁵

[3] Desenvolver uma avaliação filosófica mais ou menos adequada do naturalismo fraco de Habermas é uma tarefa ingente, multi-facetada que não pode ser empreendida adequadamente neste artigo. Para os propósitos do artigo é suficiente a apresentação de *dois* pontos críticos de relevância central para o seu tema, o pensamento pós-metafísico de Habermas.

[i] O primeiro ponto aborda uma questão sistemática e metodológica central. Qual é o sentido ou status do “(pressuposto) *metateórico*” introduzido na passagem há pouco citada? À primeira vista dir-se-ia que é um pressuposto introduzido em um nível superior de teorização, em analogia com “metalinguístico”, que significa um nível superior de linguagem. Mas como entender este nível superior? Habermas nada diz acerca disso. Independentemente do que signifique exatamente (se se pode falar absolutamente de significados exatos para os termos e teses de Habermas), uma interpretação interessante pode ser derivada do exame de seu modo de pensar. Ele mesmo com frequência usa termos como “desde uma perspectiva pragmática

²⁵ Outra caracterização do “naturalismo fraco” apoia-se em alguns outros aspectos: “Uma estratégia explicativa ‘fortemente’ naturalística tem por objetivo *substituir* a análise conceptual das práticas do mundo da vida por uma explicação baseada nas ciências naturais – talvez neurológica ou biogenética – da atuação do cérebro humano. Ao contrário, o naturalismo fraco contenta-se com a suposição de fundo básica que a dotação biológica e a maneira de o caráter cultural do modo de vida do *Homo sapiens* têm uma origem ‘natural’ e podem em princípio ser explicados em termos da teoria evolutiva.” (WR:38)

[kantiana]” a fim de caracterizar o status de seu pensamento. Isto pode ser esclarecido tornando explícito o operador teórico que tal terminologia pressupõe. Mais acima este operador teórico foi assim caracterizado: $\textcircled{1}_{RC}\varphi$ (“RC” por: “desde a perspectiva da razão/racionalidade comunicativa”): “Desde a perspectiva da razão/racionalidade comunicativa é o caso que ... φ ”. Ou, equivalentemente: “Desde a perspectiva das necessidades e ideias dos sujeitos humanos no seu mundo da vida é o caso que... φ ”, i. é: $\textcircled{1}_{MV}\varphi$ (“MV” = “Desde a perspectiva das necessidades e ideias dos sujeitos humanos no seu mundo da vida”). Como se mostrou acima, este é um operador teórico extremamente restrito.

Ora, o “pressuposto metateórico” é interpretado inteligivelmente como significando que neste caso, a(s) restrição(ões) “RC” ou “MV” impostas ao operador teórico, implicitamente prefixado para as sentenças que articulam a posição pragmática de Habermas, foi (foram) supressa(s). Assim interpretado, o “pressuposto metateórico” de Habermas é uma afirmação absolutamente universal que é articulada por uma sentença à qual o operador teórico *irrestrito* é (implicitamente) prefixado. Este é um ponto fundamental.

O naturalismo tanto fraco como forte são posições irrestritamente universais acerca da relação entre o mundo da vida e o mundo natural. O naturalismo forte reduz o mundo da vida ao mundo natural, o que o naturalismo fraco não faz. Mas é central para o naturalismo fraco a tese segundo a qual o mundo da vida é um *resultado* da evolução do mundo natural; esta tese está enraizada na analogia, acima mencionada, entre a evolução natural das espécies, concebida como resultado da “solução de problemas” e nosso próprio processo de aprendizagem, que é possível no nível do desenvolvimento sociocultural.

Habermas declara significativamente:

Como esta “analogia” deve ser entendida, precisamente, e quão longe esta frase inicialmente metafórica “aprendizagem evolutiva” nos leva, são questões que não podem ser decididas no âmbito de qualquer das duas teorias [i.e. naturalismo forte e fraco] – especialmente uma vez que sua conexão se estabelece por meio desta mesma analogia. (WR:39)

[ii] O *segundo* ponto concerne a maneira como Habermas trata o conceito central que ele introduz neste contexto: o conceito de *analogia* referido na passagem há pouco citada. Não é possível neste artigo mostrar exaustivamente como a “analogia” de Habermas é imensamente problemática; baste uma breve explicação.

