



Revista Symposium

O PROBLEMA DA METAFÍSICA EM HABERMAS

Hélio Lima*

Resumo: O conceito de razão comunicativa ocupa o centro do pensamento de Habermas. É um novo conceito de razão que procura restabelecer a unidade do pensamento na modernidade. A crítica kantiana à metafísica tradicional legou à modernidade uma razão descentrada e autônoma nas suas diversas dimensões: uma razão que dispensa qualquer fundamentação de caráter universalista. Este texto pretende mostrar que, para Habermas, a filosofia, mesmo sabendo que não tem acesso privilegiado à verdade, como pensava a metafísica tradicional, não deve entregar-se ao relativismo. À razão compete analisar os avanços da modernidade e o processo de autonomização do sujeito e sua conseqüente descentração, o que significa confrontar-se com o seu outro: uma sociedade diferenciada que perdeu seu ponto de referência. Assim, a saída das aporias da modernidade se dará através da razão comunicativa que se apresenta como o novo *medium* sobre o qual a Filosofia pode erigir seu discurso e tem como meta a conquista da emancipação do homem, mediante o diálogo sem restrições que visa ao entendimento.

Palavras-chave: razão comunicativa, razão, metafísica, filosofia, emancipação, relativismo.

Abstract: The concept of communicative reason is the center of Habermas's thought. It is a new concept of reason that tries to re/establish the unity

of thought in modernity. Kant's critique to traditional metaphysics bequeathed to modernity a decentralized and autonomous reason in its several dimensions: a reason that does without any universal fundament. This paper claims to show that, for Habermas, philosophy must not engage itself in relativism even if aware that access to truth is not straightforward as traditional metaphysics thought. With this in mind it is relevant to know that reason must analyze the advances of modernity and the process of autonomization of the subject and its consequent dislocation, which means to face the other: a differentiated society that has lost its point of reference. Therefore, the way out of modern apories will take place through the communicative reason that presents itself as the new medium on which Philosophy can build its discourse and has as its objective the conquest of the emancipation of human being through unrestricted dialogue with a view to understanding.

Key words: Communicative reason, reason, metaphysics, philosophy, emancipation, relativism.

INTRODUÇÃO

O problema da metafísica, na modernidade, sempre esteve ligado à resposta dada por Kant na *Crítica da Razão Pura* (1781) à crítica de Hume no *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), sobre a impossibilidade da razão para conceber necessidade e universalidade às proposições sintéticas da relação do efeito com suas causas (*principium causalitatis*). Segundo Kant, “a salvação e a ruína da metafísica assenta na solução deste *problema* ou numa demonstração satisfatória de que não há realmente possibilidade de resolver o que ela pretende ver esclarecido” (CRP: B19-20). Ou seja, a razão tem que se esclarecer sobre os seus próprios limites.

Sob esse prisma, a busca do auto-esclarecimento da razão na Modernidade tem sua origem na filosofia kantiana cujo objetivo era o de esclarecer o iluminismo acerca de seus limites e possibilidades. Com efeito, se, por um lado, o Iluminismo representava a vitória do poder da Razão, “... a saída

* Professor Assistente UNICAP, Aluno do Programa de Mestrado em Filosofia – UFPB



do homem de sua menoridade ... *Sapere aude!*¹, por outro, o horizonte da Razão apresentado na ‘Crítica da Razão Pura’, aparece autolimitado. Por conseguinte, à medida que reconhece a impossibilidade da metafísica como ciência,² a partir da estrutura formal da “Razão Pura”, delimita-se, ao mesmo tempo, o horizonte de sua possibilidade.

A *Crítica da Razão Pura* (CRP) apresenta-se, assim, como o tribunal da razão (CRP: AXI), cujo objetivo será o de realizar um exame profundo do limite e da extensão, da possibilidade ou impossibilidade da Razão. Seu “proveito maior e talvez único de toda a filosofia da razão pura é, pois, certamente apenas negativo; é que não serve de organon para alargar os conhecimentos, mas de disciplinar para lhe determinar os limites e, em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito silencioso de impedir erros” (CRP: B823). Desse veredito, decorre que, se, por um lado, a razão especulativa não pode conhecer as coisas em si, mas apenas o que lhe é dado pela experiência, por outro, positivamente, abre-se ao uso prático (moral), o reino da liberdade, que se lança para além dos limites da sensibilidade, *dispensando* até mesmo o concurso da razão especulativa. Por conseguinte, está posto o hiato entre essas duas dimensões da razão³. A faculdade de julgar será, segundo Kant, a ponte que unirá as dimensões teórica e prática da razão. Mesmo assim, cada uma dessas dimensões atuará mediante legislação própria.

Com efeito, ao propor uma estrutura tridimensional da Razão nas suas três críticas, *Razão Pura, Razão Prática e do Juízo*, mesmo resguardando a unidade do “eu penso” formal que acompanha todas as representações – condição para garantir a unidade egológica da consciência sempre idêntica consigo mesma na pluralidade das representações - Kant inaugurou um novo paradigma filosófico: “Modernidade”. Assim, compreendida a partir do princípio da subjetividade (Hegel)⁴, a nova época instaura o direito de se auto-referir, sem mais sentir necessidade de buscar em passados exemplares ou em princípios que não possam ser demonstrados, os fundamentos teóricos e práticos de sua justificação. É uma época histórica que define todos

os conceitos normativos com os quais ela quer autodefinir-se. Assim,

“ao fundar a possibilidade de conhecimento objetivo, de discernimento moral e de valorização estética, a razão crítica não apenas assegura as suas próprias faculdades subjetivas nem apenas torna transparente a arquitetônica da razão, mas desempenha também o papel de um juiz supremo mesmo perante a cultura como um todo”⁵.

