



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**RENÊ HAMILTON DINI FILHO**

**HEIDEGGER E O PROBLEMA DO SOLIPSISMO EXISTENCIAL:  
Uma leitura habermasiana**

**Florianópolis**

**2009**

**RENÊ HAMILTON DINI FILHO**

**HEIDEGGER E O PROBLEMA DO SOLIPSISMO EXISTENCIAL:**

**Uma leitura habermasiana**

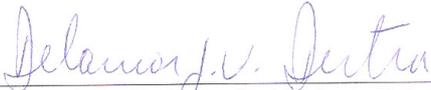
Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientador: Prof. Luiz Hebeche, Dr.

**Florianópolis**

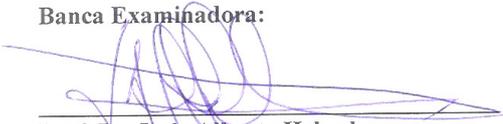
**2009**

*Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.*



Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra  
Coordenador do Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da UFSC

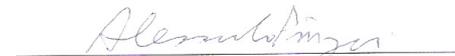
**Banca Examinadora:**



Prof. Dr. Luiz Alberto Hebeche  
Presidente - UFSC



Prof. Dr. Luiz Röhden  
Membro - UNISINOS



Prof. Dr. Alessandro Pinzani  
Membro - UFSC

## RESUMO

Este trabalho procura mostrar uma leitura que Habermas faz da proposta de superação da metafísica realizada por Heidegger. Esta leitura conduz à idéia de que tal empreendimento leva a um solipsismo existencial, devido à centralização das relações no ser-aí. Assim, Heidegger retornaria a um projeto de cunho metafísico. Habermas pretende fazer a crítica à subjetividade por meio do conceito de intersubjetividade. Para expor esta crítica foi necessário explicar conceitos centrais, como racionalidade, pragmática e consenso. Habermas procura aprimorar a corrente hermenêutica por meio de avanços realizados pela corrente semântica, culminando na proposta de um mundo de vida linguisticamente interpretado, entendido pragmaticamente. Porém, se por um lado o projeto heideggeriano gerou o problema do solipsismo existencial, por outro, de modo equivalente, a proposta habermasiana levou-o ao dilema da superação do “abismo” entre verdade e justificação, o qual somente pôde ser resolvido com a assimilação dos conceitos de realismo mínimo e naturalismo fraco.

Palavras-chave: solipsismo existencial, intersubjetividade, realismo mínimo e naturalismo fraco.

## **ABSTRACT**

This dissertation starts off by presenting Habermas' reading of Heidegger's attempt to overcome metaphysics. It is shown, first of all, that such a reading is prone to succumb to existential solipsism, in virtue of the centralization of relationships in the Dasein, which is tantamount to saying that Heidegger would be heading back to metaphysics. In turn, Habermas strives to make the criticism of subjectivity by means of the concept of intersubjectivity. In order to show this criticism, it is necessary to explain some central concepts like rationality, pragmatism and consensus. Habermas is intent on polishing up the hermeneutic standpoint by resorting to the achievements in semantics, which leads us to a viewpoint of a world of life that is interpreted from a linguistic point of view, as it is thought of pragmatically. However, if on the one hand Heidegger's approach contemplates existential solipsism, on the other hand, Habermas' approach gets stuck in the dilemma of overcoming the "gap" between truth and justification, which can only be solved by assimilating the concepts of a minimum realism and a weak version of naturalism.

Words-key: existential solipsism, intersubjectivity, minimum realism and weak naturalism.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	6
<b>1 CONCEITOS FUNDAMENTAIS EM HABERMAS</b> .....	15
1.1. O SURGIMENTO DOS CONCEITOS DE RACIONALIDADE E MODERNIDADE.....	15
1.2. O CONCEITO DE CONSENSO EM HABERMAS.....	27
1.3. A INFLUÊNCIA DAS CORRENTES HERMENÊUTICAS E ANALÍTICAS: O GIRO LINGÜÍSTICO .....	33
1.4. A RACIONALIDADE EM HABERMAS.....	39
1.5. A PRAGMÁTICA UNIVERSAL .....	56
<b>2 O PROBLEMA DO SOLIPSISMO EXISTENCIAL E A SUPERAÇÃO DE VERDADE E JUSTIFICAÇÃO</b> .....	66
2.1. HABERMAS E O DISCURSO FILOSÓFICO DA MODERNIDADE: CRÍTICAS A HEIDEGGER.....	66
2.2. SER E TEMPO: APROPRIAÇÕES E CRÍTICAS .....	72
2.3. O PROBLEMA DO "ABISMO" ENTRE VERDADE E JUSTIFICAÇÃO.....	104
<b>CONCLUSÃO</b> .....	111
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	119

## INTRODUÇÃO

Este trabalho procura mostrar como Habermas utiliza-se das correntes analíticas e hermenêuticas da filosofia da linguagem, e qual a importância da crítica ao solipsismo existencial em “Ser e Tempo” para o seu pensamento. Porém, para que esta exposição se realize, mostrou-se necessário ampliar a visão sobre o pensamento de Habermas. Esta empreitada, unida à anterior, gerou esta análise da leitura habermasiana de Heidegger.

A primeira parte deste trabalho procurará explicitar alguns conceitos importantes para a compreensão do pensamento de Habermas, tais como o surgimento da discussão sobre racionalidade e modernidade com Weber e Hegel (o qual será abordado brevemente), e a compreensão contemporânea dos conceitos de consenso, racionalidade e pragmática. Deixaremos em segundo plano a exposição da diferença de seu pensamento antes e depois de 1999. Nesta parte seguiremos unicamente o pensamento de Habermas, sem considerar o de Heidegger, para que se possa compreender qual é o instrumental utilizado na análise de “Ser e Tempo”.

A segunda parte atém-se mais às apropriações e críticas que Habermas faz de Heidegger, principalmente quanto à questão do solipsismo existencial, pois esta remete à questão central da filosofia do sujeito e à questão metafísica que a envolve. Estas críticas e apropriações contribuem para mostrar como Habermas supera o problema do “abismo” entre verdade e justificação, último texto desta parte.

Habermas desenvolve sua empreitada em um diálogo com a filosofia da linguagem, buscando resolver as questões que daí surgem e mostrando as incorporações e rejeições ao projeto de Heidegger. Queremos esclarecer aqui como sua proposta distingue-se da de Heidegger, através de temas como a intersubjetividade, o pré-teórico e a relação entre discurso e linguagem.

De um modo geral, o trabalho situa-se no âmbito da filosofia da linguagem. A filosofia da linguagem não é propriamente uma escola ou doutrina. Ela aparece como questão filosófica. Em Platão, a questão resolve-se postulando as idéias como referência extralingüística a garantir a significatividade da linguagem. Em Aristóteles, ela subjaz em uma teoria do significado. Para os estóicos, a questão foi problematizada nas relações entre significado e significante, significado e coisa. A linguagem, aliás, não é assunto somente da filosofia, mas também da psicologia, da antropologia, da gramática.

Contemporaneamente, a filosofia da linguagem pode ser entendida em dois sentidos. A corrente filosófica denominada hermenêutica compreende a linguagem como um diálogo (*lógos*) entre presente, passado e futuro; esta é a dimensão histórico-reflexiva-hermenêutica da linguagem. Portanto, a linguagem já existe antes da distinção metafísica entre pensar e falar, antes da questão epistêmica sujeito-objeto. O conceito de “abertura” diz que o homem está disposto a conhecer sempre e de modo diferente o ser, pertencendo essencialmente ao círculo hermenêutico entre compreender e explicar. O pensar está ligado ao mundo e à linguagem, opondo-se à objetivação.

Em contraposição, uma outra corrente, chamada analítica, entende a linguagem como o instrumento com que o homem domina o mundo. Aceita plenamente o conhecimento obtido pelas ciências naturais e pela matemática; aceita, portanto, o método causal-analítico das ciências, opondo-se à teologia, à metafísica e aos juízos de valor. Esta corrente surgiu nos anos 30 do século passado com o positivismo lógico do círculo de Viena, cujos principais representantes são R. Carnap, F. Waissmann, H. Reichenbach, desenvolvendo-se em G. Frege, B. Russell, A. N. Whitehead, A. Tarski, J. Lukasenswicz e L. Wittgenstein. A filosofia analítica deixou de questionar o “mundo das coisas”, debruçando-se sobre a própria linguagem, buscando distinguir enunciados dotados de sentido de sentenças que nada significam. Os pensadores que mais contribuíram para este método foram B. Russel, G. E. Moore e L. Wittgenstein. Aqui, o conceito fundamental é o de signo, dividido em: a) sintaxe: relação de signos lingüísticos entre si; e b) semântica: relação dos signos lingüísticos com o designado.

A filosofia analítica busca fundamentação em seu discurso seguindo uma dupla direção. Inicialmente, G. Frege, B. Russell, R. Carnap, Nelson Goodman, e Willard van Quine construíram sistemas, ou linguagens ideais, com o intuito de eliminar a ambigüidade da linguagem, tornando-a mais precisa e objetiva, dotada de maior cientificidade. E, posteriormente, G. Moore, G. Ryle, J. L. Austin procuraram esclarecer a linguagem através do uso dos termos da linguagem natural, almejando formar uma metalinguagem. L. Wittgenstein expressa-se por ambas as linhas, resguardadas suas características e especificidades. Ele busca discutir a distinção entre pensar (conceito) e falar (palavra), através do que denomina jogos de linguagem. A dicotomia em seu pensamento pode ser entrevista tanto no “*Tractatus Logicus Philosophicus*” como nas “*Investigações Filosóficas*”.

Sucessor da escola de Frankfurt, Habermas buscará auxílio nas duas correntes, a hermenêutica e a analítica, para fundamentar, entre outras coisas, as ciências sociológicas. Mas seu texto transcende um tratado sociológico, pois o consenso entre falantes sustenta-se

por meio de um discurso pragmático que procura revisar a tradição pelo viés da filosofia da linguagem, propondo um novo modo de entender as ciências naturais e humanas.

Habermas, no início da “Teoria da Ação Comunicativa”, expõe uma das proposições fundamentais do livro: “o tema fundamental da filosofia é a razão”; outra tese de Habermas é a de que a razão manifestar-se-ia historicamente; logo, se ela é histórica é porque valoriza fatos e interpretações de fatos, confirmando com isto que a linguagem não só explicita a razão, mas é ela mesma a razão. Este assunto está conectado com a questão da crítica da metafísica, que Habermas faz à tradição que sustenta uma teoria da consciência. Sua saída consiste em substituir a consciência pela linguagem de modo que se elimine a noção de “processo” entre a razão e a linguagem. Elas devem ser coincidentes, razão = linguagem.

Habermas tem a intenção de abolir a teoria metafísica da linguagem com uma linguagem pragmática, ou seja, para ele, a noção de processo faria retornar a uma teoria da consciência, o que neste caso significaria manter um idealismo epistemológico.