A fim de explanar esse conceito, Habermas introduz uma distinção fundamental que descreve como se segue:

Na medida em que enfrentamos a questão em termos transcendentais, temos que distinguir rigorosamente entre a abordagem hermenêutica de

uma reconstrução racional das estruturas do mundo da vida, que empreendemos desde a perspectiva de participantes, e a análise causal baseada na observação de como estas estruturas se desenvolvem naturalmente. (WR:38)

Daí surge imediatamente a questão: como pode esta distinção ser entendida e explicada filosoficamente? Habermas tenta escapar da tarefa de dar uma resposta positiva, genuinamente filosófica, a esta questão. Mas sua evasão tão somente parece ter sucesso. Ele escreve:

Este pressuposto vago de uma continuidade evolutiva que permeia a cultura, como ela foi, *impede que se façam quaisquer afirmações filosóficas acerca das relações entre mente e corpo* (por exemplo, no sentido do materialismo eliminativo ou reduutivo); ao contrário, ele nos impede de reificar uma diferença entre abordagens metodológicas que são em si mesmas ontologicamente neutras. (WR:38; sublinhado nosso)

E acrescenta as seguintes considerações altamente reveladoras:

Só a falácia idealista que infere uma diferença ontológica entre mente e corpo (ou Ser e entes) desde uma distinção metodológica nos induz enganosamente a colocar as condições transcendentais da experiência objetiva em um reino transmundo do inteligível – ou da história do Ser. Inversamente, a falácia naturalista não é senão a outra face da mesma moeda; ela simplesmente assimila as condições transcendentais às condições empíricas, sem considerar a aporia da autorreferencialidade, e as projeta no reino da objetivação científica. (Ibid.)

Estamos no coração do pensamento pós-metafísico de Habermas. As declarações mais importantes nestas passagens requerem um exame detalhado.

[a] Habermas pode estar certo ao declarar que “[uma] estratégia explicativa ‘fortemente’ naturalística visa a substituir a análise conceptual das práticas do mundo da vida por uma explicação científica neurológica ou biogenética da atuação do cérebro humano” (WR:38) – mas somente sob a condição de que esta declaração seja corretamente entendida. “Uma estratégia explicativa ‘fortemente’ naturalística” não é de modo algum uma estratégia explicativa genuinamente científica; trata-se antes de uma interpretação filosófica e de uma extrapolação de alguns resultados científicos. O quadro referencial teórico genuinamente natural-científico não suporta as extrapolações que resultam no naturalismo forte.

A respeito da “falácia idealista”, este trabalho não questiona a tese segundo a qual algumas posições encontradas na história da filosofia cometem – pelo menos em termos muito gerais – esta falácia. Mas rejeita a suposição de Habermas de que as posições que cometem tal falácia fornecem as únicas alternativas para o naturalismo forte e para o seu próprio naturalismo fraco. Há muitas outras posições. Sobre isso, diremos mais em seguida.

[b] Outra tese importante que Habermas introduz na passagem citada acima requer um exame. Ele diz que a suposição vaga de uma continuidade

evolutiva “impede que se façam quaisquer afirmações filosóficas acerca das relações entre mente e corpo” e, dever-se-ia acrescentar, entre o mundo da vida e o “mundo”. Fazer suposições nesta área segundo Habermas equivaleria a “reificar uma diferença entre abordagens metodológicas”; isto seria completamente errado, segundo ele, porque estas abordagens (a abordagem hermenêutica de uma reconstrução racional das estruturas do mundo da vida e a análise causal baseada na observação) “são [i. é: são entendidas por Habermas como sendo] em si mesmas ontologicamente neutras”. Portanto, tanto a posição idealística como a posição naturalista forte cometem uma falácia ao não fazer caso do status ontologicamente neutro de ambas as abordagens.

Estas são asserções estranhas. É difícil dar um sentido à declaração de que estas abordagens são ontologicamente neutras. Que são elas então? As estruturas do mundo da vida e as estruturas do mundo “natural” não são estruturas *reais* – e assim: ontológicas? Negá-lo, equivale a reduzir as abordagens a uma espécie de jogo puramente subjetivo (conceptual) ou produto de uma pura fantasia (conceptual). A declaração de Habermas é um caso claro de uma tentativa de exorcizar o tremendo problema posto pelo conceito de neutralidade ontológica. Esse é um típico exemplo da atitude pós-metafísica de ignorar ou tentar fazer desaparecer as questões filosóficas que tradicionalmente seriam chamadas metafísicas.

[4] As breves considerações construtivas apresentadas nesta subseção indicam o que deveria ter sido feito para superar as obscuridades, incoerências, aporias, limitações, e omissões que solapam a concepção pós-metafísica de “mundo” de Habermas. O problema surge da distinção e, portanto, da relação que ele introduz entre o mundo da vida e “o mundo (natural)”.