Por conseguinte, o modelo de autonomia da razão subjetiva moderna inaugurado por Kant não apenas dispensou o discurso unificador da religião e do seu principal acólito, a metafísica, como logrou autonomia às três áreas de conhecimento, a saber: das **ciências naturais** – que despiu a natureza dos seus poderes sobrenaturais e míticos, cujo conteúdo do seu sistema de leis, sob os princípios da ciência objetivante, são passíveis do serem conhecidas pela razão humana, o que liberta a subjetividade do indivíduo; da **moral** – fundamentada no direito à liberdade do indivíduo de discernir como válido aquilo que pode ser feito, visando ao bem-estar de todos; da **arte** – que se objetiva sob a idéia de “a arte pela arte”, onde forma e conteúdo são reflexos de uma interioridade absoluta. Noutros termos, em questão de verdade, justiça ou gosto, para cada uma dessas instâncias, a razão atribui, autonomamente, a sua própria razão.

Esse processo de autonomização do espírito subjetivo, nas várias instâncias do saber, com suas conseqüências para a modernidade, passou despercebido por Kant; em Hegel ele encontra uma tentativa de superação, pois, para ele, a necessidade da Filosofia surge pelo desaparecimento do poder da conciliação. Assim sendo, cumpre à filosofia ter um papel de reflexão sobre a totalidade que contém em si mesma a razão subjetiva e o seu outro. Ou como Habermas afirma:

“A inquietação causada pelo fato de a modernidade, na ausência de modelos, ser forçada a encontrar o seu equilíbrio nas bipartições por ela provocadas, é considerada por Hegel a fonte da necessidade da filosofia”⁶.



Se para Hegel a resposta à fragmentação do pensamento moderno deve ser buscada na razão unificadora – absoluta – capaz de dar conta das aporias da modernidade, para Habermas, o mundo moderno dispensa, cada vez mais, fundamentação filosófica e principalmente metafísica, para as suas formações culturais. Cada área de conhecimento, quais sejam: da ciência, do direito e da arte – consequência lógica da fragmentação da razão em três momentos distintos –, ao longo dos dois últimos séculos, elaborou seus conteúdos teóricos de fundamentação, ou seja, sua autonomia, e não mais se sentem presas a conteúdos normativos de caráter universalista, como é o caso da metafísica.

Portanto, quando Habermas retoma, hoje, o tema da metafísica, sua pretensão é recolocar esse problema sob três perspectivas norteadoras da crítica da modernidade, no interior das discussões da crise da razão moderna. Primeiramente abordando os limites da metafísica tradicional, por não ter sido capaz de dar respostas aos problemas por ela mesma levantados, o que reflete a sua impossibilidade de lançar luzes à atual crise da filosofia, mesmo na versão do criticismo. Em seguida, mantendo aberto o diálogo no interior do pensamento contextualista contemporâneo, principalmente com Hilary Putnam e Richard Rorty, na defesa do ideal de um diálogo sem restrições. Aqui, Habermas aproxima-se do Putnam que defende, contra Rorty e Quine, a necessidade da não-eliminação do normativo⁷. Por fim, defendendo, sob o paradigma da razão comunicativa, a necessidade de que seja assegurado ao pensamento um *resíduo* de incondicionado, como forma de garantir a unidade e a universalidade da razão. É a defesa de que a modernidade não se esgotou nas suas possibilidades de realização dos ideais de igualdade e de liberdade subjetiva, mas que é uma ilustração que ainda não foi esclarecida⁸.

1. CRÍTICA DE HABERMAS À METAFÍSICA TRADICIONAL

O problema da filosofia na modernidade é discutido por Habermas no *Pensamento Pós-metafísico* nos seguintes termos:

“será que o desenvolvimento do pensamento filosófico trai, no início do nosso século, rupturas semelhantes às da pintura em seu caminho rumo à abstração, iguais às da música em sua passagem da oitava para o sistema decafonico, e idênticas às da literatura no momento em que rompe com as estruturas tradicionais da narrativa? E mesmo que a filosofia – um empreendimento profundamente voltado à antigüidade e ao seu renascimento – tivesse aberto realmente suas portas ao espírito inconstante da modernidade, voltado à inovação, ao experimento e à aceleração, poderíamos colocar uma outra questão, capaz de nos levar mais além: será que também ela é vítima do envelhecimento da modernidade (...)?”⁹.

Essas questões levantadas por Habermas expõem, de saída, sua preocupação com o futuro da filosofia na contemporaneidade, qual seja: a ruptura com a tradição do pensamento ocidental metafísico, e a não necessidade de um novo *medium* de unidade. Essa insistência no tema da unidade da razão é algo que está presente em Habermas desde os primórdios de sua obra. A questão é saber como captar essa unidade sem se perder nos labirintos aporéticos de um retorno à metafísica tradicional, ou nos labirintos multifacetários do pensamento “pós-moderno” e, ao mesmo tempo, manter-se fiel à tradição do pensamento ocidental que, desde Parmênides, colocou como cerne do problema metafísico a procura da unidade como fundamento do todo.



Com efeito, se para os antigos, na multiplicidade dos eventos e das coisas presentes no mundo competia à razão abstrair a unidade e desta relacioná-la com o todo: à verdade; para a modernidade, essa forma de conceber a verdade, com base na competência unificadora da razão, sofreu um impacto com o advento do pensamento pós-hegeliano, que não via mais a necessidade de relacionar as formas particulares do conhecimento a uma unidade gestora da verdade. A autonomia e o desenvolvimento das ciências particulares, que não mais carecem de uma fundamentação transcendental do saber, destituíram a razão do seu privilégio unificador¹⁰. Quanto à filosofia, coube a ela ser desenvolvida como mais um campo especializado de conhecimento destituída de qualquer acesso privilegiado à verdade.