A tese de Habermas pode, grosso modo, ser resumida da seguinte forma: se há condições formais da ação comunicativa, então elas serão um reflexo intransponível e último da própria ação comunicativa. Podemos obter os elementos e atributos que caracterizam a idéia de razão por meio de uma correspondência entre a linguagem e a lógica que a fundamenta, a qual obedece ao princípio de não-contradição, e então ter-se-ia as condições formais ou uma base para o recurso ao fundamento na linguagem.

Para Habermas, o princípio do discurso e as pretensões de validade do discurso são as condições de possibilidade da ação comunicativa, as quais serão expostas através da linguagem, entendida pragmaticamente. As pretensões são quatro: 1) retitude: adequação das normas ao que se quer; 2) verdade: conteúdo proposicional; 3) veracidade: manifestação das ações; 4) inteligibilidade: compreensão do ato (condição da própria fala: lógica). O princípio do discurso é: “Nada pode ser reivindicado como válido a não ser aquilo que possa ser fundamentado racionalmente através de argumentos” (HERRERO, 1991, p. 56). Estas são as condições para uma ação comunicativa que pode possibilitar consenso e entendimento.

A pragmática, defendida por Habermas antes de “Verdade e Justificação”, pode ser entendida como uma “pragmática da verdade”: no próprio interior da ação comunicativa cria-se um consenso (processo em constante realização, por ser a linguagem aí, viva, reformulante), ou seja, durante a prática do discurso dá-se o caráter pragmático-consensual da verdade, definindo-se também o critério e a natureza da verdade. Deste modo, surgem intersubjetivamente as condições de possibilidade da comunicação.

No entanto, Habermas precisa mostrar se as condições de possibilidade da ação comunicativa têm de ser aceitas por aqueles que buscam o entendimento, a posteriori, ou se elas têm também um fundamento a priori, lógico.

Habermas claramente sustenta uma fundamentação concomitante com a lógica tradicional, apoiando-se no conceito de ‘contradição performática’, desenvolvido por Apel (que, por sua vez, baseou-se no argumento de Aristóteles contra os sofistas, no livro IV da ‘Metafísica’). A estratégia desse argumento é levar o argumentador a, reflexivamente, dar-se conta que, ao argumentar, compromete-se com certas condições que não podem ser negadas sem contradição (performativa), mas que também não podem ser provadas dedutivamente sem círculo, ou seja, sem petição de princípio. Através da redução ao absurdo dos argumentos daqueles que negam a possibilidade das condições da ação comunicativa, conseguir-se-ia provar indiretamente a necessidade das condições de possibilidade do entendimento. Esta proposta procura resolver o problema do formalismo kantiano pela supressão de um eu metafísico, substituindo a consciência monológica por uma pragmática-consensual.

A fundamentação de uma linguagem pragmática, sob os princípios de uma lógica que não pode se auto-negar, possibilitaria condições formais da linguagem e do discurso, ou seja, uma pragmática da verdade e da ética. Apoiando-se no giro lingüístico de Wittgenstein, “verdade” certamente se manifesta na linguagem. Deste modo, a verdade tem origem, para Habermas, na ação de comunicação. O princípio de universalização da ética encontra seu fundamento junto às condições de possibilidade da ação comunicativa. Porém, a pergunta que ainda deverá ser respondida é: qual a relação de importância e dependência da linguagem com a verdade lógica?

O segundo Wittgenstein defende que o significado dos enunciados é determinado por uma pluralidade de jogos de linguagem e depende do emprego das expressões. O significado seria o mais concreto, não sendo possível distinguir o significado da pluralidade de suas condições. Enunciados e expressões ganhariam seu significado no cotidiano à medida que se domina o modo de emprego. O significado é o modo como uma expressão lingüística é usada.

Deste modo, a análise ou descrição das expressões no interior de uma língua é ‘jogo de linguagem’ e este faria a demarcação do sentido próprio de tais expressões. Este é também um método de análise lingüística, em que, diferentemente da análise feita pelos filósofos analíticos, o enunciado não é mais o núcleo da análise. Rompe-se com a tradição que acreditava que a proposição ou o enunciado fosse o núcleo do significado. A proposta de Habermas é a de que as propriedades lógico-semânticas dos enunciados (sua estrutura predicativa) estariam nas questões pragmático-intencionais inerentes ao emprego dos

enunciados, no interior de um jogo; este seria um modo de mostrar a compreensão do significado lingüístico. São ante-predicativos os fatores pragmático-intencionais que permitem aos enunciados não apenas significarem, mas a posteriori possuírem valores semânticos de verdade ou falsidade.

Habermas concorda em muitos pontos com a posição de Wittgenstein. Porém, o modo como Habermas utiliza o primeiro e o segundo Wittgenstein, é coisa de que não trataremos senão de relance, sem perder de vista a análise habermasiana da questão do solipsismo existencial.

A questão do solipsismo é típica da filosofia moderna, em que a epistemologia é o modo de se responder à questão sobre o “eu” e o “mundo”. Descartes, Leibniz e Kant são representantes deste tempo, onde cabia a questão do solipsismo, já que o objetivo máximo era fundamentar a relação entre sujeito e objeto.

Foi Heidegger quem superou a filosofia como epistemologia. Então, que sentido há em acusá-lo de solipsismo, se o que propõe é a eliminação do modelo sujeito-objeto ou objeto-designação? Habermas está na contemporaneidade da filosofia da linguagem e sua crítica não é ingênua. Ela direciona-se ao modo como Heidegger fundamenta a linguagem, a partir da constituição existencial do ser-aí, que, segundo Habermas, ainda demonstra traços de um solipsismo.

A questão filosófica que tratava do eu e do mundo tornou-se a relação entre o pensamento e a linguagem. Como expõe o professor Emanuel Carneiro Leão, no prefácio de *Ser e Tempo*, a questão do ser é a questão do pensar e, para Heidegger, deveria ser entendido que “pensar o sentido do ser é escutar a realidade nos vórtices das realizações” (HEIDEGGER, 1988a, p, 15). O que se escuta é um pré-teórico (entendido como um pré-lingüístico), o que envolveria, para seus críticos (inclusive Habermas), um processo oculto que remontaria às teorias tradicionais da consciência. A solução consiste em apoiar-se em Wittgenstein: pensar é linguagem.

De qualquer modo, Heidegger não concorda com a gramática de Wittgenstein, pois acredita que pensar e linguagem são derivados existenciários do ser ontológico. Já Wittgenstein entende que pensar é linguagem. Sendo assim, para Heidegger as circunvoluções do ser não é linguagem, mas mostram-se pela linguagem: esta diferença se faz marcante através do que entende como *lógos* hermenêutico e *lógos* apofântico.

Também devemos ressaltar que Habermas distancia-se tanto de Heidegger como de Wittgenstein. Ele entende que o pensamento se faz com o conhecimento do mundo. E ‘mundo’ deve ser entendido como mundo compartilhado. Sendo assim, o conhecimento

somente pode ser conhecimento compartilhado e criado comunicativamente no ato da fala, intersubjetivamente.

A tese de Habermas consiste em demonstrar que o acordo entre os falantes se dá *a priori* por meio de regras lógicas imanentes ao discurso. Nesse ponto, pode-se ressaltar que, para Heidegger, o pensamento “antecede” a lógica e a linguagem, pois estas são resultado de um processo de “cristalização”, que realizamos em nossa relação de abertura com o ser. É neste ponto que alguns autores acusam Heidegger de estar preso à tradição que entende o “pensamento” como sendo fruto de um processo oculto.

A crítica feita por Habermas ao solipsismo existencial busca ressaltar que Heidegger estaria preso à tradição da filosofia da consciência, o que acarretaria em um monocentrismo nas relações do ser-aí. Conseqüentemente, a fundamentação da linguagem despreza os elementos pragmáticos-intencionais desenvolvidos pela corrente analítica, o que remeteria a uma dificuldade em distinguir e definir os tipos de enunciados científicos e filosóficos, embaralhando ciência e filosofia. Habermas acha que, para esta distinção, é necessário assumir, como já dissemos, um realismo mínimo. Outra crítica a Heidegger acusa-o de desprezar o valor da razão e do entendimento, tornando a ética e a política secundários.

Para Habermas, o conceito de modernidade conecta-se com o conceito de racionalidade através da complementação das duas grandes correntes da filosofia, a hermenêutica e a analítica. Mas se, por um lado, Habermas critica Heidegger e a filosofia hermenêutica, por outro, irá utilizar-se de seus avanços para corrigir a corrente analítica a fim de restaurá-la como uma filosofia pragmática que valoriza a fala entre os falantes. Assim, ele expõe os elementos do discurso que mostram o sentido de uma racionalidade ou de racionalidades do discurso. Todo esse processo será fundamentado através do que Habermas denomina pragmática universal.

Como já dito anteriormente, a primeira parte deste trabalho tem o objetivo de mostrar a importância que a virada pragmático-lingüística tem para a leitura que Habermas faz de “Ser e Tempo”. Esta virada procura resolver o problema do subjetivismo transcendental (ou da consciência). Habermas busca uma filosofia prática, e vê nos esforços da tradição o desenvolvimento de uma teoria que abandona a práxis.

Para Habermas, a filosofia é pragmática universal. É a partir dela que lê a tradição, na intenção de mostrar a normatividade do entendimento mútuo. Ele inspira-se principalmente na teoria crítica da sociedade, desenvolvida pela escola de Frankfurt. Habermas dá à práxis o nome de ação comunicativa, fundamentando uma teoria do discurso que embasa as concepções morais, éticas, do direito e democracia.

Apesar de afirmar que sua filosofia não se inspirou pela questão metafísica do ser, ou pela epistemologia, ou ainda pela semântica das proposições enunciativas, Habermas mantém-se criticamente ligado a elas, reformulando-as e refletindo-as pragmaticamente.

A intenção de Habermas é mostrar que, depois da virada lingüística, deve-se eliminar a hierarquização entre a teoria do conhecimento, considerada a “filosofia primeira”, e o agir e a comunicação, que haviam sido subjugados à esfera dos fenômenos, ou seja, ocupavam um status derivado. Com a virada, pretende-se nivelar a representação e o agir, pois a linguagem prestar-se-ia a ambos.

Para tanto, ele realiza uma releitura da filosofia analítica, utilizando-se do instrumental da corrente hermenêutica; este é o caminho que o leva à pragmática formal. Por outro lado, utiliza os avanços da filosofia analítica (principalmente a teoria dos atos de fala) para mostrar a complexa relação entre a abertura lingüística do mundo e os processos intramundanos de aprendizagem. A dialética entre ambos constituiria um conceito de mundo, que deve ser entendido como enraizado em uma maneira prática de chegar a bom termo sobre as coisas (consenso, responsabilidade, ética, moral), que por sua vez deve estar fundada na capacidade de resolvermos problemas: a pragmática universal.

A pragmática universal é o modo de entrecruzarmos os tipos de racionalidades ou realidades. Por esse motivo, desenvolve-se uma “ontologia” para mostrar que temos realidades que se fundam no modo como nos dirigimos linguisticamente às coisas. Habermas dá a cada realidade linguisticamente estruturada o nome de racionalidade, em cuja composição surge o sentido de uma racionalidade em sentido geral (“Racionalidade”, com maiúscula). São três as racionalidades: epistêmica, teleológica e comunicativa, sendo a linguagem um quarto âmbito.