[i] O que as considerações apresentadas neste artigo mostram até agora é: elas tornam manifesta a falta em Habermas de um conceito compreensivo de Mundo (com “M” maiúsculo) como a dimensão que abrange tanto o assim chamado mundo natural como o assim chamado mundo da vida. O naturalismo fraco está correto ao insistir que “o vocabulário da aprendizagem, o significado preciso do que é inicialmente determinado desde ‘nossa’ perspectiva participante [...] não deve ser simplesmente reinterpretado em termos neodarwinistas.” (WR:39) Mas esta é simplesmente uma declaração negativa.

Em relação à outra alternativa que Habermas considera, ou seja, o pensar de Heidegger sobre o Ser, Habermas oferece dela uma interpretação defeituosa. O autor mostrou em diversos escritos que especialmente o jovem Heidegger merece reconhecimento por ter mostrado a necessidade de superar a filosofia da subjetividade ou da consciência – um ponto que Habermas parece reconhecer, quando fala de destranscendentalização.

A superação da subjetividade ou da consciência por Heidegger também pode ser chamada uma espécie de destranscendentalização. Embora de algum modo os pontos de partida do movimento de destranscendentalização

realizados por Heidegger e Habermas sejam os mesmos ou, pelo menos, semelhantes, os dois autores diferem radicalmente com relação ao objetivo e aos resultados finais de tal movimento: os resultados finais são diametralmente opostos e estão situados em extremos opostos do que pode ser chamado o espectro do pensamento filosófico. Heidegger alcança a dimensão que é absolutamente universal porque abrange ambos os lados da relação sujeito-objeto; ele a chama de dimensão do Ser. Esta destranscendentalização é requerida para corrigir um erro filosófico imensamente grave. Isso é verdade, malgrado o fato que o modo de pensar do Heidegger posterior seja profundamente falho.

Em oposição radical a Heidegger, o movimento realizado por Habermas conduz à dimensão do mundo da vida:

A destranscendentalização altera o próprio conceito de transcendental. A consciência transcendental perde as conotações de uma dimensão pertencente a “outro mundo”, enraizada no reino do inteligível. Ela baixou para a Terra na forma da prática comunicativa quotidiana, que já não tem nada de sublime. (WR:26)

O movimento de Habermas pode ser interessante sob vários aspectos, mas ele deixa de atingir o ponto central, i.e. introduz uma nova distinção entre mundo (natural) e mundo da vida, sem oferecer uma explicação adequada ou inteligível da relação entre os dois polos distintos ou de sua unidade.

[ii] Na esteira de sua introdução do naturalismo fraco, Habermas entende “mundo” principalmente como o cosmo físico-biológico que se desenvolve evolutivamente. O mundo da vida humano emergiu no seio da evolução natural das espécies como o resultado de uma “solução de problema”, e levou a estágios cada vez mais complexos de desenvolvimento em níveis superiores de aprendizagem.

Estas afirmações científicas apresentadas num escrito filosófico só podem ser entendidas como tendo sido inteiramente endossadas pelo filósofo Habermas. Aqui se torna claro que Habermas está usando um operador teórico irrestrito: ele não está pressupondo e utilizando o operador pragmático restrito, que caracteriza o status teórico restrito das sentenças articuladas dentro de seu quadro referencial teórico, a saber, “Desde a perspectiva da razão/racionalidade comunicativa é o caso que ... Φ . Formalizando: $\textcircled{1}_{RC}\Phi$ (“RC” por: “desde a perspectiva da razão/racionalidade comunicativa”). Aqui ele está falando de um nível teórico mais elevado, mais exatamente: desde um ponto de vista teórico irrestrito, articulado por sentenças com a estrutura $\textcircled{1}\Phi$. Correspondentemente, o conceito “mundo”, que ocorre nestas sentenças deveria ser “Mundo”, deveria ter um significado irrestrito. Ele deveria designar toda a realidade e assim incluir tanto o mundo natural, como cosmo ou processo evolutivo físico-biológico, quanto o mundo da vida, a dimensão da comunicação e ação.