No *Pensamento Pós-metafísico*, Habermas faz uma análise do lugar da filosofia no pensamento contemporâneo. Nessa incursão, procura mostrar que a questão da metafísica voltou à baila “durante a última década” e muitos são os que trabalham no sentido de reabilitar a metafísica no molde clássico ou kantiano; já outros persistem no sentido oposto, de impingir à metafísica a responsabilidade pela “persistência no pensamento da unidade, própria à filosofia do sujeito e à filosofia da história, pelas crises da atualidade, passando a evocar a pluralidade das formas e das histórias de vida contra a singularidade da história mundial e do mundo da vida, a alteridade dos jogos de linguagem e do diálogo, os contextos cambiantes contra os significados fixados inequivocamente”¹¹. Nesse contexto, entra em cena um terceiro partido na disputa, que vem em continuidade com a tradição kantiana e num nível filosófico-lingüístico: um conceito de razão cético e pós-metafísico, mas não derrotista. Segundo Habermas,

“Na perspectiva do pensamento da unidade metafísica, o conceito de razão comunicativa, processual, parece demasiado tênue, uma vez que ele situa todo o conteúdo no terreno do contingente, levando até a pensar que a própria razão surgiu de modo contingente. Em compensação, uma perspectiva contextualista considera-o demasiado

forte, porque no meio do entendimento através da linguagem as fronteiras de mundos tidos como incomensuráveis ainda se mostram permeáveis. O primado da metafísica da unidade perante a multiplicidade e o primado contextualista da pluralidade frente à unidade são cúmplices secretos. Minhas considerações caminham em direção à tese de que a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na pluralidade de suas vozes, como sendo uma possibilidade que se dá, em princípio, na forma de uma passagem ocasional, porém, compreensível, de uma linguagem para outra. E esta possibilidade de entendimento, assegurada apenas de modo processual e realizada de modo transitório, forma o pano de fundo para a variedade daquilo com que nos defrontamos na atualidade, sem que possamos compreendê-lo”¹².

A partir desse conceito amplo de razão, Habermas acredita ter superado os impasses em que mergulhou, por um lado, a metafísica tradicional, que não solucionou os problemas por ela mesma levantados, no interior do seu próprio sistema de razão e, por outro, a filosofia moderna que, ao procurar libertar-se dos aporias da metafísica tradicional, não conseguiu manter a unidade da razão. Nesse sentido, Habermas lança uma crítica à metafísica tradicional, por não ter-se libertado da dependência em relação ao pensamento mítico; à filosofia kantiana, por não ter superado *in totum* a metafísica tradicional; e ao contextualismo e seu parentesco com os relativistas, por comprometer a unidade da razão.

Os limites da metafísica tradicional, segundo Habermas, reside na solução dada ao problema do uno e do múltiplo. No pensamento mítico, havia uma convivência simultânea do uno e do múltiplo, que formavam um todo de oposições e semelhanças expresso através de entrelaçamentos narrativos.

“(...) o múltiplo pode ser reconduzido ao uno e, deste modo, compreendido no todo como totalidade. Através dessa violenta abstração, o espírito humano obtém um ponto de referência extramundano (...) Esse olhar distanciador está em condições de fazer a distinção entre o ente em

geral e as entidades particulares, entre o mundo e aquilo que acontece em seu interior”¹³.

Portanto, tudo o que é fenômeno é carente de explicação e seu fundamento tem que ser referido ao **uno**.

A crítica que Habermas faz à perspectiva metafísica da filosofia das origens é quanto a sua proximidade com os conceitos das grandes religiões. Pois, se por um lado estas interpretam a unidade sob uma perspectiva ético-salvífica, por outro, os filósofos, mesmo na direção do pensamento que leva do *mythos* ao *logos*, ficam presos ao conceito **contemplativo**¹⁴ de verdade, que carrega um forte componente ético-religioso: *bios theoretikós*. Viver segundo a verdade é perseguir o caminho privilegiado da contemplação, “A filosofia está referida à vida consciente, como se esta fosse um telos”¹⁵.

Habermas apresenta três aporias da filosofia das origens que permanecem insolúveis no seu interior. A primeira diz respeito à relação uno múltiplo (identidade e diferença), a questão que é levantada é a seguinte: “Como é possível o uno ser tudo sem que com isso seja posta em risco sua unidade, uma vez que o universo é composto de muitas partes distintas? (...) Sempre que o uno é pensado como negatividade absoluta, como ausência e subtração, como resistência ao discurso proposicional em geral, o fundamento da racionalidade aparece como um abismo do irracional”. A segunda diz respeito ao problema da individualidade não divisível. Aqui o que Habermas quer saber é se “ (...) o idealismo, que pretende reconduzir tudo ao uno, desvalorizando consequentemente todo ente mundano, reconduzindo-o ao nível de fenômenos ou imagens, faz jus à integridade do singular, à sua individualidade e ‘inconfundibilidade’”. Para Habermas, mesmo a metafísica fazendo uso dos conceitos de gênero e espécie, o particular permanece sendo particular somente em relação a um determinado geral. Ou seja, são as características acidentais que o individualizam. “Desta maneira, o individual é perceptível somente através da casca acidental que adere ao núcleo do ente determinado genética e especificamente, como se fosse algo de exterior e

infinito. As figuras metafísicas de pensamento fracassam perante o individual”.

Por fim, quanto ao pensamento afirmativo da negatividade da matéria, Habermas afirma que, como consequência da segunda aporia,

“(...) nasce um terceiro motivo de crítica à metafísica, a saber, a suspeita de que todas as contradições se condensam no venerável conceito de matéria. (...) Será que podemos determinar a matéria – à qual os entes no mundo devem sua finitude, sua concreção no tempo e no espaço, sua consistência – de modo puramente negativo, como sendo o não-ente? Não seria necessário talvez pensar aquilo no qual as idéias são imaginadas e no qual devem empalidecer assumindo a forma de fenômenos, como sendo um princípio que flui contra (grifo do autor) o inteligível – não apenas como privação, como resíduo que sobra após a retirada de todo o ser determinado e de todo o bem, mas como força de negação ativa, capaz de produzir o mundo das aparências e do mal? (...) Suposto o primado do uno, que tudo precede e que está na base de tudo – porque então existe o ente e não antes o nada”¹⁶.