A discussão que Habermas trava com a ontologia tradicional se dá no sentido de resgatar um naturalismo, o qual chamará de fraco. Assim, ele busca resolver o problema de como conciliar o mundo da vida linguisticamente estruturado e o desenvolvimento histórico-natural das formas de vidas socioculturais.

Por outro lado, ele provoca uma discussão epistêmica do realismo; pois, como conciliar a suposição de um mundo além do mundo de vida de cada pessoa, que se apresentaria idêntico para todos os observadores, com a filosofia da linguagem contemporânea, que nega qualquer acesso a um mundo que não seja desde sempre lingüisticamente interpretado?

A saída consiste no entrecruzamento das racionalidades. A racionalidade epistêmica expressaria as representações estruturadas pela abertura lingüística, enquanto a racionalidade

teleológica mostraria, por meio da ação comunicativa, os processos intramundanos de aprendizagem.

Habermas entende que Heidegger ainda pertence à tradição da filosofia da consciência, apesar de seus avanços. Mostraremos como Habermas entende isto, a partir da “acusação” de solipsismo existencial que faz a “Ser e Tempo”.

O naturalismo fraco e o realismo mínimo são o modo como Habermas encontra para refutar um ser-aí heideggeriano que desvaloriza intersubjetivamente o outro para a construção do conhecimento, não aceitando que o discurso possa ser fundamentado. Habermas afirma que Heidegger nega a possibilidade de atribuição objetiva de verdade ou falsidade às sentenças e enunciados, negando, conseqüentemente, a possibilidade de qualquer realismo ou naturalismo.

Em “Teoria da Ação Comunicativa”, Habermas busca desenvolver uma teoria consensual da verdade, sustentada pelo uso pragmático da linguagem, para resolver a relação entre os enunciados e a realidade. Teoria e prática: estas relações pragmáticas dependeriam de uma constituição prévia dos objetos da experiência. Com isso, Habermas liga a verdade à pragmática universal e a uma teoria do conhecimento, atendo-se deste modo ao problema da objetividade.

A teoria do conhecimento de Habermas remete principalmente a Kant, mas, no entanto, não assimila a consciência transcendental, a qual entende a constituição das experiências regulada por formas a priori. Ele entende que a constituição das experiências resulta da interação entre receptividade sensível, ação e representação lingüística. Ou seja, ao invés de assimilar a síntese transcendental dos dados para a formação da consciência do objeto, Habermas vai propor uma síntese transcendental da interpretação, que ocorre linguisticamente através do acordo entre falantes, ou da comunidade de comunicação.

Habermas procura uma fundamentação antropológica para a teoria do conhecimento: todas as experiências são pautadas pelo sentido. O que significa que todo horizonte de sentido é guiado pela existência. Habermas entende este estágio da constituição de sentido como um pré-teórico que mostra a gênese do sentido, o que difere da questão da validade do conhecimento. Esta deve ser compreendida dentro da esfera reflexiva, no âmbito dos atos de fala pragmáticos, e não mais no âmbito existencial.

A formação de mundo peculiar a cada pessoa mostra que o conhecimento inicia-se interpretativamente por meio da subjetividade individual. Porém, as condições de possibilidade da linguagem são construídas pelo caráter consensual e pragmático do discurso,

regulando, deste modo, a formação de mundo através do processo público de aprendizagem, e consequentemente a decisão sobre a verdade dos enunciados.

Em “Verdade e Justificação”, Habermas decide abandonar a fundamentação de uma teoria da verdade. Esta virada radical é de difícil exposição. É, porém, importante entender que não ocorre um abandono de sua teoria do conhecimento antropológica. No entanto, ele resolve assumir a diferença entre as sentenças que são verdadeiras (fazem referência ao mundo) e sentenças que são justificadas (possuem um conteúdo normativo). Esta distinção (que não era assumida em “Teoria da Ação Comunicativa”) ocorre em função da adoção de um realismo mínimo e de um naturalismo fraco. E é justamente este o caminho que Habermas encontra para escapar dos meandros da filosofia da consciência e do solipsismo que lhe subjaz.

## 1 CONCEITOS FUNDAMENTAIS EM HABERMAS

### 1.1. O SURGIMENTO DOS CONCEITOS DE RACIONALIDADE E MODERNIDADE

Com o ensaio “Modernidade – um projeto inacabado”, Jürgen Habermas, em 1980, recebeu o prêmio Adorno. Os aspectos filosóficos desta proposta foram discutidos mediante o neo-estruturalismo francês e o conceito de pós-modernidade. A crítica estruturalista da razão tornou-se seu principal tema, desenvolvido em “Discurso Filosófico da Modernidade” (adiante DFM), escrito em 1985. Neste, fica claro que o autor pretende revigorar o conceito de razão, trilhado pelos pensadores iluministas e da escola de Frankfurt. Ele entende que é necessário mostrar como o racionalismo ocidental foi corrompido pela crítica da metafísica. Habermas entende que esta discussão deve ser realizada com Heidegger.

A discussão com a modernidade dar-se-á por meio da revitalização de um caminho hegeliano, weberiano e do “esclarecimento”. Neste sentido, o projeto se mostra: a união da teoria crítica (tema de sua época) com uma teoria social (desenvolvida pelos estudiosos de Frankfurt) remete a uma teoria crítica da sociedade. A fundamentação habermasiana procura valorizar o aspecto comunicativo. Assim, a união da teoria crítica da sociedade com a filosofia da linguagem comunicativa levou ao desenvolvimento da teoria da ação comunicativa.

O conceito de modernidade é tratado por Habermas na “Teoria da Ação Comunicativa” (adiante TAC), em um diálogo com Max Weber; e, mais tarde, no DFM, em uma rediscussão com Hegel. No entanto, ater-nos-emos a mostrar mais detalhadamente a discussão de Habermas com Weber, e somente de relance abordaremos sua relação com Hegel.<sup>1</sup> O projeto da ‘modernidade’ de Hegel e Weber leva Habermas a desenvolver o conceito de inacabamento do processo de modernidade.

Mostra-se importante fazer uma retrospectiva introdutória sobre a leitura que Habermas faz de Weber, e depois Hegel. O primeiro trata a modernidade sob o conceito de racionalidade e nos esclarece de onde surge o conceito tríplice de racionalidade desenvolvido por Habermas; já a discussão que Habermas faz com Hegel no DFM trata a questão do

---

<sup>1</sup> A idéia é mostrar a influência de Hegel em Habermas. A exposição da leitura habermasiana de Hegel é longa e detalhada e sua análise, apesar de importante, foge à meta do texto. O tema sobre o inacabamento da modernidade será melhor explicado na última parte. Assim, a interpretação que Habermas faz de Hegel para a compreensão do conceito de modernidade não será aprofundada, mas comentada rapidamente.

inacabamento do projeto da modernidade. É importante também entender a diferença de posições que o autor toma a respeito da racionalidade entre TAC e DFM.

Habermas entende que Max Weber lança mão do conceito de racionalidade como um fio condutor da análise do que chamou de ‘processo de desencantamento’, decorrente da crise das imagens religiosas ocorrida na Europa, o que permitiu uma situação favorável ao desenvolvimento de um ‘racionalismo’. Este processo racional foi concomitante ao desenvolvimento das ciências empíricas, propiciando uma cultura ‘profana’ e gerando uma idéia do mundo que negava as imagens que tradicionalmente a religião pregava. Esta nova imagem do mundo foi entendida também como a passagem histórica da idade medieval para a idade moderna.

‘Modernidade’ era, então, um modo de anunciar um novo pensamento e uma nova imagem do mundo, o racionalismo ocidental, resguardando a esperança de uma nova era. Esta deveria ser entendida como um novo modo de vida: a ‘sociedade moderna’, foco dos estudos de Weber. À medida que o cotidiano foi tomado por uma racionalização cultural e social que valorizava uma ação administrativa e econômica com respeito a fins, iniciou-se um processo de dissolução das formas de vida tradicionais.

Em TAC, o autor menciona que esse conceito de racionalização com respeito a fins, desenvolvido por Weber, é compartilhado também por Marx, Horkheimer e Adorno. Émile Durkheim e G.H. Mead chamaram a atenção: a racionalização dá-se pela universalização das normas de ação e por uma generalização dos valores, os quais dirigem a formação das identidades, forçando a individuação e a alienação. A racionalidade moderna propicia, portanto, um relacionamento reflexivo com as tradições.

Em TAC, Habermas enumera os fenômenos que Max Weber elencou para caracterizar o racionalismo da cultura ocidental, mas, em razão da extensa lista, ele procura analisar os aspectos da crítica de Weber sob os pontos de vista conceitual e de conteúdo, para saber se o autor entende o racionalismo ocidental de modo restrito a uma cultura, ou se utiliza o conceito em sentido universal. Para isso, Habermas apóia-se na divisão de Parsons para analisar o racionalismo ocidental: os aspectos da sociedade, da cultura e da personalidade. Com relação ao primeiro aspecto, a modernização desenvolve-se concomitantemente com (1) a economia capitalista e (2) o Estado moderno, que se relacionam mutuamente, formando um (3) Estado de direito, que repousa sobre um princípio de positividade. Estas três características da sociedade moderna seriam a expressão do racionalismo ocidental, responsáveis pela caracterização dos outros dois aspectos da modernização: a cultura e a personalidade.

A racionalização cultural dá-se na ciência e técnica modernas, na arte autônoma e em uma ética regida por princípios fundados na religião; deve ser entendida como “a ampliação do saber empírico, e da capacidade de predição, e do domínio instrumental e organizativo sobre os processos empíricos”. (HABERMAS, 1989, p. 216).

Este método de racionalização cultural repercute nos processos de aprendizagem, pois gera uma objetivação metódica da natureza, devido à influência da escolástica e à matematização no método de formação das teorias e das experimentações. Logo, toda inovação técnica será dependente desse desenvolvimento da ciência. Habermas ressalta em Weber: é a “recepção metódica da ciência a serviço da economia, o que verdadeiramente se converte em uma das peças-chave para o desenvolvimento da ‘metodização da vida’, e que contribuíram para determinados fenômenos como a Reforma e o Renascimento”. (HABERMAS, 1989, p. 216).

No entanto, Habermas frisa que Weber se atém à discussão sobre a história da forma moderna de conduzir a vida (*Lebensführung*), e à significação prática que esse modo de vida tem para a economia. A fim de explicar o nascimento da sociedade moderna, ele não se deteve essencialmente na história da ciência e da técnica para a compreensão da cultura ocidental, senão para delimitá-la. Para Habermas, este tangenciamento da questão deve-se ao fato de Weber acreditar que o desenvolvimento da ciência contrasta com a estrutura do pensamento científico, e deve ser analisada por meio das formas da racionalidade.

