



A ESCOLA DE FRANKFURT E A METAFÍSICA *

The Frankfurt School and Metaphysics

Manfredo Araújo de Oliveira **

Resumo: A Metafísica encontrou, em Aristóteles, sua primeira tentativa de articulação. Ele procura determinar a natureza deste saber: ele tematiza os princípios que são válidos para o conhecimento de qualquer entidade. Na “ciência primeira” não se pesquisa uma região determinada do real, mas o real enquanto tal e em seu todo. Já desde seu primeiro momento, a Teoria Crítica de Frankfurt se vai articular contrapondo-se tanto à metafísica quanto à concepção positivista de ciência. Consideramos, neste ensaio, a contraposição à metafísica tomando como representante da fase inicial M. Horkheimer e, na fase atual, J. Habermas, que tematizaram explicitamente esta contraposição. Habermas, partindo da reviravolta pragmática, articula um modelo pós-metafísico de filosofia que termina por introduzir uma metafísica pensada na forma do fisicalismo contemporâneo.

Palavras-chave: Metafísica. Totalidade. Teoria Crítica. Pensamento Pós-metafísico.

Abstract: Metaphysics found, in Aristotle, its first attempt to articulate. He seeks to determine the nature of this knowledge: it thematizes the principles that are valid for the knowledge of any entity. From its very beginning, Frankfurt’s Critical Theory was articulated in opposition to both metaphysics and the positivist conception of science. In this essay, we consider the opposition to metaphysics, taking M. Horkheimer as a representative of the initial phase and, in the

* Artigo recebido em 05.04.2023 e aceito para publicação em 20.04.2023.

** Doutor em Filosofia pela Universität Ludwig-Maximilian, Munique, Alemanha (1971). Professor titular de Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza — CE.

current phase, J. Habermas, who explicitly thematized the opposition. Starting from the pragmatic turn, Habermas articulates a post-metaphysical model of philosophy that ends up introducing a metaphysics conceived in the form of contemporary physicalism.

Keywords: Metaphysics. Totality. Critical Theory. Post-metaphysical Thinking.

Introdução

Aquele tipo determinante de abordagem teórica do real que posteriormente veio a chamar-se “metafísica” e mais tarde de “ontologia geral”, encontrou em Aristóteles sua primeira tentativa de articulação e autocompreensão. Ele tenta determinar a natureza deste saber¹ que se caracteriza em primeiro lugar por ser aquele saber que maior compreensão traz ao ser humano, pois nele tematizam-se as categorias mais gerais de que dependem todos os outros saberes.

Aristóteles, para chegar a tal posição, faz no livro A uma análise sobre os diferentes tipos de saber humano, considerando-os sobre a perspectiva da compreensão que eles são capazes de gerar. Pressuposta, em toda esta análise, é a relação fundamental entre ser humano e compreensão, daí porque a análise principia com aquela afirmação, que marcou toda a cultura ocidental: “todos os homens, por natureza tendem à compreensão” (Met. A, 980 a 1-2), todos têm por natureza, isto é, por sua constituição essencial, o desejo de conhecer, de saber o porquê das coisas. O ser humano é visto aqui como aquele ente que por ser constitutivamente aberto à realidade em seu todo (De Anima III. 8. 431 b 21) tem uma possibilidade de relacionamento com todo e qualquer ente distinto dele.

Para concretizar essa possibilidade, o ser humano transcende diferentes níveis de conhecimento até atingir por fim a ciência, o saber teórico em cujo cume se põe a “Filosofia Primeira” (Met. E 1026 a 30), a ciência mais elevada (Met. A 982 b 1), a ciência procurada (Met. A 982 b 8), aquela que não se subordina a nenhuma outra e à qual todas se subordinam, porque ela tematiza os princípios que são válidos para todos os conhecimentos e todas as realidades, algo que é pressuposto para que qualquer entidade seja.

Com a ciência propriamente dita o homem atinge o universal enquanto tal². A *essência* já é sem dúvida alguma um universal, uma vez que é atribuída a muitos, mas não o universal enquanto tal. Ela é o fundamento da unidade de uma pluralidade, mas também da separação, pois a *essência* designa precisamente a posição fundamental de um ente no todo da rea-

¹ Cf. REALE, G. *Guida alla lettura della “Metafisica” di Aristotele*. Roma: Laterza, 1997.

² Cf. AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966; AUBENQUE, P. (org.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*. Paris: J. Vrin, 1979.

lidade através de que um ente se distingue de outro³. Portanto, apesar de ser universal, a essência não é o universal pura e simplesmente, porque ela é sempre regional.

É a partir daqui que Aristóteles tenta determinar a natureza deste último tipo de saber⁴, ou seja, da ciência primeira. Ela não é: a) a pergunta pelo singular; b) a pergunta pela Essência, mas, c) a pergunta por aquilo que é comum a todas as coisas e por isso captável em todas as coisas, isto é, a pergunta pela essencialidade. Ela se pergunta pelo ente enquanto ente, isto é, ela se pergunta por aquilo que faz um ente “ente”.

Através deste saber manifesta-se o ente em si mesmo, em seu ser próprio: ele considera o ente não num aspecto determinado ou em relação a um outro ente, mas somente em consideração de seu ser. O objeto da “ciência primeira” é, portanto, o ente enquanto “absoluto” no sentido de separado de todas as referências que ocultam seu ser próprio. Visto nesta perspectiva, o ente é “o transcendente” no sentido de que transcende toda entidade singular e diz respeito a tudo. De qualquer modo, para Aristóteles, esta é uma ciência que não serve para nada, o que não significa que ela não tenha valor, muito pelo contrário, ela significa para ele o valor supremo da vida humana, através do qual ele atinge sua felicidade suprema. Ela não serve para nada, porque ela não é serva de ninguém, isto é, ela não se realiza em função de algo distinto de si, mas tem princípio e fim em si mesma. Por esta razão ela é o único saber livre e só um ser realmente livre pode compreendê-la.

Através dela, o ser humano se liberta do saber regional, que é voltado ao domínio do outro ente; aqui na ciência primeira não se pesquisa uma região determinada do real, mas o real enquanto tal e em seu todo, ela é o saber em suas últimas causas, o que significa dizer que ela possui uma estrutura de saber diferente dos outros saberes já que todos os outros saberes a pressupõem: seu objeto específico são os princípios de que todos os outros saberes dependem para efetivar seu trabalho. Os princípios não são demonstráveis, mas o pressuposto intuído e justificado a partir de “refutações”⁵ que tornam as demonstrações possíveis⁶.

³ Cf. MÜLLER, M. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg: F. H. Kerle Verlag, 1964, p. 124.

⁴ Cf. MURALT, A. de. *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*. Paris: J. Vrin, 2003.

⁵ Cf. BERTI, E. *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima*. Padova: Cedam, 1977; BERTI, E. *As razões de Aristóteles*, São Paulo: Loyola, 1998, p. 31ss; ZINGANO, M. Dialética, Indução e Inteligência na Aquisição dos Primeiros Princípios. In: *Analytica* vol. 8 n. 1 (2004), p. 27-41. E a réplica a esta posição: PORCHAT, P. O. Voltando à Dialética de Aristóteles. Réplica a Marco Zingano. In: *Analytica*, op. cit. p. 143-188.

⁶ Cf. CHAÚÍ, M. *Introdução à História da Filosofia*, op. cit., p. 277: “A filosofia primeira é uma ciência, mas não uma ciência demonstrativa como as outras porque seus objetos (o Ser, as categorias, os princípios) não são susceptíveis de demonstração. São intuições racionais e pode-se refutar o pensamento que não as aceitar”. Cf. BERTI, E. *As razões de Aristóteles*, op. cit., p. 93-104.

É desta forma de vida que surge precisamente a filosofia enquanto reflexão sistemática. Esta forma de vida não é nada mais e nada menos do que a direção fundamental do existir concreto do ser humano na busca não da honra, do dinheiro e de outros bens, mas pura e exclusivamente da sabedoria. Ela era a forma de vida de uma minoria incompreendida. No entanto, a sabedoria é o específico da vida humana e sua busca constitui a realização mais alta do humano. A filosofia não é, neste sentido, uma atividade qualquer entre outras, mas o movimento de expressão mais adequado daquilo que o ser humano é no mais profundo de si mesmo: abertura a todos os entes.

Na realidade, Aristóteles atribuiu à esta ciência primeira três tarefas básicas: a) Ela é a ciência do ente enquanto ente (Met. G 1003 a 21); b) Ela é a ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas (Met. A 982 b 7 e ss); c) Ela é a ciência do ser divino, o que provocou na história da interpretação da metafísica um longo debate a respeito de como se vinculam entre si estas três tarefas⁷ que na realidade, para alguns, podem mesmo ser entendidas como três concepções distintas de filosofia primeira.

Este saber se distingue de todos os outros saberes⁸ em primeiro lugar porque os outros saberes possuem um determinado campo de entes como seu objeto. A metafísica investiga o ente enquanto tal, portanto, abrange todas as formas de ente, a totalidade dos entes. Aqui Aristóteles vai confrontar-se com um problema fundamental que veio de seus antecessores: “o ente se diz de diferentes modos” (Met. G 2, 1003 a 33). A busca de uma solução para esta questão constitui uma tarefa central de seu projeto ontológico. Em segundo lugar, todos os outros saberes têm pressupostos inquestionados. Tematizar e esclarecer estes pressupostos é tarefa da filosofia primeira. Assim, a metafísica tematiza as verdades primeiras e os princípios universais de toda e qualquer realidade: “as propriedades investigadas são as que absolutamente tudo tem de ter”⁹.

A proposta de Aristóteles foi sempre uma referência fundamental no desenvolvimento posterior da metafísica ocidental. O racionalismo moderno rearticulou profundamente esta concepção de metafísica situado num processo de reformulação que já eclode na Idade Média sobretudo no pensamento de Escoto e Ockham. Este movimento marcou a chamada escolástica tardia e encontrou sua formulação mais aprimorada na metafísica de Suarez de 1597¹⁰ que ainda contém a unidade básica entre a teoria do ente e a teoria do ente supremo. Somente no século XVII um desenvolvimento destas novas tendências de concepção de metafísica levou ao rompimento com

⁷ Cf. NUSSBAUM, M. C. Aristotle. In: KIM, J.; SOSA, E. (org.). *A Companion to Metaphysics*, Malden/Oxford: Blackwell, 2002, p. 28. BERTI, E. Interpretazione della Metafisica classica. *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, n. 1-2 (2015) p. 329-352.