Essas aporias da metafísica tradicional recebem um exame rigoroso, bem como uma tentativa de superação no criticismo kantiano. Segundo Habermas, Kant foi o primeiro filósofo da modernidade que procurou fundamentar o conhecimento buscando resolver as aporias da metafísica tradicional, elaborando um outro conceito de razão. O ponto de partida de Kant é a busca dos fundamentos do conhecimento a partir do exame crítico da razão. Assim, aceitando os princípios do pensamento moderno, aceita, em parte, a perspectiva mecanicista do mundo. Esse, no seu entender, era o resultado de uma síntese das várias sensações e representações, regido pelas leis da lógica, da matemática e das ciências da natureza, que, ao serem introduzidas pelo pensamento, mantém a sua estrutura e as fundamenta. Quanto ao espírito, este não está submetido a essas leis, uma vez que não procede do mundo fenomênico, mas, antes, é o seu legislador. O conhecimento, portanto,

é o resultado do processo de síntese das várias sensações e representações que o entendimento (que opera segundo regras), através dos seus conceitos, reduz à unidade a multiplicidade dada na intuição. Tomando como ponto de partida a *matéria*, síntese do entendimento, a razão pura busca uma unidade mais elevada: uma unidade que visa a ser total e incondicionada. Ou seja, não satisfeita com a síntese do mundo fenomênico operada pelo entendimento a razão busca um conceito transcendental de mundo como uma totalidade acabada.

Com efeito, por terem como objeto a totalidade das experiências e o próprio incondicionado, as idéias da razão no contexto do mundo fenomênico servem apenas como princípios que regulam o uso do entendimento com vista ao conhecimento sistemático, ao progresso do conhecimento. Assim, com a duplicação do conceito de mundo, Kant resolve o problema do pensamento da identidade do uno e do múltiplo, posto que

“o brilho transcendental, que sugere uma correspondência entre objetos e esboços de uno e do todo, desaparece no instante em que descobrimos que os conceitos de mundo são idéias da razão, isto é, o resultado de uma síntese idealizadora. Além disso, temos uma solução para o problema da matéria, uma vez que as realizações sintéticas são atribuídas a um sujeito finito que tem de receber de outra parte o material de seu conhecimento e do seu agir”¹⁷.

Porém, Kant fica ainda a dever uma resposta para a questão dos dois mundos, mesmo recorrendo ao terceiro tipo de idéias da razão, “que colocam a contemplação da natureza e da história sob pontos de vista teleológicos”, nessa perspectiva, fica, também sem resposta o problema da ‘individualidade’ do ‘individual’ que, subsumido no conceito transcendental do conhecimento, depara-se com uma natureza interior tão estranha quanto a exterior. Hegel buscará a superação dessa dualidade ao apresentar a razão como poder de unificação, pois entende sua filosofia da reconciliação como resposta à necessidade histórica de sobrepujar as rupturas da modernidade a partir de

seu próprio espírito. Essa unidade será dada através da recuperação do não-ente história para o interior do idealismo, e sob o conceito de absoluto, “que não é concebido nem como substância nem como sujeito, mas apenas como processo mediador da auto-relação que se reproduz, sem qualquer condição (...) que retém apenas o processar infinito da auto-referência, enquanto incondicionado, que absorve todo o finito”¹⁸.

Ao trazer a história para dentro da filosofia, Hegel deu um passo decisivo em relação ao pensamento metafísico que só se compreendia cosmologicamente. A partir daí, o trabalho de síntese do espírito será realizado através e dentro da história, integrando-se à sua dinâmica. Habermas questiona essa perspectiva de superação da dualidade kantiana propugnada por Hegel, levantando a seguinte questão:

“Uma história que assume em si o processo de formação da natureza e do espírito e que tem de obedecer às formas de auto-explicação deste espírito, sublima-se a si mesmo colocando-se num nível oposto ao da história (...) será que uma história com passado comprovado, com futuro pré-decido e com presente pré-julgado, continua sendo história?”¹⁹.

A perspectiva de Hegel de resolver o problema da dualidade kantiana através do absoluto da história encontrou resistências já na sua primeira geração de discípulos. Alguns reclamaram, na natureza interior e exterior, a **existência sensível**: sensação e paixão que comprovam a presença de um corpo, sentido pela resistência do mundo objetivo (Feuerbach); outros, reclamaram a **existência histórica** de cada indivíduo premido pela busca da autenticidade de sua existência, que exigia uma decisão de caráter irrevogável e de interesse infinito (Kierkegaard); outros, ainda, insistiram no **ser material** que, ao agir cooperativamente sobre a natureza exterior, com vista a suprir suas necessidades, estabelecem relações sociais fundadoras da vida econômica, *medium* da autoconstrução histórica do homem (Marx).

O processo de autonomização do sujeito na modernidade distanciou-se das tentativas de justificação que vigiam até o iluminismo. Habermas afirma que, no pensamento contemporâneo, o que se encontra é um clima de renúncia mais acentuada ao pensamento metafísico, motivado, sobretudo, pela avanço das ciências da natureza. Mas, para Richard Rorty, o que nos legou a modernidade foi “a perda da fé em nossa capacidade de advir com um conjunto único de critérios, que todas as pessoas em todos os lugares e tempos possam aceitar, de inventar um jogo de linguagem singular que possa de algum modo controlar todos os trabalhos feitos por todos os jogos de linguagem já desempenhados. Mas a perda dessa meta teórica mostra meramente que um dos temas secundários menos importante da civilização ocidental – metafísica – está no processo de encerramento das atividades”²⁰. Nesse contexto, o que ganha corpo, segundo Habermas, é a perspectiva historicista, cujas pretensões de objetividade e unidade do conhecimento é subsumida pelo saber contextual do intérprete e do narrador. Habermas assim descreve esse contexto:

“concepções dualistas da ciência que extraem a unidade da razão, não partindo mais simplesmente do cosmos, mas também da subjetividade, diluindo-se num ideal metódico, que deve valer somente para as ciências da natureza; ao passo que na auto-compreensão historicista das ciências do espírito supõe-se a existência de uma pluralidade livre de toda síntese, que leva forçosamente ao relativismo”²¹.