Esta compreensão científica do mundo, que considera o conhecimento empírico-analítico e conseqüentemente uma transformação mecânico-causal da realidade, levou ao processo histórico-universal de desencantamento do mundo, de onde surgem definitivamente tensões com os postulados religiosos e éticos. A ciência passa a ser respaldada na matemática, e repudia qualquer consideração sobre coisas que se referem ao ‘sentido’ do acontecer intramundano. Assim, a arte também é um dos fenômenos de racionalização cultural, já que suas atuações dentro e fora das igrejas “constituem agora como um cosmos de valores autônomos que são apreendidos de forma cada vez mais consciente”. (HABERMAS, 1989, p. 218).

A autonomia artística é uma autonomia de legalidade própria. Weber está preocupado com a apreensão de tais valores estéticos autônomos para a dominação do material, ou seja: como a produção das técnicas artísticas pode influenciar reflexivamente para a dominação do material? Neste sentido, a racionalização refere-se às técnicas de realização dos valores.

Junto a essa emancipação dos valores estéticos, surge a possibilidade da racionalização da arte e do cultivo de uma consciência apartada das influências dos valores cotidianos. Surge

então um modo de vida descompromissado com os valores tradicionais, podendo decair na vida boêmia, compreendida aqui como uma obsessão patológica, por descomprometer-se não somente com os valores tradicionais, mas com qualquer possibilidade de construção de valores.

Entretanto, Weber acredita que a arte, como a história da ciência, ocupa um papel secundário na caracterização sociológica do conceito de racionalidade social. Esta vida boêmia, motivada pelos juízos estéticos de individuação, é um exemplo de contra-cultura que, junto com a ciência e a técnica de um lado e as modernas idéias jurídicas e morais de outro, formam o conjunto da cultura racionalizada.

Weber entende também como racionalização a autonomia do direito e da moral. O rompimento com as idéias prático-morais das doutrinas éticas e jurídicas com respeito às imagens do mundo permitiu distinguir as diferenças internas entre a razão prática e teórica, diferenças que eram obscurecidas pelas imagens do mundo cosmológicas, religiosas e metafísicas.

Quase ao mesmo tempo em que se desenvolveram as ciências experimentais, ocorreu a sistematização da ética e do direito, como ética formal e direito natural racional. Mas este processo realizou-se sobre o pano de fundo da interpretação religiosa, o que incentivou a dicotomia entre a salvação, pautada na redenção interior, e o conhecimento de um mundo exterior e objetivo.

A religiosidade soteriológica e comunitária, baseada na referência ao próximo e regida por princípios de universalidade, elimina a separação entre moral externa e interna, apontando para uma fraternidade universalista que relativiza o valor de qualquer associação concreta (como a tradição jurídica).

Desta forma, uma ética formal baseada em valores universalistas busca desvalorizar normas jurídicas que apelem a tradições sagradas, pois tais normas transformam-se em simples convenções, efeito de uma positivação: “Quanto mais marcada se torna a relação entre idéias jurídicas e a ética da intenção, tanto mais se convertem as normas, procedimentos e matérias jurídicas em objeto de discussão racional e de decisão profana” (HABERMAS, 1989, p. 221). Weber entende que seria importante investir na fundamentação racional das normas e no princípio de positivação do direito, com a idéia de que, utilizando-se um estatuto formalmente sancionado, pode-se criar qualquer direito.

A racionalização cultural, de onde surgem as estruturas de consciência das sociedades modernas, é expressa sob *componentes cognitivos, estético-expressivos e moral-valorativos* da tradição religiosa. Com a ciência e a técnica, a arte autônoma e os valores relativos ao

direito e a moral, temos três esferas de valor que obedecem à sua própria lógica.

Inevitavelmente, com a formação dessa consciência, cobra-se uma legalidade própria e interna, fazendo com que ocorra conflito entre a esfera religiosa e a ética. Neste momento, surgiria algo muito “... importante para a história das religiões, o desenvolvimento e transformação dos bens (mundanos e extramundanos) em algo racional, conscientemente alcançado e algo sublimado pelo saber” (HABERMAS, 1989, p. 222). Este seria, para Habermas, o ponto de partida para a dialética da racionalização em Weber.

Com relação à personalidade, a racionalização refere-se ao modo metódico de vida (*methodische lebensführung*), e é implicada pela racionalização da cultura. Esta relação há de ser importante para o surgimento do capitalismo, pois é através dos valores e das disposições de ação que se descobrem as influências da ética de intenção universalista religiosa. Mais especificamente, é por meio da idéia de profissão da ética protestante que se fundamentaria uma atitude cognitivo-instrumental em relação aos processos intramundanos e às interações do trabalho social.

Weber remete às idéias calvinistas, pietistas, metodistas e de seitas nascidas de movimentos batistas com o intuito de entender o comportamento racional de vida subjacente à consciência cotidiana, e também mostrar os traços fundamentais para o processo de desencantamento: recusa da salvação por meios mágicos e sacramentais; adoção de um mundo em que, a qualquer momento, o crente pode ser divinizado, ao mesmo tempo em que este mundo não permite a visualização dos eleitos; e a idéia de profissão luterana, que faz do mundo um instrumento de Deus, tornando-o fiel e submisso ao cumprimento dos incansáveis deveres profissionais, cujo êxito externo não representa o fundamento real de si, mas um fundamento cognitivo do destino soteriológico individual. Em consequência disto, a vida metódica regida por princípios centrados no eu e a concentração nos recursos para alcançar a salvação apropriam-se de todos os âmbitos da existência.

Max Weber opera uma distinção entre a racionalidade do domínio teórico da realidade e a racionalidade do domínio prático. Habermas aponta que o domínio prático é o mais importante, pois seria o âmbito em que o sujeito apreende os critérios para controlar seu mundo. E assim, o conceito racional de ajuste a fins seria crucial para se entender o conceito de racionalidade que Weber quer apresentar. Weber trata a ‘modernização’ como ‘racionalização social’ porque a empresa capitalista está separada de sua ação econômica racional e o instituto estatal moderno está separado da ação administrativa racional, e ambos estão separados em uma ação racional com ajuste a fins (HABERMAS, 1989, p. 226).

Porém, deve-se sublinhar que não se pode reduzir a racionalidade prática a uma racionalidade com ajuste a fins.

Habermas reconstrói os cinco passos que Weber utiliza para explicar o conceito de racionalidade prática. Primeiro, ele parte da definição de técnica, que deve ser entendida como uma regra ou conjunto de regras que permitam a reprodução de uma ação. Deve-se fazer distinção entre a racionalização de técnicas em que se pode apenas observar sua regularidade comportamental de outras técnicas que podem basear-se em previsão e cálculo. Neste sentido, há técnica para tudo, e isto seria a prova de que precisamos testar quais seriam os meios mais racionais a guiar nossas ações. Ou seja, pode-se distinguir o saber de fato do saber intuitivo.

Em segundo, considerando a técnica e a racionalidade a respeito de fins como meios (somente onde o sujeito capaz de ação possa realizar os seus fins), como se poderá julgar a eficácia, o êxito, como critério de valor, já que a eficácia racional se mede objetivamente na intervenção no mundo?

Surge então, na interpretação de Habermas, a possibilidade de se entender que haja ações subjetivamente racionais com respeito aos fins com pretensão de objetividade. Para resolver este impasse, Weber lança mão do conceito de correção. “Cada vez que um determinado ponto do comportamento humano se orienta neste sentido com maior correção técnica que antes, estamos diante de um progresso técnico” (HABERMAS, 1989, p. 230). Para Habermas, este domínio técnico é muito amplo, pois trata de regras que visam não só dominar a natureza, mas também a arte e a política, etc. Poder-se-ia empregar este conceito também no âmbito sociológico?

Em terceiro, Habermas ressalta que, para Weber, as ações racionais voltadas para um fim não são somente uma racionalidade instrumental dos meios, mas também uma racionalidade de eleição de um fim com ajuste a valores. Sob este ponto de vista, uma ação racional não poderá ser somente tomada por alguma personalidade ou obediência a tradições. Há uma substituição da submissão à tradição pela escolha diante da constelação de interesses. Weber diz que a racionalidade formal realiza-se com as deduções que o sujeito faz em seu próprio interesse, considerando a constelação de escolhas que o meio lhe fornece, como no caso do conhecimento das técnicas econômicas. Já a racionalidade material indica as exigências (ética, política, igualitária...) que se colocam para garantir resultados. Ou seja, ‘racional’ relaciona-se com valores e fins materiais. Quando o sujeito é capaz desta racionalidade ele é capaz de ter esclarecimento sobre os princípios que o guiam, sob o aspecto instrumental da eficácia dos meios e o aspecto da correção dos fins. Weber caracteriza este

caráter instrumental e de eleição da racionalidade como uma racionalidade formal, em contraposição aos juízos de valor que subjazem às preferências.

Em quarto, Habermas entende que, por mais claros que sejam os sistemas de valores, não pode haver algum conteúdo específico nos postulados dos valores ou em convicções de valor últimas. Sendo assim, Weber entende que agir eticamente (com dignidade, critérios de beleza, etc.) significa obrigar-se a cumprir motivos racionais. A racionalidade dos valores medir-se-ia por propriedades formais que visam a uma fundamentação de uma vida de princípios, e não por algum conteúdo material. Os valores de uma racionalidade formal são somente aqueles abstraídos e generalizados em princípios, os quais podem ser interiorizados como formais, a ponto de, com eles, poder-se transcender as situações concretas e penetrar em todos os âmbitos da vida.

Habermas observa que a doutrina de Weber a respeito dos valores e interesses ambiciona um utilitarismo, visando converter os interesses em princípios éticos, e convertendo a racionalidade com respeito a fins em um valor. No entanto, como os interesses mudam, estes princípios éticos nunca poderiam alcançar o status de uma ética kantiana do dever, pois não visam uma máxima universal de bem.

Em quinto, Weber analisa a racionalidade prática sob três aspectos: utilização de meios, eleição de fins e orientação de valores. Estes teriam, respectivamente, as funções de: racionalidade instrumental na solução das tarefas técnicas e na construção de meios eficazes; capacidade de eleição entre as alternativas de ações; e uma racionalidade normativa na solução de tarefas prático-morais, no marco de uma ética regida por princípios. Habermas interpreta que esses três aspectos da racionalidade desenvolvidos por Weber correspondem a distintas categorias do saber: técnico, estratégico e prático-moral. Os aspectos técnicos e estratégicos do saber traduzem-se em ações orientadas a fins empíricos e analíticos e podem alcançar a precisão de um saber comprovado cientificamente. Já o saber prático-moral pode aperfeiçoar-se no âmbito das imagens religiosas do mundo e, quando autônomo, no âmbito do direito, da moral e da arte, que são competências de ações e motivos voltados para uma ação racional, e não um saber do tipo empírico.

Max Weber situa a racionalidade em um âmbito que compreende tanto a teoria como a prática. No entanto, Habermas entende que as estruturas da consciência não têm tradução direta em ações e normas de vida, sendo primariamente expressadas nas tradições culturais, sistemas e símbolos; ou seja, Weber atém-se à racionalização cultural, pois trata da sistematização das imagens do mundo e da lógica interna das esferas de valor, o que geraria uma racionalização das imagens do mundo através de relações internas entre sistemas e

símbolos (racional é um mundo categorialmente desencantado, ‘superando o pensamento mágico’, em direção a uma concepção moderna, reelaborando todo o conhecimento tradicional sem se identificar com ele). Isto seria a prova de que Weber não teria desenvolvido uma teoria da ação, mas uma teoria da cultura.