⁸ Cf. RICKEN, F. *Philosophie der Antike*. Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer, 1988, p. 121.

⁹ Cf. BARNES, J. *Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 47.

¹⁰ Cf. SUAREZ, F. *Disputationes Metaphysicae*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, vol. I e II, 1965.

esta unidade¹¹ e desembocou no tratamento sistemático que lhe deu Wolff com sua divisão entre a metafísica geral e a metafísica especial.

A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt surgiu nas primeiras décadas do século XX¹², quando M. Horkheimer e seus colaboradores assumiram a direção do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Segundo H. Dubiel¹³, três experiências convergem numa decepção das expectativas revolucionárias e contribuíram para a formação da Teoria Crítica da Sociedade: a perversão soviética do conteúdo humanista do socialismo revolucionário, o fracasso dos movimentos socio/revolucionários dos trabalhadores em todas as sociedades industriais e a força de integração do capitalismo que, sem repressão, vinculou a consciência das massas aos imperativos do sistema.

Surgiu um debate, no fim do século XIX e começo do século XX, entre economistas ortodoxos, como igualmente entre marxistas, sobre as mudanças efetivadas no sistema capitalista. O grande desafio aqui era a necessidade de retomar, no novo cenário, a crítica de Marx ao capitalismo¹⁴ uma vez que, mesmo a teoria de Marx tendo condições de elaborar as categorias básicas para a compreensão do capitalismo em processo de nova articulação naquele momento, havia elementos estruturais que não puderam ser vistos por Marx ou mesmo questões que, vistas a partir de nossa situação epocal, podem conduzir uma crítica à teoria elaborada por ele¹⁵. Isto significa dizer que não se deve considerar sua teoria uma espécie de esquema universal que torne inúteis as pesquisas concretas a respeito das situações epocais diferenciadas.

O programa teórico aqui em questão se vincula a uma reconstrução abrangente da história recente da teoria da ciência e tem, como característica especial, a pretensão de legitimar uma aproximação entre filosofia e ciência para além da destruição dos sistemas idealistas pelo historicismo e pelo positivismo. Sua inspiração de fundo é o “modelo crítico” de pensar inaugurado por Marx que busca compreender as relações de dominação em

¹¹ Cf. CORETH, E; SCHÖNDORF, H. *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1990, p. 101.

¹² A respeito da história da Escola de Frankfurt cf. JAY M. *L'Imagination Dialectique. Histoire de l'École de Francfort et de l'Institut de Recherches Sociales (1923-1950)*, Paris: Payot, 1977. SLATER Phil., *Origem e Significado da Escola de Frankfurt*, trad. de OLIVEIRA A., Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

¹³ Cf. DUBIEL, H. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, p. 15-135.

¹⁴ Cf. NOBRE, M. Max Horkheimer. A Teoria Crítica entre o Nazismo e o Capitalismo tardio. In: NOBRE, M (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*, Campinas: Papyrus, 2008, p. 35: “... a ideia mesma de Teoria Crítica exige uma permanente atenção às transformações sociais, econômicas e políticas em curso e uma constante revisão e renovação das análises em vista de uma compreensão acurada do momento presente”.

¹⁵ B. Freitag aponta, num ensaio de Horkheimer de 1970, para três equívocos de Marx indicados por ele: a) A tese da proletarianização progressiva da classe operária; b) A tese das crises cíclicas do capitalismo; c) A esperança de Marx de que a justiça poderia realizar-se simultaneamente com a liberdade mostrou-se ilusória. Cf. FREITAG, B. *A Teoria Crítica ontem e hoje*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 40-41.

vista da superação da dominação e da instauração de uma sociedade de seres humanos livres e iguais¹⁶. A Teoria Crítica da sociedade, assim, não só se distingue da concepção hegemônica de ciência por levantar questões por ela ignoradas, mas, antes de tudo, por recusar radicalmente esta concepção que, segundo sua leitura, transforma a ciência em algo neutro.

Para a Teoria Crítica, as ciências particulares da modernidade rejeitam o conceito de totalidade e a filosofia inutiliza sua reflexão sobre o todo com abstrações (ser, vida). Ambas frustram a tarefa de conceber o todo abrangente em que ambas se situam, ou seja, a sociedade. Esta, no caso do capitalismo, é configurada segundo uma lógica de dominação da natureza e dos seres humanos. O grande desafio do momento presente é captar os obstáculos e as potencialidades de emancipação já presentes em sua própria organização social¹⁷. Já desde seu primeiro momento, a Teoria Crítica se vai articular contrapondo-se tanto à metafísica¹⁸ quanto à concepção positivista de ciência¹⁹. Vamos considerar, neste ensaio, a contraposição à metafísica tomando como representante da fase inicial M. Horkheimer e, na fase atual, J. Habermas, que se destacam por terem tratado explicitamente da contraposição da Teoria Crítica à metafísica.

1. Metafísica e Materialismo no pensamento de M. Horkheimer

M. Horkheimer²⁰ inicia seu confronto com a metafísica pela consideração da posição de Dilthey²¹, segundo o qual o que caracteriza, antes de tudo, uma postura metafísica é a pretensão de articular um sistema unitário

¹⁶ Cf. NOBRE, M. Introdução. Modelos de Teoria Crítica In: NOBRE M. (org.), *Curso Livre de Teoria Crítica*, Campinas: Papirus, 2008, p. 17: “Não cabe à teoria limitar-se a dizer como as coisas *funcionam*, mas sim analisar o funcionamento das coisas à luz de uma *emancipação* ao mesmo tempo *concretamente possível e bloqueada* pelas relações sociais vigentes”

¹⁷ Cf. NOBRE, M. *Introdução. Modelos de Teoria Crítica*, op. cit., 18: “Esses princípios norteadores da Teoria Crítica não são introduzidos ‘de fora’ pelo teórico, são princípios inscritos na realidade presente das relações sociais. É este ponto de vista que permite identificar as tendências estruturais do desenvolvimento histórico e seus arranjos concretos da perspectiva das *potencialidades* e dos *obstáculos* à emancipação”.

¹⁸ Cf. HORKHEIMER, M. *Materialismus und Metaphysik*. In: *Kritische Theorie*. Eine Dokumentation. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag GmbH, 1968, vol. I., p. 31-66.

¹⁹ Cf. HORKHEIMER, M. *Traditionelle und kritische Theorie*, op. cit., vol. II., 137-191. WELLMER, A. *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

²⁰ Cf. NOBRE, M. MAX HORKHEIMER, *A Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio*, op. cit., p. 35: “Para Horkheimer, faz Teoria Crítica todo aquele que pretende continuar a obra de Marx (1818-1883). Isto não significa de maneira alguma... simplesmente repetir o que Marx havia dito. Pelo contrário, Horkheimer insiste que só é possível continuar a vertente intelectual da Teoria Crítica indicando primeiramente todos os pontos em que as análises inaugurais de Marx já não são suficientes para entender o momento presente”.

²¹ Cf. DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*, vol. VIII. Leipzig und Berlin, Verlag: Teubner, 1931, p. 206ss.

universalmente válido sem que até agora se tenha dado algum passo avante²². A pretensão de um sistema metafísico é apresentar uma “compreensão do todo do ser”, o que para ele constitui uma impossibilidade de tal modo que as cosmovisões e os sistemas, em que este objetivo se articula, constituem diferentes repostas a um enigma da existência que surge na vida. A convicção da impossibilidade deste sistema metafísico universal aniquila também a pretensão metafísica que a ordem dos próprios sistemas poderia suscitar.

Para ele, são três as características do espírito filosófico, na verdade do espírito metafísico: a) Autorreflexão, ou seja, a pergunta consequente e radical sobre os dados subjetivos e objetivos; b) A classificação de tudo o que é cognoscível numa conexão sistemática; c) O empenho por fundamentação através do retorno a seus fundamentos últimos. Isto significa dizer que este trabalho, como na religião, deve conduzir ao significado e ao sentido do todo. Cada sistema, porém, desemboca certamente em antinomias, mas só a consciência histórica quebra as últimas correntes que a filosofia e a pesquisa natural não conseguiram romper. Esta consciência libertadora salva para o ser humano a unidade de sua alma: cada cosmovisão contém uma parte da verdade. Assim, de algum modo, em todas elas há verdade contida.

Aqui se inicia a crítica da burguesia liberal à absolutidade de seu próprio pensamento: pôr em igualdade as diferentes ideias metafísicas e a consciência de sua universal condicionalidade histórica significa uma forte desenvoltura frente às categorias eternizadas dos sistemas ainda que os sistemas não tenham sido compreendidos, em seu desenvolvimento criativo, através do conhecimento de suas condições sociais de formação e de suas funções sociais, mas com a ajuda, de novo, de conceitos hipostasiados de ser humano, vida, personalidade.

Para Horkheimer, a filosofia do seu tempo, no exame das cosmovisões do passado, deixou de considerar o que para ele, a partir de nossa situação histórica, aparece como decisivo: a oposição, que perpassa toda a história da filosofia, entre materialismo e idealismo. Esta oposição aparece, na filosofia contemporânea, como debate entre duas posições metafísicas. O mal-entendido se radica no desconhecimento da teoria materialista e sua práxis. Embora os defensores materialistas em filosofia se vinculem à problemática metafísica e apresentem suas teses em contraposição ao idealismo, eles terminam desconhecendo as características importantes do materialismo de hoje. O próprio Dilthey segue esta posição e vê o materialismo simplesmente como uma metafísica.

²² Neste ensaio vamos considerar como referência fundamental o seguinte texto: HORKHEIMER, M. *Materialismus und Metaphysik*. In: *Kritische Theorie*, vol. I, 1968, p. 31-66.

Esses autores não falam propriamente de idealismo, mas de espiritualismo. Assim, materialismo e espiritualismo aparecem como respostas “realistas” à pergunta pela “essência do mundo” que enquanto tais se contrapõem à resposta do idealismo da filosofia da consciência, ou seja, da filosofia transcendental.

Neste contexto, o materialismo é simplesmente reduzido a uma afirmação simples: toda a realidade é matéria e seu movimento, uma tese que é imediatamente rejeitada através da apresentação de uma tese contraposta, isto é, a afirmação de que a consciência não pode ser explicada a partir de movimentos materiais. Este procedimento é sempre repetido através da história de tal maneira que o materialismo se mostra um erro da metafísica facilmente refutável. O materialismo, assim, fracassa naturalmente em virtude de sua trivialidade e insuficiência.