A resposta à questão da possibilidade do conhecimento objetivo foi dada, conforme Habermas, em dois sentidos: ‘objetivista’ e ‘relativista’. Os filósofos objetivistas defendem uma teoria de correspondência da verdade. Nesta, “deixam intacta a idéia da razão, segundo a qual ao mundo objetivo deve corresponder, a longo prazo, uma teoria da socialização da verdade” (Putnam). Já os relativistas, que defendem a idéia de que qualquer descrição possível espelha apenas uma construção particular da realidade, imanente à respectiva cosmovisão lingüística; não

existem *standards* de racionalidade, capazes de ultrapassar as normas locais da respectiva cultura. Para Habermas o problema para os objetivistas é que

“para defender sua tese são obrigados a assumir uma posição situada entre a linguagem e a realidade; mesmo admitindo a possibilidade de um contexto zero, eles somente poderiam argumentar no contexto da linguagem por eles utilizada. De outro lado, a tese relativista, que concede a toda cosmovisão constituída lingüisticamente um direito perspectivista, não pode ser defendida sem autocontradição performativa. Portanto, quem absolutiza um dos dois aspectos do meio lingüístico da razão, seja o da universalidade, seja o da particularidade, cai em aporias”²².

Habermas apresenta duas tentativas de superação dessas aporias, nas perspectivas do contextualismo de Rorty e Putnam. O primeiro “apóia a objetividade do conhecimento na intersubjetividade de um consenso, ao qual subjaz (...) o consenso em nossa linguagem, em nossas formas de vida faticamente compartilhadas”. Rorty substitui a busca de objetividade pela realização da solidariedade na comunidade lingüística, à qual pertence casualmente²³. Para Habermas, o limite desse contextualismo é que ele não ousa elevar o mundo da vida até o nível abstrato, postulando uma comunidade ideal e geral intersubjetivamente comunicativa, libertos de sua provincialidade. “Ele precisa evitar rigorosamente toda idealização e renunciar o mais possível ao conceito de racionalidade, pois ‘racionalidade’ constitui um conceito-limite, com conteúdo normativo, dirigido a uma comunidade universal, que ultrapassa os limites de toda a comunidade local.” O segundo, Putnam, pelo contrário, mostra que um conceito idealizador da verdade ou da validade em geral não somente é necessário, mas até possível, sem que se tenha de cair em sofismas objetivistas. Sobre essa perspectiva, Habermas afirma que

“A inevitabilidade de uma formação idealizadora de conceitos é fundamentada por Putnam através do seguinte argumento: se eliminamos a distinção

entre uma opinião justificada hic et nunc e uma verdadeira, isto é, aceitável sob condições idealizadas, então não podemos mais explicar nossa capacidade de aprender reflexivamente, ou seja, de melhorar nossos próprios standards de racionalidade”²⁴.

Habermas, não obstante dirigir-se na direção do pensamento da unidade da razão, na perspectiva da guinada lingüística, reconhece a importância desses dois tipos de contextualismo, por serem reflexos do espírito da cultura atual que arrasta tudo para o “redemoinho da experiência contingente. (Por conseguinte, mesmo que a) razão comunicativa declare tudo contingente, inclusive as condições da gênese do seu próprio meio lingüístico ..., as estruturas do entendimento lingüístico possível constituem em limite, um elemento intransponível para tudo aquilo que pretende ter validade *no interior* (grifo do autor) de formas de vida estruturadas lingüisticamente”²⁵. Com isso, Habermas acredita sair da armadilha do contextualismo²⁶, e garantir à ação lingüística, com vistas ao consenso bem fundamentado, um caráter de idealidade ‘quase-transcendental’.

II - Razão Comunicativa: uma tentativa de superação

Na lição inaugural de 1965, em Frankfurt, sobre ‘Conhecimento e Interesse’, Habermas já se havia deparado com o problema da *razão comunicativa* sob o prisma do conceito de *emancipação*. Para ele, assim como os interesses práticos e técnicos têm seu lugar no interior das ciências histórico-hermenêuticas e empírico-analíticas, respectivamente, é próprio das ciências de orientação crítica essa preocupação pelo interesse emancipatório, uma vez que o sentido de validade dos enunciados críticos é avaliado pelo conceito de auto-reflexão. Segundo Habermas, por ser determinada através de um interesse emancipatório do conhecimento, a auto-reflexão liberta o sujeito da “dependência de poderes hipostasiados”.

Ao resgatar o conceito de auto-reflexão e tomá-lo como determinante do interesse emancipatório do conhecimento, Habermas quer mostrar que o fundamento da emancipação deita raízes sobre uma sólida base que é a linguagem. Eis por que esta não pode ser compreendida apenas como instrumento de descrição ou interpretação do universo e da tradição (ciências empírico-analíticas e histórico-hermenêuticas). O surgimento da linguagem na história do gênero humano representa a ruptura cultural com a natureza, é o ponto de inflexão onde a consciência-de-si defronta-se com outra consciência-de-si, estabelecendo o horizonte do mundo humano, o qual só encontra fundamento e sentido no *reconhecimento*²⁷, o que significa, na linguagem de Hegel, “penetrar no dia espiritual do que é presença”²⁸. Segundo Habermas,

“O que nos arranca à natureza é o único estado de coisas que podemos conhecer segundo a sua natureza: a linguagem. Com a estrutura da linguagem, é posta para nós a emancipação. Com a primeira proposição, expressa-se inequivocamente a intenção de um consenso comum e sem restrições ... Na auto-reflexão, o conhecimento pelo conhecimento vem coincidir com o interesse pela maioridade. O interesse emancipatório visa a consumação da reflexão enquanto tal. Sem dúvida, só numa sociedade emancipada, que tivesse levado a cabo a maioridade dos seus membros é que a comunicação se desdobraria no diálogo, livre de dominação ... a idéia do verdadeiro consenso”²⁹

Sob o prisma da *Razão Comunicativa*, o conceito de *emancipação* será desenvolvido de forma sistemática na *Teoria da Ação Comunicativa* (1981). Na introdução, Habermas afirma que “o tema fundamental da filosofia é a razão”. Se isso é verdade, a questão que se coloca é a seguinte: se nos moldes da filosofia do sujeito a razão, que reclama pretensão de validade e universalidade, não deu conta de pensar a totalidade, que paradigma de racionalidade poderia ocupar o lugar do paradigma da subjetividade?