Habermas enxerga um viés kantiano em Weber, devido a uma tendência à análise do processo de racionalização como objetivação de um saber, assemelhando-se a um processo empírico. É como se a validade pudesse ser objetivamente verificada. Desse modo, Weber parte para uma análise, cujo objetivo é descrever os aspectos das ordens da vida.

Weber aponta o papel fundamental do protestantismo na transformação da racionalização ética das imagens do mundo, pois suas práticas desenvolveram-se sob o mesmo desencantamento que as práticas investigativas geradas por imagens do mundo cognitivamente racionalizadas. Apesar de fatores externos (como o mercado ou o Estado) ter-se-ia desenvolvido coadunadamente um processo de consciência que surgiu da síntese das tradições judaico-cristãs, árabes e gregas; este é o aspecto cultural da consciência.

Para Weber, as idéias e os interesses são originários. Ele analisa o processo de modernização sob dois aspectos: o de motivação, que é a encarnação institucional das estruturas da consciência; e o econômico, que se traduz na luta pelo poder político. Habermas entende que, quando Weber procura explicar os processos de modernização e o nascimento do capitalismo e do estado europeu no século XIX, o faz sob as estruturas da consciência.

Para Habermas, Weber permite observar que a socialização cognitiva da racionalização das imagens do mundo produz um descentramento em relação às imagens propiciadas pelas religiões. Weber entende que há uma relação cognitivamente objetivada com o mundo dos fatos, e também uma relação jurídica e moralmente objetivada em relação ao mundo interpessoal, o que permite compreender o subjetivo.

Habermas diz que a compreensão do mundo através da tradição cultural traduz-se na ação social sob três aspectos: 1) os movimentos sociais, inspirados em movimentos tradicionalistas, idéias modernas de justiça e ideais filosóficos burgueses e socialistas; 2) sistemas culturais de ação emancipadora e especialização da ciência: uma teoria do direito, publicidade jurídica informal e produção de arte através do mercado; 3) o caminho da racionalização: uma institucionalização da ação social com arrego a fins, que afeta as diversas camadas da população, introduzindo mudanças estruturais em toda a sociedade. Habermas afirma, porém, que Weber se dedica somente ao terceiro.

A economia capitalista e o estado moderno são as duas instituições que Weber vê materializadas nas estruturas da consciência moderna, desenvolvendo-se juntamente com o

processo de racionalização. Racionalização é entendida na perspectiva social. A racionalização social deve mostrar o modelo de organização que a empresa capitalista e o Estado moderno fazem da realidade. É a concentração dos meios materiais a condição necessária para a institucionalização das ações racionais com arrego a fins. Para o progresso dessas instituições, faz-se necessária uma administração pública que também opere racionalmente com vista a fins. Weber enxerga nessa simetria a chave para mostrar que a empresa capitalista moderna necessita, para existir, de uma justiça e uma administração que funcionem segundo previsões e cálculos, isto é, sob normas fixas em geral.

No entanto, para se entender as relações de trabalho e esclarecer como foi enraizado o processo de racionalização capitalista, não se necessita estudar a gestão econômica e administrativa, mas a própria institucionalização, o que remete à integração social entre as estruturas de ação racional com ajuste a fins e as estruturas da personalidade e o sistema institucional. A materialização institucional das estruturas da consciência surge com a racionalização ética das imagens do mundo.

Tacitamente, Habermas caracteriza o empreendimento weberiano como sendo o processo histórico universal de racionalização das imagens do mundo. Ou seja, do desencantamento das imagens místico-metafísicas do mundo surgem as estruturas de consciência modernas. Surge então, para Habermas, uma questão importante: de que modo foram transformadas as estruturas do mundo da vida das sociedades tradicionais antes que a racionalização religiosa pudesse materializar-se no modo de vida da sociedade moderna? Weber teria desenvolvido uma teoria que envolve fatores tanto internos como externos, procurando entender como se reconstróem internamente as imagens do mundo e como funciona sua lógica interna nas esferas de valor diferenciadas culturalmente. Porém, Habermas diz que seria contrafático exigir este tipo de fundamentação de um sociólogo que trabalha empiricamente.

O autor de TAC concorda que, com isto, abrem-se possibilidades nos processos de aprendizagem fundados na própria lógica evolutiva das imagens do mundo, que não podem ser realizadas em terceira pessoa, mas através da atitude realizativa da argumentação.

Habermas entende que uma teoria da racionalização permite explicações contrafáticas, às quais não se pode ter acesso senão heurísticamente, ou seja, apoiando-se na efetiva evolução dos sistemas culturais de ação da ciência, direito, moral e arte. Sendo assim, a compreensão moderna de mundo funda-se na ampliação dos saberes cognitivo-instrumental, prático-moral e estético-expressivo, sob um ponto de vista lógico-evolutivo. Weber não

considera as possibilidades contrafáticas de um mundo de vida racionalizado, mas trata diretamente as formas dadas no racionalismo ocidental.

Uma compreensão moderna do mundo que permite entendê-lo como um horizonte de possibilidades aberto passa a ser o modelo da racionalidade social. A empresa capitalista, entendida funcionalmente como instituição empresarial com arrego a fins, tem importância transcendental para a sociedade moderna, mas também tem importância na orientação das ações que se referem à racionalidade com ajuste a fins. Por esse motivo, Habermas entende que Weber estreita o conceito de racionalidade por meio de uma teoria da ação.

Weber procura mostrar a ética protestante como uma doutrina que se materializa no mundo da vida e nas estruturas da personalidade. Habermas entende que isso necessita de uma análise mais detalhada, pois, apesar de Weber ter apontado para uma moralidade pós-tradicional, a evolução do capitalismo orientou-se por um padrão de racionalização cognitivo-instrumental. A economia e o Estado penetram em todos os âmbitos da vida, relegando a segundo plano a racionalidade prático-moral e a estética.

Para entender como a racionalidade materializa-se no âmbito da vida é necessário entender o que Weber compreende por sentido de racionalidade geral. A tese é de que as idéias, quando consideradas em si mesmas, geram esferas culturais de valor que, quando unidas a interesses, formam ordenações na vida que regulam a posse legítima de bens. Habermas explicita três aspectos: o sistema de ordenações da vida, a lógica interna e as estruturas de consciência modernas.

Habermas afirma que Weber não apresenta distinções entre o aspecto da tradição cultural, os sistemas de ações institucionalizados e a ordem da vida. Por esse motivo, a análise da ética religiosa é considerada um simbolismo cultural, ou seja, é entendida como lógica dentro das análises das imagens do mundo.

Sendo assim, Weber apresenta as esferas em que consistem os sistemas culturais de ação e a tradição cultural. A tradição cultural seria dividida respectivamente em três esferas culturais de valor: esfera cognitiva, esfera normativa e esfera estética. E os sistemas culturais de ação seriam divididos respectivamente em três esferas referentes à posse de bens ideais: organização social da ciência, comunidade religiosa e organização social do cultivo da arte.

A idéia é que a esfera da tradição cultural cognosciva regule as ações do sistema cultural de ação, ou da organização social da ciência. Consecutivamente, as esferas tradicionais cultural, normativa e estética regulariam as ações dos sistemas culturais correspondentes, a comunidade religiosa e a organização social do cultivo da arte.

Há uma distinção entre a posse de bens culturais e a posse dos bens materiais, porém ambas são classificadas entre ordinárias e extraordinárias. São cinco as ordenações: 1) o interesse pela posse de bens culturais seria ordinário quando o âmbito do saber realiza a organização social da ciência, e; 2) extraordinário, quando no âmbito da arte realiza a organização social do cultivo da arte. Quanto à posse de bens materiais são ordinários; 3) quando no âmbito da riqueza esboça-se a economia e; 4) quando no âmbito do poder esboça-se a política, e; 5) extraordinário quando no âmbito do amor esboça-se comportamento contracultural e hedonista.

A tensão que surge entre a cultura e o mundo é estudada em relação à influência da religião nas ações, ou seja, procura-se entender como a formação da consciência está relacionada à posse de bens ideais e materiais. Habermas interpreta que Weber não entende o aspecto externo (do interesse) como essencial para a formação da racionalização do âmbito da vida, mas o aspecto interno (a incompatibilidade das diversas estruturas).

Enquanto a ordenação da vida está fundida com os bens ideais e os interesses, a esfera de valor possui uma legalidade própria. Deste modo, Weber contrapõe as esferas da arte e da ciência à da ética. Nesta divisão reconhecem-se os componentes cognoscivo, normativo e expressivo, e cada um deles corresponde a uma pretensão universal de validade.

Através destas esferas culturais de valor revelar-se-iam as estruturas da consciência moderna que surgem com o processo de racionalização das imagens do mundo. Este processo produz os conceitos formais de mundo objetivo, social e subjetivo e as correspondentes atitudes básicas frente a um mundo externo, cognitivo ou moralmente objetivado e um mundo interno, subjetivo. E assim distinguem-se: a atitude objetivante em relação aos processos de natureza externa; a atitude de conformidade (ou crítica) em relação à ordenação normativa da sociedade; e a atitude expressiva em relação à natureza interna da subjetividade.

As estruturas de compreensão descentradas, cujos fundamentos são constitutivos da modernidade, caracterizam-se pelo fato de um sujeito agente ou cognoscente poder optar por diferentes atitudes básicas frente aos aspectos do mesmo mundo. Da combinação das atitudes básicas com os conceitos formais do mundo produzir-se-iam novas relações fundamentais, que mostrariam a racionalização das relações com as distintas esferas, denominadas pragmático-formais.

Habermas conclui que Weber não teria desenvolvido uma teoria da linguagem, submetendo-a aos pressupostos de uma teoria da ação que visa uma racionalidade com ajuste a fins. Weber não teria analisado a racionalidade através da institucionalização equilibrada nas ordens da vida moderna, e também não determinou a prática comunicativa cotidiana. Não

desenvolveu uma teoria do significado, mas uma teoria intencionalista da consciência. Habermas, porém, busca uma teoria da ação comunicativa que possibilite uma teoria pragmática da linguagem. Essas considerações são importantes para situar o pensamento de Habermas.

No capítulo sobre ‘A racionalidade em Habermas’, onde procura-se expressar a posição de ‘Verdade e Justificação’(adiante VJ), há uma explicitação do quadro de relações pragmático-formais, onde ficará mais claro como Habermas utilizar-se-á do conceito de racionalização (cognitivo, expressivo e normativo) desenvolvido por Weber. Será descrito também como George Herbert Mead, através de uma teoria proposicional, contribui para a compreensão da racionalidade.