Para Horkheimer, no entanto, a palavra materialismo designa não simplesmente uma tese problemática sobre a totalidade da realidade, mas também toda uma série de pensamentos e de modos práticos de comportamento²³ e isto aparece, em algumas teorias materialistas e em uma boa parte de outros trabalhos da literatura filosófica, enquanto consequências de uma tese sobre a constituição do mundo, ou seja, como uma configuração unitária da vida assim como acontece também com o idealismo. Numa palavra, vale tanto para o idealismo como para o materialismo, como diz Dilthey²⁴, que na base de uma cosmovisão podem ser decididas as perguntas a respeito do significado e do sentido do mundo e, a partir daqui, um ideal, o bem supremo, sentenças fundamentais para o modo de viver.

Contudo, para Horkheimer, numa análise mais precisa, mostra-se que a versão do conteúdo da teoria materialista explode sua estrutura unitária. A metafísica promete a si mesma, a partir de sua consideração do enigma da existência, do todo do mundo, da vida, do em-si, a possibilidade de tirar consequências positivas para uma ação que se adeque à sua resposta às perguntas últimas sobre o todo da realidade. A fé metafísica de que a configuração da vida individual é fundamentável a partir do ser descoberto se mostra com a maior clareza nos sistemas teológicos²⁵.

Horkheimer defende a tese de que a postura materialista exclui, por sua própria natureza, tais consequências porque o princípio que ela apresenta como realidade, não é adequado para constituir uma norma. A matéria é em si mesma sem sentido, de suas qualidades não se segue qualquer norma para a configuração da vida o que não significa dizer que o conhecimento de sua estrutura não tenha importância para a vida do ser

²³ Cf. HORKHEIMER, M. *Materialismus und Metaphysik*, *op. cit.*, p. 37ss.

²⁴ Cf. DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, p. 82.

²⁵ Cf. HORKHEIMER, M. *Materialismus und Metaphysik*, *op. cit.*, p. 39.

humano no mundo uma vez que este saber constitui meio fundamental para a configuração da realidade exterior e interior, embora não possa fornecer padrões de comportamento, máximas, orientações para uma vida verdadeira. Sentenças do materialismo, como sua tese central — toda a realidade é material —, exprimem o cerne universal e vazio de suas experiências, de nenhuma forma, contudo, uma lei para o agir.

Na história anterior, a fundamentação religiosa e metafísica de qualquer reivindicação dependeu da luta de grupos sociais. Tanto as classes dominantes como as dominadas apresentaram suas reivindicações não simplesmente enquanto expressão de necessidades e desejos especiais, mas igualmente enquanto postulados universalmente válidos, radicados em instâncias transcendentais, expressos em sentenças adequadas à essência do mundo e do ser humano.

Atualmente, a luta por uma ordenação melhor do mundo se desvinculou de uma fundamentação sobrenatural e sua teoria é materialista. O materialismo procura, ao invés de uma fundamentação da ação, uma explicação através da compreensão histórica dos agentes. A vida da maioria dos seres humanos é tão miserável, suas carências e humilhações são tão numerosas que esforços e sucessos estão em geral em crassa desproporção de tal modo que a esperança de que esta ordem terrena não seja a única real é muito compreensível. Ora, a miséria do presente é vinculada à estrutura social, daí porque a teoria da sociedade como um todo constitui o conteúdo do materialismo atual²⁶.

Horkheimer apresenta agora uma diferença, para ele fundamental, entre o idealismo e o materialismo: os requisitos práticos exercem um papel central no conteúdo e na forma de uma teoria materialista. No caso do idealismo, seus diferentes sistemas constituem respostas procuradas para a mesma pergunta eterna, para o mesmo enigma. O idealismo tem sempre a mesma questão de tal modo que os filósofos debatem através dos tempos sobre a mesma questão. O materialismo, ao contrário, tem sempre que enfrentar tarefas diferentes através dos tempos, embora sempre orientado pela busca de emancipação, o que possibilita sua atitude crítica diante do real. Assim, por exemplo, hoje, a análise do processo social conduz ao conflito entre ser humano e natureza e desenvolve seu papel determinante para os fenômenos culturais.

²⁶ Cf. NOBRE M., *MAX HORKHEIMER, a Teoria Crítica, op. cit.*, p. 35: "...a ideia mesma de Teoria Crítica exige uma permanente atenção às transformações sociais, econômicas e políticas em curso e uma constante revisão e renovação das análises em vista de uma compreensão acurada do momento presente...cada nova tentativa de compreender o mundo do ponto de vista crítico exige um novo diagnóstico do tempo presente, uma compreensão nova das relações de dominação e das possibilidades de superá-las". Nobre é de opinião que Horkheimer apresentou dois diagnósticos do tempo e dois modelos críticos bastante diferentes embora com linhas de continuidade". Cf. NOBRE, M. *MAX HORKHEIMER, op. cit.*, p. 36.

Por esta razão, a doutrina do papel histórico fundamental das relações econômicas vale de agora em diante, isto é, desde as sociedades que emergiram na modernidade, como característica da visão materialista. Com este novo conteúdo tornou-se simplesmente impossível dar a qualquer princípio supremo uma formulação definitiva. A metafísica, através de sua visão do essencial, considera-se capaz de projetar para o futuro sua tese a respeito do todo da realidade. O materialismo é consciente de que não pode abstrair das diferenças das dimensões temporais, pois a sociedade é certamente uma totalidade, mas em permanente reestruturação e, por esta razão, considera como uma falácia para o ser humano toda filosofia que tenta justificar uma esperança injustificável ou ocultar esta impossibilidade.

A tese de uma ordem absoluta e de uma obrigação absoluta implica sempre a pretensão de um saber sobre o todo, sobre a totalidade, sobre o infinito, ou seja, ele identifica simplesmente um saber sobre a totalidade com um saber absoluto, esgotante, o que evidentemente é inalcançável por um ser finito. O pensamento de Horkheimer não considera a possibilidade de um saber sobre o todo em graus diferenciados, o que levanta certamente a pergunta se seu projeto foi capaz de pensar os pressupostos irrecusáveis de uma teoria.

Desta forma, o modo como Horkheimer articula suas considerações sobre a impossibilidade de um saber absoluto pode ser interpretado como indo na direção da tese central de uma filosofia transcendental que considera o real em si mesmo inatingível, o que levantaria uma questão fundamental a respeito das pretensões do novo materialismo. Da tese de um saber nunca absoluto ele tira a tese de uma tensão insuperável entre conceito e ser, de tal modo que nenhuma sentença pode ter a dignidade de ser portadora de um conhecimento perfeito, ou seja, um saber do infinito deve ser ele mesmo infinito²⁷.

Esta é a razão que justifica para ele a afirmação de que a metafísica tende a considerar todo o mundo como um produto da razão uma vez que conhecimento absoluto só tem a razão humana de si mesma. Este é o mistério da metafísica enquanto tal, algo que se pode também aplicar ao empirismo crítico porque ele considera as sensações como o ser verdadeiro, autônomo, incondicional. Para a metafísica, então, saber e sabido são idênticos o que o faz interpretar a tese de Heidegger, em “Ser e Tempo”, da abertura fundamental do “Dasein” ao ser também como metafísica.²⁸

Em contraposição à metafísica, o materialismo possui na tese da tensão insuperável entre conceito e ser uma autoproteção crítica frente à crença da infinitude do espírito. A tensão não permanece, contudo, sempre a

²⁷ Cf. HORKHEIMER, M. *Materialismus und Metaphysik*, op. cit., p. 48.

²⁸ *Ibid.*, p. 48.

mesma em todos os lugares. A ciência pode ser considerada como o sumo de tentativas, de diferentes modos, de superar esta tensão. No momento em que ela leva em consideração a participação do sujeito na formação dos conceitos, ela toma consciência de sua dialética que é um processo que se caracteriza pelo fato de que ele não se compreende através da permanência dos mesmos fatores, antes seus momentos se transformam continuamente e reciprocamente. Por isto nunca se pode separar completamente o sujeito e o objeto. Assim, a atividade teórica e prática do ser humano não são o conhecimento independente de um objeto firme, mas um produto de uma realidade em transformação ²⁹.

Hegel é um idealista porque articula seu sistema como absoluto, mas produziu um instrumento de pensamento capaz de superar esta concepção, o que foi realizado depois dele por Feuerbach, Marx e Engels. A partir daqui o materialismo adquiriu a consciência da tensão permanente e insuperável de seu próprio pensamento em relação à realidade e através disto de sua própria concepção do conhecimento. Com isto muda radicalmente o objetivo: não se trata mais de uma cosmovisão, também não da alma do ser humano, mas da mudança de determinadas relações sob as quais os seres humanos sofrem.

A diferença, então, com a metafísica é enorme, pois a metafísica considera o universalíssimo, ou seja, os elementos que são próprios ao ser humano em todos os tempos, em todos os lugares, em todos os segmentos da sociedade e considera isto o concreto. O materialismo é neste nível improdutivo, porque não considera isto uma tarefa que lhe diga respeito. Enquanto o idealismo, em virtude da enorme importância que tem aqui o espiritual, tem uma grande preocupação em pôr em questão seus pressupostos, isto não é o caso no materialismo que neste aspecto, reconhece Horkheimer, é menos radical do que a filosofia idealista.

É importante neste contexto, afirma Horkheimer, que se compreenda bem o que está em jogo aqui. Não se trata de atacar os sistemas como um todo, mas a afirmação de um sentido originário do acontecimento, e isto ocorre onde quer que se fale de uma estrutura originária e determinante do mundo e do ser humano abstraindo da situação histórica a que isto pertence, portanto, não levando em consideração que isto é um produto de um processo dialético em que nunca se podem separar totalmente os elementos subjetivos e os objetivos.

A tese, que nega a tensão insuperável de elementos, ou de sentido a ser efetivado, ou do ser, se contrapõe radicalmente ao materialismo, embora algumas teorias materialistas possuam posturas semelhantes, como por

²⁹ Cf. NOBRE, M. MAX HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 44: "O problema está, diz Horkheimer, em que o conhecimento da realidade social é um momento da ação social, assim como esta é um momento daquele".

exemplo, as que à afirmação da originalidade da matéria vinculam uma veneração da natureza³⁰. Estranho é que Horkheimer tenha citado anteriormente Engels numa lista de pensadores que articularam o materialismo dialético, pois Engels certamente é um dos mais claros defensores desta veneração da matéria³¹.