Habermas responde à questão apresentando o paradigma da ‘Teoria da Ação Comunicativa’³⁰, compreendendo esta como sendo uma teoria da racionalidade voltada ao entendimento, “construída sobre a convergência entre uma teoria pragmática formal da linguagem e uma pragmática empírica”. Com efeito, essa convergência só foi possível mediante a mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, que possibilitou a construção de uma teoria da racionalidade liberta do

“ciclo aporético onde o pensamento metafísico se choca com o antimetafísico, isto é, onde o idealismo é contraposto ao materialismo, oferecendo ainda possibilidade de podermos atacar um problema que é insolúvel em termos metafísicos: o da individualidade”³¹. Porém, não se trata de uma razão pura: Freud e Nietzsche ensinam: não existe razão sem o seu ‘outro’. E a razão torna-se necessária a partir deste ‘outro’”³².

O conceito de razão comunicativa, construído a partir do pressuposto de uma atividade voltada para o **entendimento**³³, procura colocar a razão frente a frente com o seu outro: uma sociedade ‘diferenciada funcionalmente’, que perdeu seu ponto de referência. Ao mesmo tempo que procura retirar do sujeito auto-objetivado a noção de que o crescente processo de complexificação social é sinônimo de que estamos entregues à contingências inelutáveis.

Habermas apresenta duas teses, que são as bases de sua argumentação a favor da idéia de um conceito de razão, “não derrotista”, incorporada na linguagem. Essas teses vêm corroborar a perspectiva habermasiana da unidade da razão. São elas: 1) relativas à nova estrutura da argumentação 2) e relacionadas com a pergunta: o que resta do conteúdo normativo da metafísica ‘no instante de sua queda’(Adorno).

Sobre a primeira tese, o argumento é o seguinte:

“O conceito de razão construído sobre os pressuposto da atividade voltada ao entendimento li-

vra-nos do dilema de Ter que escolher entre Kant e Hegel, [pois] a razão comunicativa não é destituída de corpo, como se fosse a espontaneidade de uma subjetividade constitutiva do mundo, em si mesma alheia ao mundo, e também não constrange a história — reivindicada para a automediação absoluta de um espírito historicizado — sob uma teleologia que se fecha num círculo. Não é mais preciso superar o desnível transcendental entre o mundo inteligível e o mundo dos fenômenos através de uma filosofia da natureza ou da história; este desnível é mitigado através de uma tensão entre a incondicionalidade de pretensões de validade que explodem e transcendem o contexto, de um lado e, de outro, a facticidade de tomadas de posição através de sim e/ou não, dependentes de contexto, relevantes para a ação, que criam realidades sociais antes de qualquer situação. Esta tensão emigra para o mundo vital daqueles que agem comunicativamente. [Portanto] os mundos irreconciliados de Kant (...) perdem sua dignidade lógico transcendental; eles retornam novamente à prática comunicativa cotidiana, junto com o mundo interior do sujeito empírico na forma de suposições ou pressuposições comuns, mais ou menos triviais, que tornam possível o uso cognitivo, regulativo ou expressivo da linguagem e, assim, a referência ao mundo. [Conseqüentemente] os sujeitos que agem comunicativamente estão dispensados do trabalho de síntese formadora; eles se encontram no contexto de um mundo da vida que torna possível suas ações comunicativas e que se mantém a si mesmo através do meio desses processos de entendimento. As evidências pré-supostas como pano de fundo do agir comunicativo formam uma totalidade que o acompanha de modo implícito e pré-reflexivo, e que se decompõe no instante de sua tematização — ela continua sendo totalidade apenas na forma do saber pressuposto, difuso, que serve de pano de fundo”³⁴.

Com esse primeiro argumento em defesa do paradigma da razão comunicativa, Habermas quer manter viva uma perspectiva de razão que esteja livre de qualquer dogmatismo, e que esteja voltada para a autonomia de sujeitos que entabulam um diálogo com vistas ao estabelecimento do



consenso intersubjetivamente compartilhado, o que equivale a dizer à antecipação de uma sociedade emancipada. É um conceito processual de razão que situa tudo no nível do contingente, inclusive ela mesma. É uma razão que se constitui através do *medium* lingüístico de uma comunicação voltada ao entendimento e ao consenso bem fundamentado.

Quanto à segunda tese, se por um lado a razão não pode mais fazer uso dos conceitos universalizantes e totalizador da metafísica tradicional, por encobrir “de modo demasiado complacente e sutil o sofrimento concreto decorrente de condições de vida humilhantes”³⁵, por outro, ela não pode fugir ao desafio da metafísica negativa. Assim, o conceito de razão comunicativa

“não pode subtrair-se à negação determinada da linguagem, como ela é; ela é obrigada a renunciar, por isso, aos enunciados paradoxais da metafísica negativa: que o todo é a inverdade, que tudo é contingente, que não existe simplesmente nenhum consolo. Por conseguinte, continua Habermas, querer e poder menos do que a metafísica negativa julga poder, significa também algo mais. Partindo da análise das condições necessárias do entendimento em geral, é possível desenvolver, pelo menos, a idéia de uma intersubjetividade intacta capaz de possibilitar um entendimento não coagido dos indivíduos no seu relacionamento recíproco, bem como a identidade de um indivíduo que se entende consigo mesmo de modo não coagido. Intersubjetividade intacta constitui a manifestação de condições simétricas do reconhecimento recíproco livre. Entretanto, está idéia não deve ser carregada com as cores da totalidade de uma forma de vida reconciliada e projetada no futuro nos moldes de uma utopia; ela contém nada mais, mas também nada menos, do que a caracterização formal de condições necessárias para formas não antecipáveis de uma vida não fracassada. Delas sabemos apenas que, se pudessem ser realizadas, teriam de ser produzidas por nossa ação conjunta, não isenta de conflitos, mas solidária. Produzir não significa, no entanto, gerar de acordo com

o modelo da realização de fins visados, mas significa principalmente o surgir espontâneo, não controlável teleologicamente, a partir de esforços cooperativos, falíveis e sempre fracassados, que procuram eliminar ou atenuar os sofrimentos de criaturas vulneráveis”³⁶.