De modo geral, a pragmática universal, desenvolvida a partir da década de sessenta (isso engloba a maior parte da produção de Habermas até VJ), deixou de lado questões semânticas e epistemológicas. No TAC, Habermas opera o conceito de pragmática universal coadunado com o de verdade, o que permite que os mundos possíveis sejam derivados dos enunciados verdadeiros possíveis. O discurso pragmático entre os falantes mostra os âmbitos de vida em que, por aprendizado e discussão, chega-se ao acordo. Os usos não comunicativos da linguagem ocupavam uma importância menor, pois o que se valoriza para o aprendizado são os discursos e o acordo. Aliás, no texto ‘A pragmática universal’ (desenvolvido na primeira parte), procura-se mostrar como Habermas realiza esta fundamentação em VJ. Nesta obra, Habermas amplia o valor dos usos não-comunicativos para a formação do processo de aprendizagem, considerando principalmente o caráter antepredicativo. O discurso passa a ter o caráter de correção, ao invés do de verdade. A pragmática universal apóia-se no conceito de entendimento, e opera com pretensões de validade e com pressuposições pragmático-formais, remetendo a compreensão dos atos de fala às condições de sua aceitabilidade racional.

Discussões mais minuciosas poderiam revelar as diferenças de posicionamento do autor entre TAC e VJ, mas levariam a questões que não pretendemos discutir, pois não afetam essencialmente a proposta do trabalho. Cabe agora entendermos brevemente como Habermas vai utilizar-se de Hegel no DFM para compor o seu conceito de inacabamento da modernidade.

Habermas afirma que a palavra “modernização” foi introduzida como termo técnico nos anos 50. Porém, os estudiosos desse conceito romperam com o vínculo interno que há entre a modernidade e o contexto histórico do racionalismo ocidental, fazendo com que “modernidade” se tornasse um conceito neutro no tempo e no espaço. Esta neutralização tinha o propósito de dar um acabamento ao conceito de ‘processo de modernização’, podendo assim

desvinculá-lo das origens do racionalismo ocidental, e neste momento poder-se-ia ter uma ininterrupta modernização social auto-suficiente, a qual se desviaria dos impulsos de uma modernidade que pareceria saturada. Criar-se-ia então a noção de uma modernidade social dinâmica desenfreada, cujo movimento a separaria da compreensão de modernidade aparentemente ultrapassada.

Habermas chama de neoconservadores os que acreditam nesta separação e rejeitam o conceito cultural de modernidade (racionalidade). No entanto, nem todos concordam que tenha ocorrido esse desacoplamento entre modernidade e racionalidade, e apostam em um novo conceito, o de pós-modernidade, cujo desenvolvimento leva a um posicionamento anarquista com relação à forma política. Assim como os neoconservadores, eles pregam o fim da tradição da razão, e posicionam-se na pós-história. Deste modo, negam a modernidade como um todo: “[...] a razão revela sua verdadeira face - é desmascarada como subjetividade subjugadora e, ao mesmo tempo, subjugada, como vontade de dominação instrumental” (HABERMAS, 1989, p. 7). É neste grupo de pensadores pós-modernos que Habermas enquadra Heidegger.

Habermas entende que ambas as posições pós-modernas apartam-se da discussão da racionalidade por tratá-la como um assunto de uma época passada. Por um lado, permanecem presos a uma posição transcendental, ligados aos pressupostos da autocompreensão da modernidade (avaliados por Hegel). Habermas acredita que estas posições pós-modernas, na intenção de se despedirem da modernidade, apenas decidem rebelar-se contra. Ao proporem um pós-esclarecimento, na verdade estariam filiando-se à tradição do contra-esclarecimento.

Antes de abordarmos a crítica de Habermas à proposta de superação da metafísica heideggeriana vamos esclarecer alguns de seus conceitos fundamentais.

## 1.2. O CONCEITO DE CONSENSO EM HABERMAS

“Linguagem e entendimento são conceitos co-originários, conceitos que se explicitam mutuamente” (HABERMAS, 1989a, p. 417). Habermas quer explorar o uso comunicativo da linguagem, sua força ilocucionária<sup>2</sup>. Sendo assim, a linguagem pode ser entendida pragmaticamente, isto é, através da ação comunicativa revelar-se-iam concomitantemente o

---

<sup>2</sup> Ver nota 6.

entendimento e a racionalidade. A ação comunicativa mostra também outra perspectiva: ela pode ser entendida como a realização de um acordo. “Todo ato de fala é inerente ao telos do acordo” (HABERMAS, 1987, p. 27). Portanto, com o uso da fala já estaria implícita a busca do entendimento. “Na conversação que, por assim dizer, é o cerne da linguagem, os participantes querem se compreender mutuamente e ao mesmo tempo se entender a respeito de alguma coisa, ou seja, alcançar se possível um acordo”. (HABERMAS, 2004, p. 65)<sup>3</sup>.

Habermas insere a noção de ‘atos de fala’ a partir das idéias de Austin<sup>4</sup>. A ação comunicativa realiza-se mediante critérios e pretensões que possibilitam o acordo. Esses critérios podem ser expostos. A antecipação formal que ocorre entre os falantes que buscam entendimento dá-se a priori, como condições inevitáveis e necessárias para a execução pragmática da linguagem ocorrida no nível comunicativo.

O uso comunicativo da linguagem encontra-se de certa forma entrelaçado com a função cognitiva da linguagem de ambas as partes (os falantes). No entanto, o diálogo não se pauta somente pelos pontos de vista dos argüidores (suas razões e motivos), mas também

---

<sup>3</sup> Tanto a noção de uma filosofia da linguagem pragmática quanto a noção de acordo foram inspiradas no estudo de Humboldt sobre a linguagem. Na ‘Teoria da Linguagem’ de Humboldt são explicitadas três funções da linguagem: uma função cognitiva (de produzir pensamentos e representar feitos), uma função expressiva (de exteriorizar sentimentos e suscitar emoções) e uma função comunicativa (de fazer saber algo, formular objeções e gerar acordo). Habermas afirma que é possível evidenciar dois modos de utilização dessas funções para o entendimento da linguagem. No modo semântico, ele se concentra nas ‘imagens lingüísticas do mundo’, obtendo uma função cognitiva da linguagem em relação aos aspectos expressivos da mentalidade e da forma de vida. E, no modo pragmático, remete à pragmática dos diálogos: a mesma função cognitiva, mas em relação aos discursos dos participantes mutuamente. Habermas entende que com essas abordagens da linguagem levar-se-ia a desenvolver futuramente uma tensão entre particularismo e universalismo, o que corresponde respectivamente a uma abordagem semântica (como, por exemplo, Heidegger desenvolve) e a uma abordagem pragmática da linguagem, que Habermas procurará reabilitar. Segundo Habermas, Humboldt teria investigado a função cognitiva da linguagem através de uma ‘pragmática formal dos diálogos’, e teria feito uma divisão de tarefas entre estas e as ‘semânticas das imagens do mundo’. “Cabe à pragmática o papel de realçar os aspectos universalistas do processo do entendimento mútuo. Por certo, a semântica descobre a linguagem como o órgão formador do pensamento: linguagem e realidade estão de tal modo entrelaçadas que qualquer acesso direto a uma realidade não-interpretada é negado aos sujeitos cognoscentes.” ( p.69) Esta separação de tarefas tem, na verdade, o papel crucial de união, pois estabelece “a conexão interna entre compreensão (semântica: valorização das imagens do mundo) e entendimento mútuo (valorização da pragmática através do diálogo)”(Idem). Acordo é onde se realiza esta união. A fundamentação de um consenso pragmático mostra-se como alternativa ao particularismo. A pragmática é o ‘uso vivo da fala’, pois o diálogo é o ‘centro da linguagem’. No entanto, Habermas entende que a pragmática do acordo (como Humboldt a apresenta) carece de pesquisa, perante “o entrelaçamento pragmático da função cognitiva da linguagem segundo o fio condutor do discurso sobre as pretensões de verdade”. (p. 73) Esta é uma importante e crucial diferença entre esses autores, o que somente poderá ser justificado com a análise da tradição da filosofia da linguagem.

<sup>4</sup> Habermas baseia-se na distinção entre atos constatativos (emissões que descrevem e refletem fatos, os quais podem ser verdadeiros ou falsos) e atos performativos (não são descritivos, mas prometem algo; neste caso os enunciados não são verdadeiros ou falsos, mas felizes ou infelizes). Outra distinção importante é mantida entre os atos locucionários (que possuem sentido e referência), atos ilocucionários (que observam a força da ação do proferimento) e atos perlocucionários (que são proferidos quando se quer fazer surtir efeito sobre alguém pelo fato de se dizer alguma coisa). Habermas entende que um ato de fala perfeito ocorre quando são cumpridos tanto o aspecto constatativo (que considera o caráter locucionário) como o aspecto performativo (que considera o caráter ilocucionário e perlocucionário).

norteia-se por um ponto de vista comum: o mundo objetivo. Ou seja, as condições de possibilidade do discurso não surgem nos interlocutores a priori, mas a posteriori, pela natureza do discurso que se realiza no mundo exterior, pela fala entre os que discursam.

Este entendimento entre aqueles que discursam seria ‘um lugar comum que serve como meio’ das ‘visões de mundo’ de linguagens distintas (minhas interpretações e as interpretações do outro); este entendimento seria uma realidade (um fundamento ontológico) e um pressuposto necessário do diálogo. A realidade é a idéia regulativa de uma ‘soma de todo o cognoscível’, através da intersubjetividade entre os falantes. Demonstrar-se-ia a conexão entre o entendimento lingüístico e o entendimento sobre algo no mundo. A tese de Habermas pode então ser elaborada:

No discurso, uma visão de mundo deve ser trabalhada pela contradição dos outros de tal modo que os horizontes de sentido de todos os participantes se ampliem – e se imbriquem sempre mais – graças à progressiva descentração da perspectiva de cada um deles. No entanto, essa expectativa só é fundamentada se se pode demonstrar, na forma dialógica e nos pressupostos pragmáticos da conversação, um potencial crítico que possa afetar e deslocar o próprio horizonte de um mundo descoberto por meio da linguagem. (HABERMAS, 2004, p. 71)<sup>5</sup>.

Para Habermas, a linguagem desenvolve-se mediante operações constitutivas entre os falantes, e não somente sob a perspectiva dos ‘modelos culturais de interpretação’ (a subjetividade). Ele assume um outro conceito transcendental desta constituição, a dizer, o plano das práticas sociais (HABERMAS, 2004, p. 73). O meio social evidencia que, através da linguagem, um grupo compartilha um mesmo cosmo: ”No aspecto cognitivamente relevante, a linguagem articula uma pré-compreensão do mundo como um todo, partilhada intersubjetivamente pela comunidade lingüística”. (HABERMAS, 2004, p. 73).