A dialética provém do idealismo. Não é erro que o idealismo estabeleça o espírito como infinito, mas que ele considere a transformação das condições materiais de existência do ser humano como algo secundário e é exatamente isto que faz emergir tão fortemente as diferenças intelectuais. Nisto precisamente está a grande diferença entre metafísica e o materialismo dialético: a busca da superação das diferentes formas de dominação e busca da construção de uma sociedade de homens e mulheres livres iguais, portanto, a emancipação da dominação na direção de uma sociedade governada pela razão e isto é o que constitui a contraposição entre metafísica e materialismo dialético. É a falta desta perspectiva de emancipação que Horkheimer vai denominar este tipo de teoria, num outro artigo famoso desta época, de “Teoria Tradicional”³² que se caracteriza por não considerar suas próprias condicionantes históricas o que significa dizer considerar conhecimento e ação como dimensões da vida humana não só distintas, mas separadas³³. É exatamente isto o que justifica que a teoria contraposta seja chamada de “Teoria Crítica”³⁴ que faz a vinculação entre teoria e práxis na articulação de uma crítica social.

³⁰ Cf. PUNTEL, L. B. “A Ciência da lógica de Hegel” e a dialética materialista. In: *Síntese, Nova Fase*, n. 5 (1975), p. 11: “Seja como for compreendida a relação entre consciência, ser social-econômico e matéria, para o marxismo-leninismo, a matéria é o dado original que determina todo o resto, ao passo que a consciência somente representa o secundário e o determinado”.

³¹ Cf. PUNTEL, L. B. “A Ciência da lógica de Hegel”, *op. cit.*, p. 21-22: “Na introdução à “Dialética da Natureza” Engels escreve: “O círculo em que a matéria se movimenta é eterno, um círculo que consuma sua trajetória só nos espaços de tempo, para os quais o nosso ano terrestre não é uma medida suficiente....um círculo no qual cada forma finita da existência da matéria...é igualmente efêmera e no qual nada é eterno, a não ser a matéria eternamente em transformação e em movimento, e as leis pelas quais a matéria se movimenta e se transforma...nós temos a certeza de que a matéria permanece eternamente a mesma e todas as suas transformações, de que nenhum de seus atributos pode jamais se perder, e de que por isso mesmo ela exterminará também o espírito pensante com a mesma necessidade férrea com que gerou na terra a sua suprema florescência para gerá-lo de novo, em alguma outra parte, e em algum outro tempo”. Citação tirada de: K. Marx; F. Engels Werke, Berlin, 1956-1971, p. 20, 327.

³² Cf. HORKHEIMER, M. Traditionelle und Kritische Theorie. In: *Kritische Theorie*, vol. II, 1968, p. 137-191.

³³ Horkheimer defende a tese da vinculação entre teoria e práxis como uma questão central. Cf. JAY, M. *Marxism and Totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 206: “.... Horkheimer insisted that “activity is not to be regarded as an appendix, as merely what comes after thought, but enters into theory at every point and is inseparable from it”.

³⁴ Cf. FONTES, P. V. Pensando os fundamentos da teoria crítica de Frankfurt e seus dilemas epistemológicos e políticos. In: *Síntese*, vol. 46 n. 144 (2019), p. 123: “No período entre as duas guerras mundiais, os Fundadores da Escola de Frankfurt elegeram o nome de teoria

Apesar de toda diferença entre procedimentos de trabalho, metodologia e formas de exposição, o materialismo defende uma vinculação entre as ciências particulares e a filosofia³⁵ levando sempre em consideração o caráter histórico de ambas as formas de teoria o que é condição fundamental para que ele possa efetivar seu objetivo³⁶. “Contra as tendências irracionais que fragmentam a sociedade, a teoria crítica adota o ponto de vista da “totalidade” das relações sociais e proporciona os meios capazes de articular os saberes especializados de forma interdisciplinar³⁷”. Neste contexto teórico é fundamental o papel da sociologia, cuja tarefa consiste em compreender os mecanismos estruturais que barram o processo de emancipação. Há aqui a vinculação entre uma teoria normativa – a emancipação – e uma teoria empírica que explicita os mecanismos contrapostos à efetivação da postura normativa. Precisamente nisto consiste o cerne do projeto teórico do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt.

Uma observação importante é que o materialismo não se prende a uma única concepção de matéria, e decisivo para isto é considerar o desenvolvimento progressivo das ciências da natureza. Através deste conceito de ciência, o materialismo se distingue tanto do positivismo como do criticismo empírico que, acriticamente, aceitam o mundo como ele existe, o que lhes impede o conhecimento não só da estruturação que configura a sociedade, mas, conseqüentemente, das possibilidades e exigências de mudanças estruturais, numa palavra, legitimam a dominação vigente. Isto é consequência do modelo quantitativo de ciência da modernidade. “Entendida assim, a teoria científica coloca-se como tarefa unicamente o estabelecimento dos vínculos necessários entre os fenômenos com base em leis ou princípios mais gerais...Pra tanto tem de abstrair das qualidades concretas dos objetos e do sentido que possam ter no contexto das relações sociais para considerá-los unicamente elementos de uma cadeia causal necessária”³⁸.

Numa palavra, o materialismo atualmente não se distingue de uma metafísica sobretudo por seus elementos formais, mas por seu conteúdo: a

crítica para simbolizar a tentativa de conciliar teoria e prática, de alcançar a unidade da teoria com a investigação empírica e com a consciência histórica dos problemas sociais, políticos e culturais de uma determinada época”.

³⁵ Horkheimer afirmou claramente em seu discurso de posse como diretor do Instituto de Pesquisa social em Frankfurt que um objetivo fundamental do Instituto era a superação desta separação entre filosofia e pesquisa científica. Cf. JAY, M. *Marxism and Totality*, *op.cit.*, p. 199: “In other words, the abstract antithesis between totalistic philosophy and analytical empirical research hat to be transcended”.

³⁶ Cf. FONTES, P. V. Pensando os fundamentos da teoria crítica de Frankfurt e seus dilemas epistemológicos e políticos, *op. cit.*, p. 123: “O autor enuncia de forma clara que uma Teoria Crítica da sociedade apta a assumir o complexo projeto de refletir acerca de suas origens sociais, assim como sobre as possibilidades de sua realização prática, só pode cumprir esse objetivo num contexto interdisciplinar. O modelo apresentado.... é o de uma contínua interpenetração dialética entre a teoria filosófica e a prática científica concreta”.

³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 133.

³⁸ Cf. NOBRE, M. MAX HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 43.

teoria econômica da sociedade, uma posição que Horkheimer mudará mais tarde³⁹. Ora, a teoria econômica da sociedade e da história não surgiu por razões puramente teóricas, mas a partir da necessidade de compreender a sociedade atual que exclui tantos seres humanos da felicidade e abrir perspectivas para um mundo novo o que hoje se tornou possível através da riqueza produzida pelas forças econômicas.

Ligado a isto, portanto, surge a concepção de uma realidade melhor e é isto que constitui o tema da teoria e da práxis atuais. Portanto, não faltam ideais ao materialismo que se podem transformar em poderosas forças de transformação da realidade. A história sempre é um espaço de lutas. Mesmo considerando que os ideais se efetivem, o materialismo nunca renunciará a ver que o que aconteceu e acontece, o único, o casual e momentâneo, deve sempre ser referido, como diz Dilthey⁴⁰, a uma conexão de valor e sentido como a história do espírito. Assim, o materialismo, a partir da história do espírito, dificilmente poderá ser compreendido pela história como pela metafísica.

2. A retomada da Metafísica no pensamento pós-metafísico de J. Habermas

Habermas⁴¹ interpretou a metafísica⁴² como sendo marcada por algumas características básicas⁴³:

Pensamento da identidade: a metafísica considera tudo em relação ao Uno.

a) Dessa forma todas as entidades são consideradas parte de um todo e a metafísica se articula como uma visão do todo, como a unidade do uno e do

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 38: “.... o modelo crítico elaborado por Horkheimer na década de 1930 atribuía à economia política uma posição central no arranjo disciplinar, tal como já havia sido feito antes por Marx. Isso não impediu, entretanto, que muitos novos temas e mesmo muitas novas disciplinas fossem incorporados ao trabalho coletivo. O caso mais importante aqui parece ser o da psicanálise...vista por Horkheimer como um complemento essencial à teoria de Marx”.

⁴⁰ Cf. DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, *op. cit.*, p. 3.

⁴¹ Cf. HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2a. ed., 1988, p. 36-42. OLIVEIRA, M. A. de. A Teoria da Racionalidade Comunicativa de Jürgen Habermas. In: *Para Além da Fragmentação. Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 59-62. PUNTEL, L. B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica. In: *Síntese*, v. 40 n. 127 (2013) p. 173-223.

⁴² Puntel chama atenção para o surgimento, na modernidade, com a emergência das ciências naturais, de um novo tipo de racionalidade com consequências decisivas para a metafísica. Cf. PUNTEL, L. B., *O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica*, *op. cit.*, p. 180: “O primeiro desenvolvimento histórico foi a emergência daquilo que Habermas chama racionalidade *procedural*...Esta nova espécie de requisitos para a justificação “abalaram o privilégio cognitivo da filosofia”...tornando com isso “duvidoso” o pensamento metafísico, reputadamente, “totalizante”.

⁴³ Apresentadas em seu livro: *Nachmetaphysisches Denken*, p. 36ss.

múltiplo, que deriva do Uno. Esta visão do todo da filosofia antiga é uma herança do mito, mas se distingue dele através da elaboração conceitual em contraposição à formulação em forma narrativa do mito a respeito das origens de tudo. Aqui estas origens são retiradas das dimensões do espaço e do tempo e abstraídas como algo primeiro que, enquanto o infinito, é contraposto ao mundo do finito ou subjaz a ele. Seja entendido como Deus criador transcendente ao mundo ou como fundamento essencial da natureza ou, por fim, mais abstratamente, enquanto ser, em todos estes casos surge uma perspectiva em que as coisas e acontecimentos mundanos, em sua multiplicidade e distância, são identificados como entidades especiais e ao mesmo tempo concebidos como partes do todo. O Uno é ambos: sentença fundamental e fundamento essencial, princípio e origem.

b) *Idealismo*: O Uno e o Todo resultam de um esforço heroico de pensamento, o conceito de ser surge com a passagem da forma gramatical e do nível conceitual da narração para um esclarecimento dedutivo a partir do modelo da geometria. Por isto, desde Parmênides se estabeleceu no ocidente uma relação interna entre o pensamento que abstrai e, seu produto, o ser. Platão tirou daqui uma consequência que vai marcar toda a tradição metafísica posterior: a ordenação geradora de unidade, que subjaz à multiplicidade dos fenômenos enquanto sua essência, é ela mesma de natureza conceitual.