Assim, ao decidir pelo conceito de razão comunicativa, Habermas não capitula diante da dialética negativa, pelo contrário, lança mão da teoria da ação comunicativa orientada ao entendimento, ampliando o conceito de ação orientada com relação a fins (Weber). Além disso, aponta uma saída para as aporias da filosofia do sujeito, ao mesmo tempo que reafirma a confiança na cultura ocidental que, não obstante suas crises, quis compreender-se sob o signo da razão. Assim, a pertinência e a força desse paradigma de racionalidade, fundado na intersubjetividade lingüística, reside na própria decisão em favor da razão, pois, segundo Siebeneichler, “A decisão em prol da razão equivale à antecipação de uma sociedade emancipada, ou seja, à antecipação da maioridade realizada dos homens”³⁷.

B. CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, deixa-se uma questão: qual é o objetivo de Habermas quando insiste em resguardar essa perspectiva de unidade e incondicionalidade na sua filosofia, sob o conceito de razão comunicativa; noutros termos, porque acreditar nesse ‘resíduo’ metafísico, será apenas para manter a “regra desse gênero literário” em evidência?

O que pode ser observado é que Habermas mantém uma ‘reserva’ de incondicionado que lhe assegura um liame de continuidade com a tradição do pensamento ocidental, tanto pelo conteúdo principal de sua obra – a razão –, quanto pela forma como esse é tratado, como um *a priori* que fundamenta e determina a condição humana, sua existência social e sua evolução. Ou seja, Habermas mantém vivo o ideal de vida configurador das sociedades ocidentais, que desde as origens gregas



se instaurou como sociedade política, isto é, sociedade constituída mediante uma luta pelo reconhecimento, estágio inelutável no caminho rumo à universalidade; universalidade esta compreendida no seio de uma cultura que se colocou como problema o existir sob o signo da Razão³⁸.

Com efeito, o que se percebe no pensamento de Habermas é a necessidade de não abandonar a esperança de que a razão tem condições de dar respostas às contradições presentes na sociedade em constante mudança, caracterizada pela perda da liberdade, do respeito pela vida humana e do seu significado³⁹. Porém isso só será possível mediante as seguintes condições: a primeira, é que a filosofia esteja aberta ao diálogo com as outras formas de saber; a segunda é que ela deve estar consciente de que seu discurso, que persegue a unidade, é um discurso que se reconhece na sua falibilidade. Finalmente, que todo o consenso formado em vista à unidade seja bem fundamentado de forma a assegurar o ideal de emancipação. Somente sob essas condições é possível perceber a necessidade de assegurar à razão um resíduo de incondicionado, pois, segundo Habermas, “somente esse resíduo de metafísica permite que nos lancemos contra a glorificação do mundo através de verdades metafísicas – derradeiro vestígio de um *nihil contra Deum nisi Deus ipsi!* A razão comunicativa não passa certamente de casca oscilante – porém, ela não se afoga no mar das contingências, mesmo que o estremecer em alto mar seja o único modo de ‘dominar’ contingências!”⁴⁰.

BIBLIOGRAFIA

- ARANTES, O. F., ARANTES, P. E. ***Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas***, São Paulo: Brasiliense, 1992.
- HABERMAS, J. ***Consciência Moral e Agir Comunicativo***. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, J. ***O Discurso Filosófico da Modernidade***. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- HABERMAS, J. ***Pensamento Pós-Metafísico – Estudos Filosóficos***. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, J. ***Técnica e Ciência Como Ideologia***. Lisboa: Ed. 70, 1994.
- HABERMAS, J. ***Teoría de la Acción Comunicativa***. Madrid: Taurus, 1987.
- HEGEL, G. W. F. ***Fenomenologia do Espírito***. Petrópolis: Vozes, 1992.
- INGRAM, D. ***Habermas e a Dialética da Razão***. Brasília: Ed. UNB, 1994.
- KANT, I. ***A Paz Perpétua e Outros Opúsculos***. Lisboa : Edições 70, 1995.
- KANT, I. ***Crítica da Razão Pura***. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- KANT, I. ***Duas Introduções à Crítica do Juízo***. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- PUTNAM, H. ***Why Reason can't be Naturalized***. Syntese, 52, 1982.
- RORTY, RICHARD. ***Objetivismo Relativismo e Verdade***: Escritos Filosóficos I. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- SIEBENEICHLER, F. B. Jürgen Habermas: Razão Comunicativa e Emancipação. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- VAZ. E. C. Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental. Síntese Nova Fase. Belo Horizonte, n. 21. Jan/abr 1981.

NOTAS

- KANT, I. Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento. In: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, 1995, p. 11.
- No prefácio do *Progressos da Metafísica* (1995:11), tratando dos avanços das ciências, Kant dirá que esta ciência, “A metafísica, é um



mar sem margens no qual o progresso não deixa vestígio algum e cujo horizonte não encerra nenhuma meta visível pela qual seja possível perceber que ponto dela nos aproximamos.