Habermas insiste que há uma diferença entre o mundo natural e o mundo da vida. Na verdade, ele introduz uma restrição fundamental, enfatizando que “podemos optar por um naturalismo que preserve a diferença transcendental entre o mundo e o que é intramundano, apesar da destranscendentalização” (WR:37). Mas com isso se embaraça ainda mais. Como vimos, ele introduz uma “pressuposição metateórica”, segundo a qual

“nossos” processos de aprendizagem [...] são em certo sentido simplesmente a continuação de “processos evolutivos de aprendizagem” anteriores que, por sua vez, deram origem a nossas formas de vida. Pois as estruturas que formam as condições transcendentais de possibilidade para nossas espécies de processos de aprendizagem acabam por ser o resultado de processos naturais de aprender, menos complexos, — e deste modo adquirem eles mesmos um conteúdo cognitivo. (WR:37)

Habermas aqui invoca implicitamente uma dimensão oníabrangente que inclui tanto “os processos naturais de aprendizagem” como “‘nossos’ processos de aprendizagem”, os últimos sendo “em certos sentido simplesmente a continuação de ‘processos evolutivos de aprendizagem’ anteriores”. Habermas quer preservar à *tout prix* a diferença entre os processos naturais de aprendizagem e nossos processos de aprendizagem, mas, ao mesmo tempo, ele mantém que estes últimos estão em continuidade com os primeiros. Esta continuidade é em certo sentido explicada com a afirmação de que os últimos *resultam* dos primeiros. Ao mesmo tempo, contudo, ele enfatiza que não defende uma visão reducionista dos últimos, i.e. do mundo da vida. Mas Habermas parece não estar consciente do status de suas próprias declarações (sentenças). Ao apresentar a teoria que chama “fraco naturalismo” ele já não está falando desde uma perspectiva pragmática do mundo da vida (e, assim, da razão ou racionalidade comunicativa), i.e., as sentenças que afirma não estão prefixadas com o operador restrito $\textcircled{R}\text{C}\varphi$ (ou, equivalentemente, $\textcircled{M}\text{V}\varphi$). Em vez disso, ele está formulando sentenças prefixadas com o operador teórico irrestrito, absoluto $\textcircled{R}\text{C}\varphi$. Mas ele não articula as imensas implicações que este simples fato tem.

Não é difícil ver e mostrar que o único modo de apresentar uma concepção *coerente* seria explicitamente endossar e explicar as duas teses seguintes: 1) “Os processos naturais de aprendizagem” e “‘nosso’ processo de aprendizagem”, e, por conseguinte, o mundo natural e o mundo da vida, são (as) duas subdimensões de uma dimensão universal e compreensiva, que pode ser chamada “(o) Mundo” (com “M” maiúsculo). 2) Uma vez que o Mundo for introduzido, é possível afirmar coerentemente que o mundo da vida é uma continuação ou um resultado do mundo natural em um *sentido não-redutivo*. “A diferença transcendental entre o mundo e o que é intramundano”, proposta por Habermas, deveria ser reinterpretada como significando: “diferença entre o Mundo e (os) dois segmentos daquilo que é intra-Mundano, entendido como o mundo natural e o mundo da vida.”

Esta seria uma tarefa colossal. Algo também que Habermas não poderia empreender sem abandonar seu compromisso com o que ele chama pensamento pós-metafísico.

3.2.4 A terceira via específica que Habermas não pode seguir até o fim: a conjunção ambígua e incoerente da rejeição da metafísica e da (re)avaliação da religião

A fim de avaliar o pensamento pós-metafísico de Habermas uma terceira (última) questão central deve ser examinada: sua visão ou (re)avaliação da religião. Uma numerosa série de escritos seus trata desta visão ou (re)avaliação, sem ter alcançado a devida clareza: a questão é altamente complexa e multifacetada. Por causa das limitações de um artigo já longo, ela não pode ser tratada adequadamente aqui. Para o objetivo do artigo, baste abordar brevemente um aspecto inteiramente específico: a concepção de religião de Habermas em conexão com a metafísica e sua posição filosófica pós-metafísica.

[1] A religião é um tópico que não é completamente novo no pensamento de Habermas e em sua evolução, pois nos últimos 25 anos aproximadamente – e especialmente nos anos mais recentes – ele se esforçou por fornecer uma elaboração concreta e detalhada de sua ideia fundamental acerca da religião. Tão cedo como em 1988, no seu livro *Pensamento pós-metafísico* (= ND), ele apresentou sua ideia central clara e sucintamente, da seguinte maneira:

Depois da metafísica, o todo não-objetivo de um mundo da vida concreto, que é agora presente apenas como horizonte e pano de fundo, escapa à apreensão de uma objetivação teórica. O dito de Marx sobre a realização da filosofia pode também ser entendido desta maneira: o que foi pulverizado, após a desintegração das mundivisões metafísica e religiosa, pode agora ser reintegrado adequadamente apenas no contexto experiencial das práticas do mundo da vida. No despertar da metafísica a teoria filosófica abandona seu status extra-quotidiano. Experiências explosivas do extra-quotidiano migraram para um campo não científico que se tornou autônomo. Naturalmente, mesmo após esta deflação, a vida quotididana, agora puramente profana, não se torna de modo algum imune do ataque e da intrusão subversiva de acontecimentos extra-quotidianos. Considerada a partir de dentro, a religião que foi aplamente privada de suas funções de mundivisão, é ainda indispensável na vida quotidiana para normalizar a comunicação com o extra-quotidiano. Por esta razão, mesmo o pensamento pós-metafísico continua a coexistir com a prática religiosa e não meramente no sentido da contemporaneidade do não contemporâneo. Esta coexistência continuada lança sua luz sobre uma dependência curiosa da filosofia que tem fracassado no seu contato com o extra-quotidiano. A filosofia, mesmo na sua forma pós-metafísica, não será capaz nem de substituir nem de reprimir a religião, enquanto a linguagem religiosa for portadora de um conteúdo semântico que é inspirador e mesmo indispensável, pois tal conteúdo escapa (por enquanto?) à força explicativa da linguagem filosófica e continua a resistir à sua tradução em discursos racionais. (ND:59-60)

A ideia central de Habermas no que concerne a religião é que a religião tem um lugar na sociedade moderna e que isso implica a possibilidade e a tarefa de traduzir o conteúdo semântico religioso em um discurso racional moderno. Este é um assunto imensamente complexo, difícil e altamente importante. Como Habermas nesse contexto vê o lugar e o papel da religião comparado com a metafísica? A resposta é clara: não há qualquer papel e lugar para a metafísica hoje. Vivemos em uma era pós-metafísica, mas esta era não é pós-religiosa. Esta tese ousada é ainda mais surpreendente quando se considera o que Habermas tem a dizer sobre a dimensão histórica deste problema. Para Habermas, considerações históricas fornecem um suporte absolutamente essencial para sua tese. Segundo ele, a consideração da história revela tanto que a metafísica é algo superado, como que a religião não pode ser dispensada.

[2] Habermas funda sua tese (se este procedimento pode ser chamado de todo “fundamentação”) introduzindo e descrevendo duas épocas históricas. Ele chama a primeira destas “a era axial” (por volta de primeiro milênio a.C.) e escreve o seguinte a respeito:

Considerada a partir da perspectiva do avanço cognitivo do *mythos* ao *logos*, a metafísica pode ser situada no mesmo nível como todas as mundivisões que emergiram naquele tempo, incluindo o monoteísmo de Moisés: cada uma delas fez o possível para alcançar uma vista sinótica do mundo como um todo desde um ponto de vista transcendente e para distinguir a torrente dos fenômenos das essências subjacentes.²⁶

A segunda época é a moderna, na qual emerge a ciência moderna:

A ciência moderna compeliu uma razão filosófica, tornada autocrítica, a romper com as construções metafísicas da totalidade da natureza e da história. Com este avanço na reflexão a natureza e a história tornaram-se uma reserva das ciências empíricas e não muito mais foi deixado à filosofia do que as competências gerais dos sujeitos no campo do conhecimento, linguagem e ação. Destarte, a síntese de fé e conhecimento forjada pela tradição que se estende de Agostinho da Tomás desmoronou.²⁷

Estas são declarações inaceitavelmente simplificadas, parcialmente falsas, parcialmente incoerentes. Colocar as mundivisões metafísicas e as mundivisões religiosas no mesmo plano, equivale a ignorar a diferença fundamental entre a dimensão religiosa e a dimensão teórica. Metafísica é uma articulação teórica de uma mundivisão, ao passo que as religiões (ao menos, as maiores) são em certo sentido baseadas e em certo sentido implicam uma visão do mundo que elas não articulam teoricamente. Habermas

²⁶ J. HABERMAS ET AL. *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008, 28-29.

²⁷ *Ibid.* 27-28.

parece não perceber que incorre numa incoerência: na verdade, se as mundivisões metafísica e religiosa estão no mesmo nível e se ele assume que “a ciência moderna compeliu a razão filosófica [...] a romper com construções metafísicas da totalidade da natureza e da história”, por que ele não afirma ou conclui que a ciência moderna tem um efeito semelhante em relação à religião? Em vez disso, ele simplesmente declara que a metafísica é *passé*, mas a religião não.