As espécies e gêneros, a partir de onde nós ordenamos os fenômenos, decorrem da ordem ideal das coisas. A ideia platônica nem é puro conceito nem uma imagem pura, mas é o típico retirado da multiplicidade sensível. As ideias imaginadas no material carregam consigo a promessa da unidade do todo, porque vão na direção do cume da pirâmide conceitual ordenada hierarquicamente e apontam internamente para ele. Outros atributos são acrescentados: o universal, o necessário e o supratemporal. No entanto, toda a tradição metafísica foi marcada por uma tensão, que provém da teoria das ideias, entre duas formas de conhecimento: um conhecimento discursivo com base na experiência e um conhecimento radicado na intuição intelectual que dá à história da metafísica sua dinâmica como igualmente a contraposição paradoxal entre ideia e aparência, forma e matéria. O idealismo, desde o princípio, se enganou a respeito do fato de que ele sempre continha em si mesmo, e apenas de modo duplicado, o que deveria ter sido eliminado como material e absolutamente inexistente, justamente o conteúdo material das coisas singulares empíricas a partir das quais somente as ideias tiveram que ser retiradas em comparação abstrativa.

c) *Filosofia Primeira enquanto filosofia da consciência*: O nominalismo e o empirismo têm o mérito de ter descoberto esta contradição da postura metafísica e de ter tirado daqui consequências radicais. O nominalismo reduziu o poder das “*formae rerum*” aos “*signa rerum*” atribuídas pelo sujeito cognoscente às coisas. Hume dissolveu as coisas individuais desubs-

tancializadas, ainda deixadas pelo nominalismo, em expressões sensoriais a partir de onde o sujeito receptivo articula sua representação dos objetos. Em contraposição a isto, a filosofia idealista renova tanto o pensamento da identidade quanto a teoria das ideias a partir da nova base da filosofia da subjetividade explicitada a partir da mudança de paradigma da ontologia para o mentalismo. Na modernidade ocorreu, então, um deslocamento no interior da tradição metafísica na medida em que as essencialidades ideais, o objeto da metafísica, transformam-se em determinações de uma razão produtora pensada numa dupla versão: transcendental e dialética, o que faz da metafísica uma teoria da subjetividade que é a nova filosofia primeira enquanto teoria da consciência. Esta teoria da subjetividade confirma a predominância idealista do uno, do universal e do necessário;

d) *Conceito forte de teoria*: a filosofia se concebeu a si mesma como caminho de salvação tendo na contemplação salvífica a mediação específica através de que uns poucos têm acesso à verdade. Essa forma exemplar de vida exigia o abandono da postura natural diante do mundo típica da vida cotidiana.

Em contraposição a esta estruturação do pensamento metafísico, Habermas apresenta os traços principais, segundo ele, do pensamento contemporâneo que possibilitam um abandono definitivo da tradição metafísica:

a) A racionalidade procedimental articulada no método das ciências da natureza, que é estritamente hipotético, e do formalismo da teoria da moral e do direito. Ele considera este movimento teórico uma característica fundamental do pensamento contemporâneo que consiste precisamente na passagem de uma racionalidade de conteúdos para uma racionalidade de procedimentos revelando-se, assim, uma racionalidade estritamente formal. Para Habermas, esta racionalidade é fundamentalmente uma forma de justificação pública: em nossas práticas quotidianas levantamos pretensões de validade. A racionalidade só é propriamente alcançada quando estas pretensões são reivindicadas argumentativamente, ou seja, de forma discursiva. Numa palavra, trata-se de alcançar um acordo intersubjetivo racionalmente justificado a respeito das pretensões de validade levantadas em nossas práticas quotidianas;

b) A historificação da razão, nas ciências histórico-hermenêuticas, radicalizada em novas experiências do tempo e da contingência. Desde Dilthey se pôs a questão de uma crítica da razão histórica. A consequência é que a dimensão da finitude entra na consciência histórica em contraposição à filosofia idealista conduzindo a uma transformação profunda dos conceitos tradicionais fundamentais o que teve como implicação que o sujeito, entidade central no pensamento moderno, se entende agora como fundamentalmente inserido num mundo histórico. Assim, o particular, o mutável e o contingente se tornam categorias centrais;

c) Sobretudo a reviravolta linguística que vai tornar possível a mudança de paradigma⁴⁴, efetivada por Frege e Wittgenstein, da filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem, que fundamentalmente consistiu na passagem da análise mentalista de sensações, representações e juízos, com seu modelo representacionista do conhecimento e sua concepção de verdade como correspondência, pela análise semântica das expressões linguísticas. A linguagem não é vista aqui simplesmente como sendo um novo tema para a filosofia, mas, muito mais do que isso, a linguagem é condição irrecusável de nosso acesso ao mundo. Portanto, ela é o elemento que vai permitir reformular a própria concepção da racionalidade e, com isto, a filosofia, enquanto tal. A razão é incorporada na linguagem.

A partir daqui, fica claro para Habermas que, depois da reviravolta linguística, não se pode mais examinar a possibilidade e a validade de nosso conhecimento, a questão central da filosofia transcendental, sem levar em consideração nossa capacidade de falar e agir já que, enquanto sujeitos cognoscentes e agentes, já nos situamos no horizonte de nossas práticas no mundo vivido⁴⁵.

Numa palavra, isto significa dizer que linguagem e realidade estão mutuamente imbricadas assim que toda experiência humana é linguisticamente impregnada. Com isto, supera-se definitivamente o “mito do dado” já que mesmo a experiência sensível é linguisticamente mediada. Desta forma, perde a experiência sensível a autoridade epistêmica inquestionável que nos daria imediatamente a realidade pura em si mesma, o que é uma crítica radical ao empirismo enquanto proposta de articulação da filosofia⁴⁶. Isto implica que todas as questões filosóficas são enfrentadas através de uma consideração da linguagem como sua mediação fundamental.

A virada linguística na filosofia se articulou para Habermas em duas variantes, a analítica e a hermenêutica, que para ele são mutuamente complementares apesar de se terem desenvolvido como propostas mutuamente incompatíveis. A sua fundamental complementariedade se articulou com clareza no pensamento de Humboldt que de certa maneira articulou um rumo paradigmático para o enfrentamento das questões que são desafiadoras para a articulação da filosofia no mundo contemporâneo⁴⁷. Desta forma, a linguagem vai emergir como condição irrecusável de nosso acesso ao mundo o que vai significar um desafio básico para a filosofia: uma mudança de paradigma da filosofia, enquanto

⁴⁴ Cf. HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 8ss.

⁴⁵ Cf. HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 40ss.

⁴⁶ Habermas considera um grande mérito de W. Sellars (*Empiricism and The Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge: Mass., 1997) ter explicitado esta consequência da reviravolta linguística em sua crítica ao empirismo do Círculo de Viena. Cf. HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 20.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 67 e ss.

tal, a partir da linguagem enquanto pressuposto primeiro da articulação do conhecimento filosófico;

d) A inversão de paradigma de uma filosofia em que a teoria tem prioridade frente à práxis para uma filosofia em que a práxis tem prioridade frente à teoria. É a partir daqui que ela vai conceber o conhecimento humano como uma atividade guiada por interesses⁴⁸, que são fundamentalmente três, dirigidos às orientações básicas da vida humana: as ciências empírico-analíticas conduzidas por um interesse técnico-instrumental possibilitador de um controle sobre a natureza; as ciências histórico-hermenêuticas guiadas por um interesse prático-ético na comunicação intersubjetiva; as ciências críticas radicadas num interesse emancipatório de constrangimentos internos e externos.

Não há no pensamento de Habermas uma reflexão explícita sobre a teoria enquanto tal. Por isso, não existe nele uma distinção que, neste contexto, é simplesmente fundamental: a teoria, enquanto atividade teórica, e o produto desta atividade que também denominamos teoria. Por isto se faz necessário distinguir entre fatores internos à teoria, seus componentes irrecusáveis, e fatores externos onde se situam os interesses que levam um teórico a se empenhar em sua pesquisa e pressupõem a teoria, enquanto produto da atividade teórica já elaborada. A teoria enquanto tal se propõe articular o que é o caso, pura e simplesmente, podendo os interesses, que são fatores da teoria enquanto atividade teórica e não de seu produto, portanto, de quem a articula, ser os mais diversos, sobretudo, em relação a sua aplicação⁴⁹.

Para Habermas, a reviravolta linguística teve duas fases. Numa primeira fase, contudo, esta reviravolta ficou limitada à dimensão sintática e semântica da linguagem⁵⁰, o que fez com que a análise da linguagem tenha preservado o primado concedido à teoria em relação à práxis, à sentença declarativa e à sua “função de exposição” em relação à sua “função comunicativa”, posição comum a toda a tradição de pensamento ocidental⁵¹. Ele vai insistir, porém, na revolução de pensamento provocada pela segunda fase da reviravolta linguística, a reviravolta pragmática⁵², já que para ele

⁴⁸ Cf. HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.

⁴⁹ Cf. PUNTEL, L. B. *O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica*, op. cit., p. 188.

⁵⁰ Cf. OLIVEIRA M. A. de. *Para além da Fragmentação. Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*, op.cit., p. 70: “Assim, razão foi concebida, em primeiro lugar, como logos presente em todos os entes (ontologia clássica); na modernidade, como faculdade de representação dos objetos (filosofia transcendental) e, por fim, como fala que constata fatos e se especializa na validade de verdade das sentenças assertóricas”.

⁵¹ Cf. OLIVEIRA, M.A. de. *Teoria do Ser Primordial*. L.B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje. São Paulo: Edições Loyola, 2019, p. 227.

⁵² Cf. HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 18ss.; OLIVEIRA, M. A, de. É a filosofia uma pragmática? In: *Revista Tempo Brasileiro*, n. 181-182 (2010) Rio de Janeiro, p. 103-126.

só ela foi capaz de eliminar a metafísica de forma definitiva e abrir o espaço para a articulação do pensamento de uma forma pós-metafísica.