³ “Ainda que haja um abismo imenso entre o domínio do conceito da natureza, como o sensível, e o domínio do conceito da liberdade, como o suprassensível, de modo que do primeiro para o segundo (logo, por meio do uso teórico da razão) nenhuma passagem seja possível, como se fossem mundos tão diferentes que o primeiro não pudesse ter nenhuma influência sobre o segundo” (BAXIX). KANT, I. *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. 1995, p. 101

⁴ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. 1990, p. 27.

⁵ Ibid. p. 29.

⁶ Ibid. p. 27.

⁷ PUTNAM, H. *Why Reason can't be Naturalized*. In *Syntese*, 52, 1982.

⁸ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. 1990, p. 282.

⁹ HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico – Estudos Filosóficos*. 1990, p. 11.

¹⁰ Sobre essa questão, ver HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo: a Filosofia como guardador de lugar e como intérprete*. 1989.

¹¹ HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico – Estudos Filosóficos*. 1990, p. 151. Cf. *Modernidade – Um Projeto Inacabado*. In: ARANTES, O. F. e ARANTES, P. E, *Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas*. 1992, p. 121 ss. ‘Os Três Conservadorismos’.

¹² Ibid. p. 152.

¹³ Ibid. p. 154.

¹⁴ Sobre o conceito de contemplação da verdade, cf. HABERMAS, J. *Técnica e Ciência Como Ideologia*. p. 129 e 130. Em *Conhecimento e Interesse*, Habermas assim se posiciona: “A palavra ‘teoria’ remonta às origens religiosas: *theoros* era o nome do representante que as cidades gregas enviavam aos festivais públicos. Na *teoria*, isto é, contemplando, aliena-se ele no acontecer sagrado. No uso lingüístico filosófico, *teoria* transfere-se para o espetáculo do cosmos. Como

contemplação do cosmo, a teoria pressupõe já a demarcação da fronteira que, com o Poema de Parmênides, funda a ontologia e retorna no *Timeu* de Platão: reserva para o *logos* um ente depurado da instabilidade e da incerteza e deixa à *doxa* o domínio do perecível ...”.

¹⁵ Ibid. p. 156.

¹⁶ Ibid. p. 157, 158 e 159.

¹⁷ Ibid. p. 162.

¹⁸ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. 1990, p. 42 e 44.

¹⁹ HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico – Estudos Filosóficos*. 1990, p. 166.

²⁰ RORTY, R. *Objetivismo, Relativismo e Verdade: escritos filosóficos I*. 1997, p. 289.

²¹ HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico – Estudos Filosóficos*. 1990, p. 167.

²² Ibid. p. 171.

²³ “Para os pragmáticos, o desejo por objetividade não é o desejo de escapar das limitações de uma comunidade, mas simplesmente o desejo de alcançar a maior concordância intersubjetiva possível, o desejo de estender a referência do pronome ‘nós’ tão longe quanto possível”. RORTY, R. *Objetivismo Relativismo e Verdade: escritos filosóficos I*. 1997, p. 39.

²⁴ HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico – Estudos Filosóficos*. 1990, p. 172 e 173.

²⁵ Ibid. p. 176.

²⁶ Para Rorty, não há ponto arquimediano ou gancho celeste a partir do qual possamos olhar e julgar nossas ações. O que possuímos são apenas nossos “standards” de valores, nosso *etnos*, mediante o qual avaliamos e julgamos nossos comportamentos. *Objetivismo, Relativismo e Verdade*, 1997, p. 28 e 43

²⁷ Ao que parece, aqui Habermas está navegando nos conceitos hegelianos da *Fenomenologia*, cujas saídas apontadas por Hegel na dialética do ‘*Senhor e do Escravo*’, não deságuam no *reconhecimento*, e sim no *estoicismo*, *cepticismo* ou *consciência infeliz*. A *ação comunicativa* fundada no diálogo intersubjetivo, livre de coação, vem não apenas suprir essa lacuna, mas apontar uma saída às aporias da filosofia do sujeito. Cf. HABERMAS, J., *Teoría de la Acción Comunicativa*. 1987, Vols. 1 e 2.

- ²⁸ HEGEL, G. W.F. *Fenomenologia do Espírito*. 1992, p. § 177.
- ²⁹ HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*, in *Técnica e Ciência como Ideologia*. 1994, p. 144.
- ³⁰ “... após a implosão da figura da razão prática pela filosofia do sujeito, não temos mais condições de fundamentar os seus conteúdos na teleologia da história, na constituição do homem ou no fundo casual de tradições bem-sucedidas ... Por essa razão, eu resolvi encetar um caminho diferente, lançando mão da teoria do agir comunicativo: substituo a razão prática pela comunicativa. E tal vai muito além de uma simples troca de etiqueta”. HABERMAS, J. *Direito e Democracia: Ente Facticidade e Validade I*. 1997, p. 19.
- ³¹ Ibid. p. 53.
- ³² SIEBENEICHLER, F. B. Jürgen Habermas: *Razão Comunicativa e Emancipação*. 1990, Op. Cit. p. 65.
- ³³ O conceito de **entendimento** (Werständigung) em Habermas, “remete a um acordo racionalmente motivado alcançado entre os participantes, que se mede por pretensões de validade suscetíveis de crítica” Cf. HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*. 1987, p. 110. Nesse sentido, não deve ser tomado nem como a unidade sintética da consciência (Kant), nem como um estágio anterior à razão unificadora (Hegel).
- ³⁴ HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico – Estudos Filosóficos*. 1990, p. 178 e 179.
- ³⁵ Ibid. p. 25.
- ³⁶ Ibid. p. 182.
- ³⁷ SIEBENEICHLER, F. B. Jürgen Habermas: *Razão Comunicativa e Emancipação*. 1990, p. 65.
- ³⁸ VAZ, E. C. *Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental*. Síntese Nova Fase, nº. 21. Jan/abr 1981, p 7 - 21.
- ³⁹ INGRAM, D. Habermas e a Dialética da Razão. 1994, p. 14.
- ⁴⁰ HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico – Estudos Filosóficos*. 1990, p. 181.