Além disso, Habermas incorre em outra incoerência. Ao dizer que a ciência compeliu a razão filosófica a romper com construções metafísicas ele está elevando o que chama ciência à única forma aceitável de conhecimento e teoria. Se é assim, o que dizer de sua própria teoria, que não é científica? Ele rejeita o que chama “o naturalismo fundado numa atitude de fé com respeito à ciência.”²⁸ A crítica do “cientismo” é constante em sua filosofia. Mas então não se compreende como pode simplesmente declarar que a ciência moderna compeliu a razão a romper com construções metafísicas. É altamente significativo que Habermas não apresente nenhum argumento relativo à possibilidade ou inevitabilidade de uma metafísica que não seja inteiramente ou parcialmente orientada historicamente. Neste sentido poder-se-ia chamar sua posição uma forma estranha de positivismo histórico. Não é difícil mostrar que a lição bem fundada a ser tirada da história da filosofia e da emergência e desenvolvimento da ciência moderna no que se refere à metafísica não é simplesmente a rejeição da metafísica como tal; trata-se, antes, de um empenho para corrigir, transformar, repensar e/ou redefinir a metafísica. Que Habermas tire a lição ou consequência que a metafísica como tal deva ser rejeitada deve-se a suas concepções arbitrariamente restritas de razão, conhecimento e teoria.

[3] A segunda tese central que Habermas propõe no que se refere à religião e à metafísica concerne a possibilidade ou a tarefa (ou mesmo a necessidade) de traduzir o conteúdo semântico da religião no discurso racional moderno. Esta é uma questão imensamente difícil e complexa. Somente *dois tópicos* relativos a esta tese precisam ser considerados neste artigo.

Em primeiro lugar, o que é “o conteúdo semântico religioso”? E, a este propósito, como devemos entender a tradução do conteúdo semântico da religião no discurso racional moderno? São questões que Habermas não aborda. Pode-se falar com sentido de tradução apenas se os conteúdos que são traduzidos não sofrem detrimento. Ora, Habermas divisa a tradução do conteúdo semântico religioso na linguagem do discurso racional moderno. Isto é de todo factível? Depende de como Habermas entende o discurso racional moderno. Vimos que sua concepção do discurso é extremamente restrita: ela é inteiramente determinada pela racionalidade comunicativa.

²⁸ *Ibid.* 30.

Tal discurso não pode de modo algum ser considerado um equivalente translacional adequado da linguagem religiosa. Apenas a linguagem e o discurso metafísico podem servir a tal objetivo. E isso é o que o pensamento cristão fez ao longo da história. Se a metafísica sob qualquer forma é simplesmente excluída, que possibilidades restam de traduzir o conteúdo semântico religioso fundamental das principais religiões? Na tradição cristã a metafísica sempre constituiu o instrumento racional e teórico para traduzir a linguagem religiosa numa linguagem racional adequada.

Ilustremos este ponto examinando um exemplo de tradução proposto por Habermas. No centro da linguagem religiosa está a palavra “Deus”, a palavra mais fundamental e essencial da linguagem religiosa. Como Habermas traduz esta palavra? Ele escreve:

[A] ideia de Deus foi subsumida [*aufgehoben*] no conceito de um Logos que determina a comunidade dos fiéis e o contexto vital real de uma sociedade autoemancipada. “Deus” torna-se o nome de uma estrutura comunicativa que força os seres humanos [*sic*], sob pena de perderem a sua humanidade, a ir além de sua natureza acidental, empírica, para encontrarem-se uns com os outros *indiretamente*, através de algo objetivo que eles mesmos não são.²⁹

O autor teologicamente orientado Eduardo Mendieta comenta esta passagem assim: “Deus é o nome para a substância que dá coerência, unidade e densidade ao mundo da vida no qual os seres humanos habitam buscando reconhecer uns aos outros como criaturas capazes de dar significado.”³⁰ Mas como entender os termos centrais “Logos” e “substância” — se se exclui uma compreensão metafísica? O caráter vago desses termos inexplicados mostra que a tradução falha completamente para exprimir o significado original da palavra “Deus” na linguagem religiosa. Aqui o papel indispensável da metafísica torna-se absolutamente manifesto.

Dever-se-ia acrescentar que Habermas nos anos mais recentes parece apontar para uma dimensão misteriosa que ele caracteriza apenas em termos vagos como “[através] de algo objetivo que eles [os seres humanos] mesmos não são” e “uma consciência do que está faltando”. Ambas as formulações referem-se à religião. Isto dá origem à questão: Por que Habermas não tenta articular este “algo objetivo” e este “o que está faltando”? Parece inegável que Habermas no caso da religião caminha por uma via que ele não pode seguir até o fim. A razão por que ele não pode é seu dogma filosófico central: sua posição pós-metafísica.

²⁹ J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, 167.

³⁰ Introdução ao volume J. HABERMAS, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, editado por Eduardo Mendieta (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), 18.