A inserção da teoria nos contextos práticos de sua gênese e aplicação produziu uma tomada de consciência da importância dos contextos quotidianos de ação e comunicação⁵³, o que conduziu a uma inversão da primazia da teoria sobre a práxis⁵⁴. Assim, ele articula um conceito de uma razão imediatamente vinculada ao conceito de práxis, portanto, uma razão que já atua na ação comunicativa do quotidiano. Numa palavra, uma filosofia radicada numa razão comunicativa, que em seu papel de intérprete lhe permite mediar entre o conhecimento especializado das ciências e as práticas quotidianas necessitadas de orientação, pode fazer uso deste conhecimento e contribuir, como instância crítica, para nos fazer conscientes das deformações do mundo da vida⁵⁵.

A pragmática permite, assim, pensar a razão como algo inserido nas práticas do mundo vivido, portanto, como algo fundamentalmente histórico, um constitutivo intrínseco da estrutura da comunicação. O cerne da postura pragmática é a tese de que a pergunta pela validade de uma sentença não pode ser entendida como pergunta pela relação objetiva entre linguagem e mundo, portanto, como uma questão semântica separada do processo de comunicação uma vez que a linguagem é uma forma de vida: falar é um meio de realizar um ato socialmente regado.

Assim, a linguagem é entendida acima de tudo como uma ação social. Para Habermas, a teoria dos atos de fala da Escola de Oxford⁵⁶ demonstrou que, num ato de fala normal, imbrica-se a relação ao mundo do conteúdo proposicional com a relação intersubjetiva do momento ilocucionário. Desta forma, uma ação linguística contém sempre uma dupla relação: uma relação objetiva ao mundo e uma relação intersubjetiva entre falante e ouvinte. A tese aqui é a da equioriginariedade das duas funções da linguagem humana: exposição e comunicação.

É importante levar em consideração que, para Habermas, a rearticulação pós-metafísica da tradição metafísica não implica uma negação da relação ao todo. O que muda radicalmente é a concepção deste todo que então, segundo ele, vai deixar de ser uma realidade transcendente para se tornar uma

⁵³ Cf. HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken*, op. cit., p. 41-42.

⁵⁴ Cf. HABERMAS J, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, p. 319ss. A exposição, neste ensaio, toma esta obra como referência fundamental por ela significar uma nova postura teórica, sob vários aspectos, na articulação das questões teóricas de seu pensamento como afirma, expressamente, Habermas no início deste livro. A respeito da articulação anterior cf. REPA, L. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de Teoria Crítica. In: NOBRE, M., MAX HORHKEIMER. *Curso livre de Teoria Crítica*, Campinas: Papirus, 2008, p. 161-182.

⁵⁵ Cf. HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken*, op. cit., p. 59-60.

⁵⁶ Cf. HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 102-137.

grandeza histórica⁵⁷. Isto vai mudar em primeiro lugar o objeto da “análise transcendental⁵⁸” que não trata mais da “consciência enquanto tal” sem origem que constitui o cerne comum de todos os espíritos empíricos, mas das estruturas profundas do mundo vivido que se incorporam nas produções de sujeitos capazes de linguagem e de ação e, enquanto tal, constituem a base última da filosofia o que transforma radicalmente a concepção da esfera transcendental: no lugar da subjetividade transcendental da consciência entra a intersubjetividade destranscendentalizada do mundo vivido⁵⁹.

Aqui emerge a „categoria central“ de seu pensamento enquanto consequência da reviravolta pragmática, o mundo vivido, o mundo das práticas humanas, que agora constitui o tema específico da filosofia. O mundo vivido fornece o horizonte para a prática alcançar mútuo entendimento, no qual, sujeitos agindo comunicativamente tentam tratar juntos de seus problemas quotidianos⁶⁰. Isto, para Habermas, manifesta o caráter inteiramente obsoleto da metafísica, sem nenhuma validade em nosso tempo, e justifica a denominação de pós-metafísico para caracterizar o pensamento contemporâneo⁶¹.

A filosofia tem a partir daqui um novo ponto de referência fundamental: a comunidade dos sujeitos em iteração⁶², sua práxis quotidiana realizada a partir de regras determinadas gestadas a partir do uso das palavras nas comunidades históricas⁶³. Assim, a tarefa de uma filosofia transcendental consiste agora em tematizar as regras subjacentes aos mundos vividos, que são totalidades não problematizadas, não objetivas e pré-teóricas, uma esfera tomada como segura, um conjunto de certezas inabaláveis, o que constitui a esfera transcendental concebida de forma radicalmente diferente de Kant, um transcendental situado num mundo inteligível, mas inserido nas práticas históricas dos seres humanos⁶⁴, portanto, fundamento de

⁵⁷ Cf. PUNTEL, L. B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica, *op. cit.*, p. 181: „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“.

⁵⁸ Cf. HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, *op. cit.*, p.19-20.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 41.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 326.

⁶¹ Cf. PUNTEL, L. B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica, *op. cit.*, p. 191: „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“.

⁶² D. Henrich contestou radicalmente esta tese central da Habermas da superação da filosofia moderna da “Subjetividade” pela filosofia da “Intersubjetividade”. Cf. HENRICH, D. O que é metafísica — o que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, XIV (2009), p. 83-117.

⁶³ Para Habermas, a referência aqui é o conceito de “seguir uma regra” do segundo Wittgenstein. Cf. HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁴ Mattos acentua as consequências metafísicas da posição de Habermas na interpretação de Henrich. Cf. MATTOS, F. C. Intersubjetivismo contra subjetivismo. Algumas considerações sobre a controvérsia Habermas-Henrich a partir das “Doze teses contra Jürgen Habermas”.

uma concepção pós-metafísica da filosofia. Ele denomina este processo de “destranscendentalização” justamente porque ele altera o próprio conceito de transcendental. O transcendental não é mais uma dimensão do outro mundo, mas é a própria prática comunicativa quotidiana.

Com isto ele dá uma nova formulação à dicotomia que caracterizou a filosofia de Kant que agora emerge como dicotomia entre o mundo vivido e o mundo enquanto totalidade de objetos. A consequência é que agora a razão se restringe às práticas cotidianas dos sujeitos participantes dos mundos vividos de tal modo que, como diz Puntel, “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 quotidiano. Isto significa que a razão e a racionalidade estão restritas às práticas cotidianas dos indivíduos modernos, e a filosofia ao esclarecimento dos procedimentos e normas das quais depende nossa deliberação pública”⁶⁵.

Daí porque racionalidade agora é entendida enquanto acareação argumentativa de pretensões de validade levantadas pelos sujeitos inseridos nos processos comunicativos da linguagem ordinária. Esta prática implica uma passagem de nossas práticas cotidianas para o que Habermas denomina uma “prática discursiva”, ou seja, para uma troca de argumentos sobre as pretensões de validade implicitamente levantadas em nossos contextos de ação. A filosofia transcendental se encontra aqui confrontada com uma nova tarefa: tematizar os traços gerais invariáveis presentes na multiplicidade histórica das nossas formas socioculturais de vida.

Portanto, a razão é aqui concebida uma forma de justificação pública inerente à comunicação enquanto componente de sua estrutura o que faz com que Habermas, apesar de reconhecer que a linguagem possui duas dimensões como componentes irrecusáveis⁶⁶ – exposição (semântica) e comunicação (pragmática) – tenha elaborado, de fato, uma filosofia em que a dimensão expositiva, a semântica, esteja a serviço da comunicação, ou seja, da pragmática, seguindo a posição de R. Brandom⁶⁷.

A reviravolta pragmática, característica da segunda fase da reviravolta linguística do século XX, articulou, para Habermas, uma concepção de conhecimento contraposta ao modelo da representação, que é estático. Para

In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, XIV (2009), p. 69: “... escolher a intersubjetividade como princípio supremo da filosofia implica...uma decisão teórica com consequências metafísicas. Passa-se, por exemplo, a ver o homem como um ser *essencialmente* intersubjetivo, constituindo a subjetividade um fenômeno secundário, derivado e analisado a partir daquela”.

⁶⁵ Cf. PUNTEL, L. B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica, *op. cit.*, p. 184.

⁶⁶ Cf. HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, *op. cit.*, p. 10.

⁶⁷ Cf. BRANDOM, R., *Making it explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*. Cambridge/MA, London: Harvard University Press, 1994, p. 83: “Semantics must answer to pragmatics”.

ele, o pensamento moderno⁶⁸ foi marcado por duas grandes reviravoltas: a de Descartes, que articulou uma postura mentalista, e a de Kant, uma postura transcendental. Ambas têm fundamentalmente a mesma concepção de conhecimento: ele é uma “representação de objetos”. O sujeito cognoscente é identificado aqui com o eu. Tudo muda radicalmente quando o conhecimento é pensado a partir da linguagem.

Localizando nossos conhecimentos no âmbito da linguagem, eles designam, na dimensão espacial, o fruto de nosso empenho frente a decepções em nossa relação perspicaz com um mundo cheio de riscos; na dimensão social, eles se compreendem a partir da justificação de soluções para problemas apresentados através de objeções de outros participantes da prática de argumentação; por fim, na dimensão temporal, a partir de processos de aprendizagem que se sustentam através da correção dos próprios erros⁶⁹. Avaliando o conhecimento enquanto função deste processo complexo, é possível compreender aqui o mútuo envolvimento de dois movimentos: o movimento passivo da experiência do sucesso ou do fracasso prático e os momentos criativos de projeto, interpretação e justificação⁷⁰.

Nossos juízos de experiência se elaboram, então, nesses processos de aprendizagem e resultam precisamente das soluções construídas para os problemas. Não se produz conhecimento sem estas ações e mediações. É isto que constitui a estrutura da racionalidade comunicativa. É por esta razão que, numa concepção pragmática, a realidade não se reduz a algo a ser simplesmente representado, mas se expressa unicamente através das limitações que condicionam nossas soluções para os problemas e os processos de aprendizagem.

A falha fundamental do modelo da representação consiste justamente no fato de ele ignorar a dimensão operativa do conhecimento, ou seja, o enfrentamento de problemas e o sucesso nos processos de aprendizagem, ou seja, o conhecimento é um comportamento solucionador de problemas, que torna possível o processo de aprendizagem através da correção de erros e das objeções levantadas por outros participantes das práticas comunicativas. Certamente o real é aquilo que é o caso e, assim, pode ser representado em sentenças verdadeiras. No entanto, é na facticidade das limitações que se faz valer a barreira dos objetos que representamos quando afirmamos fatos sobre eles.

Os participantes da ação instrumental e da ação comunicativa manifestam, assim, a mesma pressuposição formal de um mundo independente de nós, de nossas descrições, de nossos quadros conceituais. Justamente a partir da

⁶⁸ Cf. HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 189-193.