Habermas entende que a ‘visão do mundo’ provém de ‘modelos de interpretação comuns’. Porém, isto se dá por meio de uma pré-compreensão do mundo, intersubjetivamente compartilhada pelos falantes. Durante a fala, esse processo ocorre concomitantemente. Há nele uma orientação produzida pela própria conversa, que aponta e dirige para rumos relevantes, e, com isso, também faz uma configuração de prejuízos entre aqueles que discursam. O discurso, orientado pelos interesses dos falantes, produz uma nova ‘regulação’,

---

<sup>5</sup> Neste ponto é esclarecedor o modo como Habermas procura utilizar a abertura lingüística desenvolvida por Heidegger. Ele concorda que o *Ser-aí* como ser-no-mundo constitua, por sua peculiaridade existencial, os seus modos de lidar no mundo e, com isso, suas interpretações; porém, não concorda que estas se desenvolvam sem a participação do outro. Aqui, fica claro o particularismo de Heidegger: o mundo é concebido sempre a partir das relações do ser-aí, toda linguagem e conhecimento são construídos pelas imagens do mundo, ou interpretações do ser-aí, traço fundamental do solipsismo existencial. Pelo contrário, a linguagem como comunicação é, para Habermas, o lugar onde se compartilha e se constitui o mundo das interpretações pessoais que formam o conhecimento.

gerada por um acordo entre os falantes, um vetor que surge de interesses compartilhados. Esse processo “cria assim o pano de fundo ou a moldura não-problemática questionada para interpretações possíveis dos eventos intramundanos”. (HABERMAS, 2004, p. 73).

O acordo entre falantes, na ação do discurso, produz conhecimento. A pragmática fica, assim, mais evidente: é um modo de desfazer o privilégio do ontológico sobre o ôntico por meio da fala (reabilitando o intramundano e nivelando-o às interpretações singulares). Esta é uma das principais críticas que Habermas dirigirá a Ser e Tempo (adiante ST).

Habermas ressalta que o acordo é uma ação comunicativa forte, pois a perspectiva ilocucionária do ato de fala mostra os falantes compartilhando não somente as pretensões de validade, mas também as mesmas razões e o sentido. Por outro lado, quando os falantes, independente de suas preferências ou do compartilhar das razões do outro, apropriam-se e aceitam a intenção declarada do outro, temos o entendimento mútuo entre os falantes. (HABERMAS, 2004, p. 113)<sup>6</sup>. O entendimento mútuo entre os falantes será considerado fraco ou forte de acordo com o comprometimento com a ação ilocucionária.

Habermas explica que um entendimento mútuo forte ocorre quando fazemos promessas, declarações e ordens. E o entendimento mútuo fraco ocorre quando fazemos declarações de intenção e imperativos simples.

No caso em que se faz uma declaração de intenção “p”, levamos em consideração as razões do anunciador. Considerando que “de modo geral, compreende-se o conteúdo proposicional de um anúncio quando se conhecem as condições de sucesso de ‘p’” Habermas (2004, p. 114), pressupõe-se que as razões são relativas ao anunciador e que se pode considerá-las como racionais. Mas, também esta sentença é considerada como um ponto de vista, pois são razões boas do anunciador, e elas podem ser “publicamente inteligíveis, mas não são universalmente aceitáveis” (HABERMAS, 2004, p. 114). O valor ilocucionário deste tipo de proposição está em dar ao ouvinte suas razões, ou mostrar por que se deva levar a sério o anúncio feito, ou ainda por que se deve contar com sua execução. Não se pode observar um acordo, pois as razões ainda estão relativas ao expositor de “p”; em última

---

<sup>6</sup> Habermas distingue que a principal diferença entre uma ação comunicativa da que não é comunicativa está em que a primeira consiste em ações cujo valor ilocucionário é fundamental para a comunicação, pois visam os atos normativos, constataativos e expressivos, e neste caso não basta que o interlocutor reconheça as condições e a intenção, mas também o sentido do que é expresso. Por outro lado, a ação não comunicativa, como nos usos epistêmicos e teleológicos da linguagem, baseia-se na intenção daquilo que é comunicado; o ato valorizado é o perlocucionário. Neste sentido, Habermas nos mostra que o acordo é uma ação comunicativa forte por ser estritamente ilocucionária, enquanto que o entendimento mútuo é uma ação comunicativa fraca (o entendimento mútuo é diferente de ações epistêmicas e teleológicas que são não comunicativas), pois utiliza menos do valor ilocucionário que na situação de acordo, e utiliza mais o valor locucionário.

instância, esse tipo de enunciado não possibilita o compartilhamento do mesmo sentido, não é intersubjetivamente compartilhada.

No caso de imperativos simples, tais como: “viajarei amanhã” Habermas (2004, p. 113), demonstra-se uma expressão unilateral volitiva. Não se pode esperar que alguém pretenda um acordo com este anúncio, sua força ilocucionária funciona somente para a comunicação de um desejo e não para produzir algum consenso. Aqui dizemos que há um entendimento mútuo, pois há pretensões de validade que podem ser acatadas ou não pelo outro.

Estes dois exemplos de entendimento mútuo são designados como fracos, pois estão no âmbito da racionalidade comunicativa em que o valor ilocucionário é medido pelas pretensões de validade e veracidade, em referência às preferências do falante. Ou seja, aqui o argumentador somente pode citar boas razões para que sua intenção declarada possa ser aceita pelo outro. Os argumentos estão no âmbito das razões, no âmbito pessoal de um indivíduo que pretende convencer os demais e fazer com que suas razões possam ser assumidas pelos outros.

O entendimento mútuo denominado forte ocorre quando realizamos promessas, declarações e ordens. São sentenças cujo ato ilocucionário refere-se às pretensões de validade normativa.

Para entender o sentido ilocucionário de tal fala, é preciso conhecer o contexto normativo que explica por que se sente autorizado ou obrigado a determinada ação ou por que ele pode contar com o cumprimento de uma solicitação por parte do destinatário. Na medida em que os envolvidos reconhecem intersubjetivamente um pano de fundo normativo, eles podem aceitar a validade de atos de fala reguladores pelas mesmas razões. (HABERMAS, 2004, p. 117).

O entendimento mútuo será considerado forte quando as razões são independentes do ator, ou seja, quando são argumentos que possuem reconhecimento no grupo, não sendo partilhados somente pelo locutor. Por exemplo, as promessas são sentenças que, quando descumpridas, levam a sanção social daquele que as afirmou. Ou seja, há um comprometimento pessoal com um desejo normativo e não com razões. A intersubjetividade entre ouvinte e falante é o reconhecimento ilocucionário sobre a aceitação da sentença proferida.

Habermas sintetiza o que compreende por entendimento mútuo:

Falo de agir comunicativo num sentido fraco, quando o entendimento mútuo se estende a fatos e razões dos agentes para suas expressões de vontade unilaterais; falo do agir comunicativo num sentido forte tão logo o entendimento mútuo se estende às

próprias razões normativas que baseiam a escolha dos fins. [...]. No agir comunicativo em sentido fraco, os agentes se orientam apenas pelas pretensões de verdade e veracidade; no sentido forte, eles também se orientam por pretensões de correção intersubjetivamente reconhecidas. (HABERMAS, 2004, p. 118).

Retomando a frase inicial, que diz o entendimento ser co-originário com a linguagem, podemos observar que Habermas quer mostrar aspectos diferentes da linguagem e supor uma operacionalidade entre elas: “Se concebemos ‘entendimento mútuo’ como o telos inerente à linguagem, impõe-se a co-originalidade de representação, comunicação e ação” (HABERMAS, 2004, p. 9)<sup>7</sup>. Como veremos mais adiante neste texto. Habermas pretende mostrar que a linguagem e o entendimento expressam-se através de uma racionalidade que apresenta três perspectivas: epistêmica, comunicativa e teleológica.

Evidentemente, o médium da linguagem se estende para além dos limites da racionalidade comunicativa. A racionalidade epistêmica do saber, a racionalidade teleológica do agir e a racionalidade comunicativa do entendimento mútuo nos apresentam três aspectos autônomos da racionalidade, que se entrelaçam pelo médium comum da linguagem. (HABERMAS, 2004, p. 126).

Habermas quer conceituar uma linguagem que coaduna teoria e práxis, representação e ação. Este seu intento (a fundamentação de uma linguagem pragmática) busca criticar a tradição, que, ao privilegiar a teoria à práxis comunicativa, relegava a ação comunicativa a um status derivado.

A pragmática do acordo busca reabilitar a comunicação, sua importância e primazia. Neste sentido, ela mostra como a linguagem determina o caráter e a forma de vida de uma nação. Os mundos de vida daqueles que discursam devem, através da comunicação, ser compartilhadas, mostrando unidade e identidade. Quando um grupo compartilha das mesmas compreensões pode-se chamá-lo de nação: “Esse mundo da vida lingüisticamente estruturado constitui o pano de fundo da prática cotidiana e marca o ponto de sutura onde a ‘teoria social’ pode se anexar à teoria da linguagem”. (HABERMAS, 2004, p. 126).

Habermas estaria propondo uma conexão interna entre o entendimento lingüístico e o entendimento do mundo, atribuindo à função comunicativa da linguagem um caráter cognitivo: “Compreendemos expressões lingüísticas apenas ao conhecer as circunstâncias sob as quais elas contribuiriam para um entendimento a respeito de algo no mundo”. (HABERMAS, 2004, p. 70).

---

<sup>7</sup> Habermas dialoga com Michael Dummet para compartilhar da idéia de que a linguagem cumpre ao mesmo tempo papel representativo e comunicativo.

Mostrar “as circunstâncias” em que o entendimento se dá levou Habermas a discutir a filosofia da linguagem, a qual apresenta dois modos de superar a questão tradicional da epistemologia (como encontrar as condições de possibilidade de conhecimento do objeto?): a corrente hermenêutica e a corrente analítica. Porém, segundo Habermas, estas correntes, no intento de mostrar o privilégio do sentido (ou seja, perguntar ou se dirigir ao objeto já é estar na linguagem) em relação aos fatos (acreditar que se tem um acesso direto ao objeto) também desenvolveram um privilégio da teoria em relação à práxis. Neste sentido, Habermas encontrou na pragmática um modo de nivelar estas duas esferas, igualando assim o discurso (práxis) e a produção das interpretações (teoria).

Este capítulo teve a intenção de mostrar a importância do conceito de consenso para a pragmática de Habermas, a qual está estritamente ligada à idéia de intersubjetividade. Agora veremos como ele apropria-se do giro lingüístico realizado pelas correntes contemporâneas da filosofia da linguagem.

### 1.3. A INFLUÊNCIA DAS CORRENTES HERMENÊUTICAS E ANALÍTICAS: O GIRO LINGÜÍSTICO

O projeto de Habermas pode ser resumido do seguinte modo: “A elaboração crítica da abordagem hermenêutica sob uma pragmática formal não seria possível sem a recepção de estímulos e idéias da tradição analítica”. (HABERMAS, 2004, p. 64).

Habermas pretende fundamentar a pragmática formal através de uma leitura crítica da filosofia hermenêutica, porém ressalta que esta não seria possível sem os avanços da filosofia analítica. O principal avanço desenvolvido por estas correntes foi o que ficou conhecido como “giro lingüístico”, empreendido por Heidegger e Wittgenstein, respectivamente relacionados às correntes hermenêutica e analítica. Segundo Habermas, este giro é realizado de modos distintos, porém confluentes.