A posição filosófica de Habermas apresenta hoje algo como uma tendência paradoxal, para não dizer irônica. Ele insiste em que é um filósofo pós-metafísico, mas um filósofo pós-metafísico moderno, não pós-metafísico pós-moderno. Isto é indubitavelmente verdadeiro a respeito de todos os tópicos exceto o tópico da religião. Na verdade, autores judeus e cristãos orientados pós-modernamente gostam de conceber a Deus como um inarticulável X ou dimensão misteriosa, absolutamente distante na sua alteridade; eles não rejeitariam as formulações de Habermas. Começam por usar a palavra 'Deus' e então chegam a algo como o X que Habermas chama "o que está faltando" ou "algo objetivo que os seres humanos mesmos não são." Habermas não começa falando acerca de "Deus", mas chega a um ponto que estes autores pós-modernos chamam Deus. Qual é a diferença?

[4] O ponto decisivo no que se refere à questão da religião é o conceito habermasiano de razão moderna, secular, pós-secular. Tal razão ele identifica com o pensamento pós-metafísico. E então diz:

Meu motivo para abordar a questão de fé e conhecimento é mobilizar a razão moderna contra o derrotismo oculto nela. O pensamento pós-metafísico pode enfrentar por sua própria conta o derrotismo relativo à razão, que encontramos hoje tanto na radicalização pós-moderna da "dialética do Iluminismo" como no naturalismo fundado numa atitude de fé com respeito à ciência.

Estas são asserções altamente problemáticas ou, de fato, vazias. Por causa de seu status empobrecido, o pensamento pós-metafísico não pode – como este artigo mostra – "enfrentar por si mesmo" o derrotismo que Habermas descreve e muito menos o imenso problema que ele levanta. Habermas restringe a mente humana ao nível da vida e do pensar socializado. Destarte, ele não é capaz de fazer justiça às enormes potencialidades intelectuais da mente humana. Em outras palavras: no seu pensamento pós-metafísico não há qualquer espaço para as assim chamadas grandes questões ("O que tudo significa?", "Por que há algo antes que nada?", a questão do Ser...). Espantosamente, Habermas nem mesmo reconhece estas questões; não as reconhecendo, ele naturalmente não pode abordá-las. Seu pensamento pós-metafísico equivale a uma prisão da mente humana. Mas é extremamente significativo que afirme que seu pensamento pós-metafísico "pode enfrentar por sua própria conta o derrotismo relativo à razão que encontramos hoje."

4. Conclusão

Habermas possui uma compreensão pobre da metafísica e de sua história. Dado esse fato, sua concepção da filosofia é fundamentalmente determinada por duas pressuposições, uma metodológica e uma temática, que restringem

reduzivelmente as tarefas, os temas, e as potencialidades do pensamento filosófico. A pressuposição metodológica estabelece o conceito de razão ou racionalidade, como sendo, se não inteiramente, pelo menos, principalmente confinado à racionalidade comunicativa. Isto constitui o horizonte central e o ponto de vista que determina todo o empreendimento filosófico de Habermas. De acordo com a pressuposição temática o assunto próprio da filosofia é a dimensão do mundo da vida, a dimensão das práticas comunicativas e das ações da vida quotidiana. A obra mais importante de Habermas é intitulada, não por acaso, *Uma Teoria da Ação Comunicativa*.³¹

Este artigo mostrou que as restrições metodológicas e temáticas, autoimpostas, de Habermas são o resultado de sua posição pós-metafísica, abertamente proclamada, e que esta posição tem o efeito altamente significativo que seu pensamento no que se refere a tópicos centrais se encaminhe por vias que ele não pode seguir até o fim. As tentativas de certo modo obstinadas de abordar de algum modo as questões filosóficas centrais sem deixar de permanecer fiel à sua postura pós-metafísica conduziram-no a problemas fundamentais, obscuridades, incoerências, e a ausência de esclarecimentos, a não-soluções.

Desde uma perspectiva metodológica, Habermas nunca explica o status teórico de sua concepção, mais exatamente: das sentenças que ocorrem em suas "teorias". O operador teórico (implicitamente) prefixado às sentenças que articulam a sua posição dentro de sua própria teoria é em Habermas um operador significativamente restrito, um operador comunicativo pragmático. Mas quando ele não fala de dentro de sua própria teoria, mas tenta caracterizar e situar sua teoria dentro do domínio teórico irrestrito, ele se apoia em sentenças teóricas que são inteligíveis apenas se entendidas como governadas por um operador teórico *irrestrito*: "É o caso (*simpliciter*) que ... φ ." Habermas parece desconhecer completamente este problema e suas implicações de longo alcance.