⁶⁹ Cf. HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 36.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 102ss.

resistência da realidade, estamos em condição de aprender algo na medida em que nossas convicções são tematizadas e problematizadas. Tanto os agentes da relação semântica aos objetos como os que se deparam com desafios práticos assumem a mesma pressuposição pragmática, ou seja, a mesma pressuposição formal de um mundo objetivo independente de nós.

Nós aprendemos, então, a partir de nossas decepções. É esta categoria de “fracasso performativo”⁷¹, central na análise das ações e dos discursos efetivados nos processos da comunicação cotidiana, que nos vai levar a uma pressuposição formal de nossas ações linguísticas e de nossas intervenções no mundo: um “mundo objetivo” independente enquanto a “totalidade de objetos” enquanto sistema de possíveis referências e intervenções⁷². Numa palavra, trata-se da totalidade de objetos que podem ser julgados e manuseados por nós. A realidade, então, não é algo a ser simplesmente copiado, mas antes tomamos nota dela performativamente, ou seja, ela só se nos dá a conhecer nas limitações a que estão sujeitas nossas atividades solucionadoras de problemas e processos de aprendizagem⁷³.

Na realidade, por um lado, isto revela que Habermas acolhe, sem questionamentos, as categorias ontológicas hegemônicas na tradição do pensamento ocidental (objeto, propriedades e relações); por outro lado, isto se revela problemático dentro do modelo de um pensamento transcendental reformulado pragmaticamente enquanto filosofia pós-metafísica que ele apresenta como o grande desafio da filosofia hoje. Isto significa conservar a questão fundamental de uma filosofia transcendental – a questão das condições universais e necessárias de um conhecimento válido desvinculando-a, porém, do modelo mentalista em que a filosofia transcendental se elaborou a partir de Kant.

Essas condições emergem agora como condições de compreensão e interpretação nas práticas linguísticas o que implica, antes de tudo, uma transformação radical da subjetividade transcendental da consciência que agora emerge enquanto “intersubjetividade destranscendentalizada” do mundo vivido. Na linguagem de Habermas, o sujeito transcendental desce à terra da práxis comunicativa quotidiana de tal modo que as condições universais e necessárias se transformam em condições que apenas de fato exercem a função de tornar nossos conhecimentos algo possível e válido⁷⁴.

Neste contexto, Habermas alude à posição de Putnam sobre a pesquisa enquanto processo de aprendizagem. Para ele, uma interpretação que,

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 108.

⁷² Cf. PUNTEL, L. B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica, *op. cit.*, p. 203: „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”.

⁷³ Cf. HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, *op. cit.*, p. 37-38.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 26.

sob determinadas condições de conhecimento, era julgada aceitável, numa outra situação epistêmica é vista como um erro, somente pode constituir corretamente um processo de aprendizagem quando o fenômeno a ser explicado não se perde na passagem de uma interpretação para outra. O central aqui é que a relação ao objeto permaneça inalterável em suas descrições mudadas. Já na comunicação quotidiana, leigos e especialistas se entendem mutuamente a respeito do mesmo objeto a partir de suas diferentes perspectivas teóricas.

Para Habermas, o emprego do predicado “verdadeiro” no sentido de uma validade incondicional implica que sentenças verdadeiras merecem ser acatadas como válidas por qualquer um em qualquer lugar. Esta universalidade da validade da verdade possui uma implicação fundamental com respeito à referência: a suposição de que o mundo, qualquer que seja a perspectiva com a qual nos referimos a algo nele, mantém-se como o mesmo e único mundo. Esta é, para ele, a análise da confrontação com o mundo que leva à aprendizagem na concepção de Putnam⁷⁵. Por isto, ele considera, o que ele denomina de “realismo pragmático” de Putnam, uma posição perfeitamente incorporável em sua própria posição⁷⁶.

Habermas tem consciência de que o que ele chama de “deflação” do esquema da filosofia transcendental kantiana, isto é, o deslocamento da consciência para a linguagem como a nova esfera transcendental, portanto, a passagem de uma concepção transcendental-idealista para uma concepção transcendental-pragmática, tem consequências muito graves para a filosofia porque abre espaço para o retorno do que Kant procurou superar através da “revolução copernicana” que o levou a articular um novo quadro de filosofia com sua proposta de filosofia transcendental: o relativismo e o ceticismo. Precisamente isto vai levar Habermas à busca uma solução radical para a eliminação destes paradoxos: a associação da problemática transcendental-pragmática ao que ele vai denominar “naturalismo fraco”, uma posição que o vai conduzir à postulação de uma epistemologia realista através da tese do primado genético da natureza frente à cultura, algo simplesmente inaceitável para uma postura transcendental⁷⁷.

Justamente aqui se situa para Habermas o núcleo central da problemática filosófica contemporânea: está em jogo o desafio de pensar junto o “primado epistêmico” do mundo linguístico enquanto mundo vivido com o “primado ontológico” de uma realidade independente da linguagem, que estabelece restrições às nossas práticas. Precisamente isto é o que constitui para ele o cerne do pensamento pós-metafísico.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 152-153.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 44-45.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 32ss.

Neste campo, seus grandes adversários são Quine e Heidegger⁷⁸; por um lado, o “naturalismo forte” de Quine que implica uma redução de todo e qualquer conhecimento ao tipo de conhecimento próprio às ciências empírico-analíticas. A consequência fundamental desta tese, que para Habermas é inaceitável, é que a análise conceitual das práticas do mundo vivido é substituída por uma explicação científica, neurológica ou biogenética. Desaparece, assim, a distinção entre a reconstrução compreensiva de nossos mundos vividos e a explicação causal dos eventos no mundo objetivo. A contraposição a Quine é aqui de ordem estritamente epistemológica já que, em princípio, não há objeções, por parte de Habermas, a sua ontologia, embora ele chegue à ontologia por razões diferentes; por outro, Heidegger por defender uma doação apriorica de sentido que Habermas interpreta como “fatalismo de sentido”, uma vez que se impõe a nós destruindo nossa autonomia de seres racionais e com isto o espírito crítico. Uma outra forma de naturalismo forte no contexto de uma interpretação materialista do pensamento de Kant, Habermas detecta presente no pensamento do jovem Marx⁷⁹.

A partir daqui Habermas elabora um diagnóstico de sua maneira de interpretar o cenário filosófico contemporâneo e do desafio central da filosofia hoje: articular a vinculação do “primado epistêmico” do mundo linguístico centrado no mundo vivido com o “primado ontológico” de uma realidade independente da linguagem que impõe limitações às nossas práticas. Numa palavra, a questão teórica fundamental é expressa aqui na pergunta de como é possível conciliar a releitura pragmática da filosofia transcendental com as teses ontológicas provenientes do naturalismo. Como se legitima uma ontologia que reduz as próprias formas transcendentais a um processo de aprendizagem natural? Não se trata aqui de uma metafísica materialista acrítica? Em contraposição a sua posição, Habermas vê presente no pensamento de Brandom e McDowell uma tentativa de fundamentar as intuições realistas não através das limitações contingentes do mundo objetivo, mas através de uma espécie de realismo conceitual metafísico, ou seja, através da tese da sustentação de nossos conceitos num mundo estruturado conceitualmente em si mesmo⁸⁰.

Para Habermas, o naturalismo fraco, que ele propõe aqui, se radica numa única pressuposição metateórica: nossos processos de conhecimento, que se situam no quadro das formas de vida histórico-sociais, de alguma forma dão continuidade a processos de aprendizagem evolucionários prévios que produziram as estruturas de nossas formas de vida. Numa palavra, o mundo de vida humano é o fruto da evolução natural como o resulta-

⁷⁸ Cf. HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 32ss.

⁷⁹ Cf. HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse*, op. cit., p. 36ss.; OLIVEIRA, M. A. de. *Filosofia na Crise da Modernidade*. São Paulo; Loyola, 2001, p. 52-61.

⁸⁰ Cf. HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 166.

do de uma solução de problemas que conduziu a níveis cada vez mais complexos de desenvolvimento em níveis superiores de aprendizagem que vão cada vez resultando dos anteriores. Nesta ótica, as estruturas transcendentais, condições de possibilidade de nossos processos de conhecimento, manifestam-se como resultado de processos de aprendizagem de menor complexidade de natureza histórico-natural e justamente a partir disso adquirem seu conteúdo cognitivo⁸¹.

Este tipo de naturalismo, para Habermas, é uma postura que preserva a diferença transcendental entre o mundo e o que é intramundano apesar da destranscendentalização, ou seja, preserva a postura típica da filosofia transcendental⁸², e não produz nenhum tipo de reducionismo como é o caso do naturalismo forte que é incapaz de distinguir com clareza entre a “perspectiva interior” do mundo da vida e a “perspectiva exterior” do mundo objetivo trabalhada pelas ciências naturais⁸³.

No entanto, ele vai além até de sua postura pós-metafísica porque entende a totalidade de objetos como um mundo natural que ele interpreta como um “cosmo evolucionário físico-biológico” o que é claramente uma versão da totalidade metafísica como viu muito bem Puntel⁸⁴. Na realidade, o que ele propõe, sem reconhecer explicitamente, é uma vinculação entre a filosofia transcendental, pragmaticamente reformulada, e uma postura metafísica que compreende o todo do real enquanto um processo evolutivo que conduz a estágios cada vez mais complexos de desenvolvimento em níveis superiores de aprendizagem.

A metafísica é entendida, desde sua emergência, como uma teoria da realidade em seu todo. Como diz Agazzi, a metafísica, já no início de sua história oficial, ou seja, no pensamento de Aristóteles, “é concebida como “ciência da realidade” como tal, isto é, das *características* mais universais da realidade...” A tarefa da metafísica, desde os gregos, consistiu em tematizar as condições gerais para a inteligibilidade da realidade e, neste sentido, ela é inevitável, pois qualquer um que comece a falar sobre algo, deve tê-lo compreendido o que pressupõe a compreensão de outras características mais gerais da realidade de tal modo que é impossível não ter uma metafísica implícita⁸⁵.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 37-38.

⁸² Cf. *Ibid.*, p. 370.

⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 38.

⁸⁴ Cf. PUNTEL, L. B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica, *op. cit.*, p. 208: „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”.

⁸⁵ Cf. AGAZZI, E. *A objetividade científica e seus contextos*, *op. cit.*, p. 486, 492.

Pode-se dizer, então, que Habermas chegou à explicitação de uma metafísica através de outros argumentos: a necessidade de superar o relativismo e o ceticismo e a justificação, num quadro transcendental, de uma postura realista. Assim, ele recusa um tipo de metafísica, a metafísica da tradição, sobretudo da metafísica moderna pré-kantiana, e constrói outro vinculado ao fisicalismo/naturalismo contemporâneo.⁸⁶ Ele entende sua postura naturalista como um “naturalismo fraco” que defende uma continuidade entre natureza e cultura e um primado genético da natureza sobre a cultura⁸⁷.

Em contraposição ao naturalismo forte que pretende substituir a análise conceitual das práticas do mundo vivido por uma explicação científico-natural, neurológica ou biogenética, das atividades do cérebro humano, como ocorre nas diferentes formas de materialismo vigentes na atual filosofia da mente, Habermas afirma que seu naturalismo fraco apenas defende que, a configuração orgânica e a forma cultural de vida do *homo sapiens* possuem uma origem natural. Por esta razão, podem ser explicadas através de uma teoria evolutiva do conhecimento que mostra que as estruturas que, transcendentalmente possibilitam os processos de conhecimento de nossa espécie, constituem o resultado de processos históricos-naturais menos complexos de aprendizagem. São justamente estes processos que produziram nossas formas sócio-históricas de vida. Trata-se de uma aprendizagem evolutiva. Habermas não explica como é possível passar de níveis menos complexos para níveis mais complexos.

A partir daqui se faz necessário distinguir estritamente entre uma reconstrução racional das estruturas do mundo da vida, que têm primazia epistêmica, e a análise causal da origem histórico-natural destas estruturas que possuem precedência ontológica em relação à linguagem. Isto possibilita uma distinção simplesmente decisiva neste quadro teórico entre as condições transcendentais e os processos objetivos do mundo sem cair na falácia idealista, como, para ele, é o caso de Apel que nunca superou a forma de filosofia transcendental vinda de Kant, nem na falácia do naturalismo forte como é o caso dos diferentes tipos de naturalismo que simplesmente identificam condições transcendentais com condições empíricas.

Defende-se aqui claramente um conhecimento de entes em si mesmos o que desrespeita o quadro teórico do pensamento transcendental e mais do

⁸⁶ Sobre o fisicalismo contemporâneo cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Antropologia filosófica. Subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 140-155.

⁸⁷ Cf. PUNTEL, L. B., O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica, *op. cit.*, p. 211: „O naturalismo tanto fraco como forte são posições estritamente 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 materialismo 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”.

que isto, ele apresenta uma tese sobre a estrutura do mundo enquanto um todo, portanto, tematizando uma dimensão oníabrangente: ele entende o todo da realidade como um “cosmo físico-biológico em evolução” o que significa articular uma metafísica de acordo com sua própria leitura das características básicas da metafísica, cujo objetivo fundamental é articular um conhecimento do todo da realidade.

Em sua explanação da estrutura do conhecimento metafísico, a primeira característica da metafísica apresentada é precisamente a pretensão de articular o que ele chama de “pensamento da identidade”, ou seja, a articulação de uma visão do todo”, da unidade do uno e do múltiplo. O uno e o múltiplo, abstratamente concebidos como relação de identidade e diferença, constituem a relação fundamental que o pensamento metafísico compreende, tanto como lógica como ontológica: o uno é ambos – tanto axioma como fundamento essencial, princípio e origem. Dele procede o múltiplo tanto como de sua fundamentação como de sua origem. E precisamente em virtude desta origem, o múltiplo é engendrado como uma multiplicidade ordenada⁸⁸.

Puntel considera essa posição teórica como uma superação explícita do quadro teórico da filosofia transcendental e isto se manifesta na medida em que se pergunta com que tipo de operador trabalha Habermas aqui: “Habermas está usando aqui um operador teórico irrestrito: ele não está pressupondo e usando o operador pragmático restrito...Aqui ele está falando de um nível teórico mais elevado, mais exatamente de um ponto de vista teórico irrestrito⁸⁹. Não há, contudo, em Habermas, uma reflexão que reconheça que esta forma de falar não é mais compreensível a partir da perspectiva pragmática do mundo da vida, cujas sentenças pressupõem um operador teórico restrito: “Desde a perspectiva das necessidades e ideias dos sujeitos humanos no seu mundo da vida é o caso que”, que é, como mostra Puntel, um operador muito restrito. “O naturalismo tanto fraco como forte são posições irrestritamente universais a respeito da relação entre o mundo da vida e o mundo natural”⁹⁰.

Habermas não tematiza as implicações do que ele realmente faz para articulação de uma teoria filosófica já que o que ele busca explicitamente é assumir um naturalismo que mantenha a diferença transcendental⁹¹. Na realidade, o que ele faz é retomar uma metafísica concebida como uma teoria dos entes, desconhecendo completamente a pergunta radical articulada por Heidegger a respeito da dimensão absolutamente universal que

⁸⁸ Cf. HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken*, op. cit., p. 37.

⁸⁹ Cf. PUNTEL, L. B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica, op. cit., p. 214.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 214.

⁹¹ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Teoria do Ser Primordial*. L. B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje, op. cit., p. 251-254.

abrange ambos lados da relação sujeito-objeto⁹², na versão de Habermas, da relação mundo vivido e mundo natural, que Heidegger chama de Ser, e que torna sua diferença possível. Puntel traduz isto na linguagem de Habermas dizendo o seguinte: “O problema do Ser relaciona-se universalmente com o mundo da vida e com o mundo-como-totalidade-dos-objetos”⁹³. A articulação desta questão levaria a filosofia a uma metafísica radicalmente diferente da tradição, tanto da metafísica clássica, reduzida a uma teoria dos entes, como da filosofia moderna da subjetividade em suas diferentes versões.

Referências

- AGAZZI, E. *A objetividade científica e seus contextos*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2020.
- AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966; (org.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*. Paris: J. Vrin, ¹⁰1979.
- BARNES, J. *Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2001.
- BERTI, E. *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima*. Padova: Cedam, 1977.
- BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.
- BERTI, E. Interpretazione della Metafisica clássica. *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, n. 1-2 (2015), p. 329-352.
- BRANDON, R. *Making it explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*. Cambridge/MA, London: Harvard University Press, 1994.
- CHAUÍ, M. *Introdução à História da Filosofia. Dos pré-socráticos a Aristóteles, Vol. I*. São Paulo: Brasiliense, ²1994.
- CORETH, E./SCHÖNDORF, H. *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, ²1990.
- DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften, Vol. VIII*. Leipzig und Berlin, 1931.
- DUBIEL, H. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

⁹² Cf. PUNTEL, L. B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica, *op. cit.*, p. 208: “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*”.

⁹³ Cf. *Ibid.*, 208.

- FONTES, P. V. Pensando os fundamentos da teoria crítica de Frankfurt e seus dilemas epistemológicos e políticos. In: *Síntese*, vol. 46 n. 144 (2019), p. 121-147.
- FREITAG, B. *A Teoria Crítica ontem e hoje*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, ²1988.
- HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- HENRICH, D. *O que é metafísica — o que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas*. (Trad. MATTOS F. C.), in: *Cadernos de Filosofia Alemã XIV* (2009), p. 83-117.
- HORKHEIMER, M., *Materialismus und Metaphysik*. In: *Kritische Theorie, Eine Dokumentation*. SCHMIDT, A. (org), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1968.
- JAY, M. *L'Imagination Dialectique. Histoire de l'École de Francfort et de l'Institut de Recherches Sociales (1923-1950)*. Paris: Payot, 1977.
- JAY, M. *Marxism and Totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984.
- MATTOS, F. C. *Intersubjetivismo contra subjetivismo. Algumas considerações sobre a controvérsia Habermas-Henrich a partir das "Doze teses contra Jürgen Habermas"*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã XIV* (2009), p. 55-82.
- MÜLLER, M. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg: F. H. Kerle Verlag, ³1964.
- MURALT, A. *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*. Paris: J. Vrin, 2003.
- NOBRE, M. "MAX HORKHEIMER, A Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio". In: NOBRE, M. MAX HORKHEIMER. *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.
- NUSSBAUM, M. C. *Aristotle*. In: KIM J.; SOSA E. (org.). *A Companion to Metaphysic*, Malden/Oxford: Blackwell, 2002.
- OLIVEIRA, M. A. de. *Filosofia na Crise da Modernidade*, 3a. Ed., São Paulo; Loyola, 2001.
- OLIVEIRA, M. A. de. *A Teoria da Racionalidade Comunicativa de Jürgen Habermas*. In: *Para Além da Fragmentação. Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002.
- OLIVEIRA, M. A. de. *É a filosofia uma pragmática?* In: *Revista Tempo Brasileiro* n. 181-182 (2010) Rio de Janeiro, p. 103-126.
- OLIVEIRA, M. A. de. *Antropologia filosófica. Subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Paulus, 2012.
- OLIVEIRA, M. A. de. *Teoria do Ser Primordial. L.B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje*, São Paulo: Edições Loyola, 2019.
- PORCHAT, PEREIRA O. *Voltando à Dialética de Aristóteles. Réplica a Marco Zingano*. In: *Analytica* vol. 8 n. 1 (2004) p. 143-188.

- PUNTEL, L. B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica. In: *Síntese*, v. 40 n. 127 (2013) p. 173-223.
- REALE, G. *Guida alla lettura della "Metafisica" di Aristotele*. Roma: Laterza, 1997.
- REPA, L. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de Teoria Crítica. In: NOBRE M., *Curso livre de Teoria Crítica*, Campinas: Papirus, 2008, p. 161-182.
- RICKEN, F. *Philosophie der Antike*. Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer, 1988.
- SELLARS, W. *Empiricism and The Philosophy of Mind*. Harvard University Press, Cambridge: Mass, 1997.
- SLATER, P. *Origem e Significado da Escola de Frankfurt*. Trad. de OLIVEIRA, A. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- SUAREZ, F. *Disputationes Metaphysicae*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, vol. I e II, 1965.
- WELLMER, A. *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- ZINGANO, M. Dialética, Indução e Inteligência na Aquisição dos Primeiros Princípios. In: *Analytica*, vol. 8 n. 1 (2004), p. 27-41.

Manfredo Araújo de Oliveira
Universidade Federal do Ceará (UFC)
Rua Catão Mamede, 218/603
Aldeota
60140-110 Fortaleza – CE
manfredo.oliveira2012@gmail.com