No que se refere ao aspecto de conteúdo do pensamento de Habermas, o artigo examinou as três questões mais importantes para seu objetivo: primeiro, a concepção da verdade juntamente com a questão do realismo, levantada por tal concepção; segundo, a teoria que ele chama de naturalismo fraco; terceiro, a relação entre religião(ões) e o pensamento pós-metafísico. Nos três casos, foram identificadas profundas dicotomias: primeiro, a dicotomia entre verdade como um elemento central do mundo da vida e o mundo independente da mente como totalidade dos objetos; segundo, a dicotomia entre o mundo natural e o mundo da vida; terceiro, a dicotomia entre o conteúdo semântico religioso e um discurso teórico adequadamente

³¹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 volumes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

equivalente. Habermas deixa as três dicotomias inexplicadas; explicá-las requereria que ele tematizasse o Mundo, i.e. a dimensão abrangente dos dois polos ou dimensões das dicotomias, e um conceito não-restrito de razão e teoria. Esta tematização permitiria uma teoria, que seria, em termos tradicionais, metafísica.

O artigo não pretendeu apresentar ou examinar a teoria central de Habermas, exposta em *Uma Teoria da Ação Comunicativa*. Ele limitou-se a discutir sua classificação de seu pensamento como pós-metafísico. Deixando de lado questões terminológicas, o significado real e o conteúdo daquilo que Habermas chama de sua posição filosófica pós-metafísica equivale a estabelecer dogmaticamente limites muito estreitos ao pensamento filosófico. Ele com isso deixa de levar em consideração as imensas potencialidades cognitivas e teóricas da mente humana. Nós, como seres humanos, temos perguntas, que entendemos e que podemos articular, que vão muito além dos limites que Habermas quer impor a nossas investigações intelectuais. Este é o erro mais grave e fundamental que ele comete.

Há uma breve passagem em *Verdade e Justificação* (= WR) que torna manifesto o maior erro de Habermas. Nesta passagem ele se refere a Karl Marx e diz que o fundador do Marxismo

dá ao conceito transcendental de conhecimento um viés materialista. [...] Em suma, “a natureza em si mesma” juntamente com a “natureza subjetiva” cria as condições para o aparecimento de uma “natureza objetiva”. Todavia, se há uma correlação rígida, i.e. inescapável, entre natureza objetiva e as formas possíveis de adaptar-e à natureza que são determinadas pela natureza subjetiva, então a construção de uma “natureza em si mesma” só pode ser o resultado de uma visão (*Blick*) metafísica – um vislumbre que ultrapassa as fronteiras cognitivas dadas pela natureza (*naturgegeben*) – para além do cenário da mente humana. (WR:31-32)

Aqui Habermas esclarece o que ele considera ser a razão mais fundamental para rejeitar a metafísica: ele toma a metafísica como a tentativa de articular uma visão fugidia – “um vislumbre que supera as fronteiras cognitivas dadas pela natureza (*naturgegeben*) — para além do palco da mente humana.” Sem dúvida, esta é uma formulação retórica impressionante. Mas não é mais do que isso. Mais ainda, trata-se de uma espécie de autodefesa ou autoimunização da crítica. Quais são “as fronteiras cognitivas dadas pela natureza”? Compete à mente humana determinar estas fronteiras? É o próprio Habermas quem define as fronteiras quando ele afirma que tais fronteiras são dadas pela natureza. Em base a que critérios ele faz isso? Atribuir à mente humana o poder de estabelecer por si mesma as fronteiras cognitivas é profundamente incoerente e autocontraditório, porque ao tentar fazê-lo esta mente humana reivindica implicitamente que é justificada para estabelecê-las e que pressupõe que é capaz de estabelecê-las. Ela pode estabelecê-las apenas se se estende além delas – apenas, na verdade, se não é sujeita a quaisquer limites.

A postura pós-metafísica de Habermas equivale a uma decapitação da mente humana e da filosofia.

O artigo apresentou apenas uma crítica do pensamento pós-metafísico de Habermas. A fim de ser plenamente inteligível e convincente, ele deveria ter incluído uma concepção positiva alternativa; de contrário, a crítica poderia ser rebatida pela afirmação que sua exigência de uma teoria do Mundo, a dimensão oníabrágente, não pode ser satisfeita. Sem dúvida, limitações de espaço impediram o autor de expor sua própria teoria do Mundo, mas ele se permite, ao concluir, remeter os leitores a seu livro sistemático *Estrutura e Ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática.*, no qual ele apresentou uma concepção da filosofia sistemática que tenta elaborar em toda a sua extensão as questões levantadas neste artigo.

Endereço do Autor:

Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München – Alemanha
puntel@uni-muenchen.de