Habermas entende que a corrente hermenêutica propõe uma fundamentação holística da linguagem, valorizando o elemento semântico através de ‘imagens do mundo’ (por exemplo, a noção de espírito de uma época); mas não considera relevante o elemento cognitivo do entendimento, nem tampouco a possibilidade de análise das expressões quanto à sua validade ou falsidade. Esta desvalorização seria conseqüência do traço herdado do romantismo. Sendo assim, observará no giro lingüístico propiciado por Frege e terminado por

Wittgenstein uma alternativa para o resgate desse projeto analítico. Aqui ele recorre à influência de Karl-Otto Apel.

Na interpretação que faz de Humboldt, Habermas afirma que este trata de estruturas gerais da fala, em forma de diálogo, e os diferencia quanto à sua objetividade: (1) quando os participantes querem entender-se sobre o mundo objetivo; ou (2) quando têm pretensões normativas (valores sócio-culturais). Sendo que “os discursos racionais, em que se trocam opiniões e motivos, ele atribuiu força que transcende imagens particulares do mundo” (HABERMAS, 2004, p. 74). Porém, a fundamentação de Humboldt para esta empresa mostrar-se-ia insuficiente, pois, se por um lado ele cumpre com o item (2) quando propõe um mútuo entendimento entre as culturas e formas de vida em uma recíproca aprendizagem, e fazendo uma retificação dos prejuízos para se chegar ao entendimento (descentramento do próprio horizonte do entendimento com o fomento de orientações de valor universal), por outro lado não cumpre com o item (1), pois não explica como a dimensão de “referência” ao mundo objetivo pode entender os fatos e obter conhecimento das afirmações sobre eles.

Ele entende que o descuido de Humboldt reside no fato de sua exposição carecer de uma análise convincente das condições de referência e de verdade dos enunciados. Este seria, aliás, o “tendão de Aquiles” de toda a filosofia heideggeriana. Por outro lado, Habermas vê em Frege, seguidor da função expositiva da linguagem, a possibilidade de uma discussão sobre a ‘análise lógica da forma das proposições simples’, conectando-a com o conceito semântico de verdade. Mas como isso ocorre?

Primeiro, Habermas diz que Frege e o primeiro Wittgenstein compartilham da posição de que a proposição seja a expressão de suas condições de verdade: “[...] somente Frege explica essa conexão interna entre significado e validade no nível de proposições assertóricas simples. Ele parte das proposições como as menores unidades lingüísticas que possam ser falsas ou verdadeiras” (HABERMAS, 2004, p. 76). Já no “Tractatus Logicus Philosophicus”, seu autor propõe: “Compreender uma proposição significa saber qual é o caso quando ela é verdadeira”(4.024). Neste sentido, ambos apóiam a idéia de que o sentido de uma proposição é determinado pelas condições sob as quais ela é verdadeira.

Porém, esta concepção teria ainda que enfrentar uma dificuldade:

Se apenas proposições podem ter um sentido bem-determinado porque um estado de coisas ou um pensamento completo só podem ser expressos nessa forma, então o significado das palavras individuais deve ser estimado segundo contribuição que elas dão à construção de proposições verdadeiras. Mas, como as mesmas palavras podem servir como blocos de construção para proposições totalmente diferentes, esse “princípio do contexto”, parece insinuar que todas as expressões de uma língua estão interconectadas por uma complexa rede de fios semânticos. (HABERMAS, 2004, p. 76).

Ou seja, o que está em questão é a determinabilidade semântica das orações simples. Frege defende o que chamou de ‘princípio de composição’, segundo o qual o significado de uma expressão completa é o resultado das significações de seus componentes<sup>8</sup>. Habermas entende que esta saída de Frege corresponde à posição de Wittgenstein no *Tractatus*. Habermas afirma: “[...] a noção de uma linguagem logicamente transparente, que cumpre exclusivamente a função de representação de fatos deve ser construída, de forma veritativo-funcional, a partir de proposições atômicas”. (HABERMAS, 2004, p. 77).

Podemos concluir que a linguagem lógica proposicional, em sua forma essencial, abre a possibilidade de que a realidade seja manifestada por proposições; nós conheceríamos o mundo à medida que as formas logicamente proposicionais fossem constituídas. “Os limites da linguagem são os limites do meu mundo”, ou “dar a essência da proposição significa dar a essência de toda descrição; ou seja, a essência do mundo” (*Tractatus Logicus Philosophicus*, 05.4711).

As proposições da semântica lógica nos deixam ver a ‘estrutura do mundo’. Porém, este “giro lingüístico” (que valoriza a análise das formas lingüísticas, sublinhando o entendimento não reflexivo), iniciado por Frege e concluído por Wittgenstein, foi mais tarde substituído pelo próprio Wittgenstein. Com a gramática dos ‘jogos de linguagem’, em seu Texto “Investigações Filosóficas”, o autor abandona um fundamento lógico-proposicional (a realidade é a proposição) para adotar a constituição das proposições, entendidas a partir da ação de seguir regras (HABERMAS, 2004, p. 78).

Habermas não concorda com a conclusão de Wittgenstein, pois assume a ‘comensurabilidade das imagens lingüísticas’ e considera o caráter constitutivo da linguagem natural, o que em um sentido transcendental (constituição de um mundo de objetos da experiência) levaria a crer que as visões de mundo compartilhadas pelas diferentes linguagens deveriam ter uma validade *a priori*.

Habermas apóia-se na “Metacrítica da ‘Razão Pura’ em Kant” para afirmar que “o sentido das imagens lingüísticas do mundo se apresenta na pluralidade e perde a validade geral de um *a priori* transcendental” (HABERMAS, 2004, p. 69). Com isso, critica não só a corrente semântica, mas todos que não vislumbram uma fundamentação *a priori*: “A pré-compreensão do mundo como um todo é, antes, *a priori* arbitrária e indiferente, mas *a posteriori* necessária e indispensável” (HAMANN, 1967 apud HABERMAS, 2004, p. 69). E

---

<sup>8</sup> Esta seria a alternativa à concepção holística da linguagem, que entende que as mesmas palavras possam servir para construir proposições completamente distintas, investindo na interpretação de que haveria um ‘princípio contextual’, o qual sugere que todas as proposições possam estar ligadas de modo complexo, como numa teia de fios semânticos.

assim, realizar-se-ia a crítica à filosofia da consciência a partir do giro lingüístico da filosofia analítica.

A aposta na tradição analítica e em seu fundamento *a priori* das condições de possibilidade da linguagem é um aspecto da questão da referência ao mundo que Habermas entende como imanente à linguagem. Veremos agora como Habermas busca entender esta questão da referência, em relação ao modo como Heidegger realiza seu giro lingüístico.

Heidegger realiza, ao ver de Habermas, um giro parecido, a partir da idéia de abertura (*Erschlossenheit*) lingüística, que, apesar de um desenvolvimento distinto, coincidiria com as motivações que Humboldt desenvolve quando afirma que ‘só há mundo onde há linguagem’. Heidegger anuncia em *Ser e Tempo*: “Compreensão da existência como tal é sempre compreensão de mundo”. (HEIDEGGER, 1988a, p. 202).

Habermas entende que ambos partem da interpretação do ser humano, só que de maneiras distintas; Heidegger, influenciado por W. Dilthey, distingue as ciências do espírito das ciências da natureza, utilizando a ‘arte da interpretação textual’ e convertendo-a em um método de ‘interpretação de sentido’, o qual indica uma compreensão dos sentidos a partir das expressões simbólicas adquiridas pelas instituições culturais e sociais. Porém, Heidegger propõe que a compreensão deveria distinguir-se de todo contexto metodológico e de sua pretensão de cientificidade, e assumir que estes são modos de ser do ser humano (*Dasein*). Assim, ele alça a compreensão a um estatuto ontológico mais amplo que a interpretação lingüística proposta por Humboldt ou Dilthey. A compreensão manifestaria uma estrutura prévia do ser e de si mesmo. Heidegger substitui a descrição fenomenológica de Husserl por uma hermenêutica da interpretação (*Auslegung*).

Habermas quer mostrar que essa nova fenomenologia hermenêutica não dirige a atenção ao conteúdo de uma emissão, mas ao contexto que acompanha a realização da emissão. Portanto, se Husserl analisou a “capa pré-predicativa do horizonte não tematizado de objetos percebidos como um campo de dados passivos, estruturado de forma associativa, e caracterizou o mundo vivido como solo universal de crenças da experiência” (Habermas, 2004, p. 80), por outro lado, Heidegger vai se utilizar das diferenciações da descrição fenomenológica para analisar a totalidade de referenciais que se abrem ao ser-aí em seu lidar com o mundo.

Para Habermas, o importante é que Heidegger “investiga a articulação lingüística da compreensão prévia do mundo à luz dos planos, expectativas e antecipações cotidianas, em cujo horizonte, e só nele, alguma coisa começa a se tornar compreensível para nós como

alguma coisa” (HABERMAS, 2004, p. 80). Ou seja, o importante é que a referência ao mundo se dá sempre em um mundo de vida interpretado pelo ser-aí.

Habermas desenvolve a tese de um mundo de vida linguisticamente estruturado sem carregar a fundamentação de uma compreensão existencial, porque nesta compreensão Heidegger subestimaria o valor da filosofia analítica da linguagem e sua análise da proposição, quando subordina “algo como algo predicativo” ao “algo como algo hermenêutico”, procedente da articulação dos entes em sua totalidade, pois ele está longe de aceitar uma fundamentação lógica a priori, e só “podemos atribuir ou negar determinadas propriedades a determinados objetos depois que eles se nos tornam acessíveis nas coordenadas categoriais de um mundo aberto pela linguagem, ou seja, depois que são “dados” como objetos já interpretados, já categorizados em aspectos relevantes” (HABERMAS, 2004, p. 80).

Para Heidegger, o mundo lingüístico é feito de objetos já interpretados, pré-categorizados, pré-compreendidos através de uma estrutura *a priori* e fundamentados não logicamente, mas existencialmente. No modo de ser do ser-aí, a linguagem antecipa sempre o mundo prático, onde a tais entidades atribuímos tais qualidades. O *ser-aí* só pode saber semanticamente as possibilidades de verdade, pois sua compreensão prévia traz uma estrutura que influencia o modo pelo qual vamos às coisas:

A pertinência de um predicado a um objeto, e também a verdade de uma proposição predicativa correspondente, são fenômenos derivados, que dependem da possibilitação de verdade [*Wahrheitsermöglichung*], no sentido de uma prévia abertura do mundo como acontecimento da verdade. (HABERMAS, 2004, p. 81).

A partir deste ponto de vista, não é viável o estudo *a priori* apenas das condições de possibilidade das proposições, pois a verdade estaria relacionada com o modo como o ser-aí lida com o mundo, através de sua abertura; este seria o caráter particularista na posição heideggeriana. Por outro lado, Habermas interpreta que esta abertura em relação a determinados tipos de objetos decide um fato transcendental de uma abertura do mundo lingüística que em si não é nem verdadeira nem falsa, senão que simplesmente ela ‘acontece’<sup>9</sup>, ou seja, não se pode deduzi-la nem explicá-la. O mundo, deste modo, passa a ser estritamente aquilo que o ser-aí interpreta linguisticamente. Para Habermas, isto é

---

<sup>9</sup> Habermas entende que é produtiva esta fundamentação ‘pré-teórica’ em Heidegger, pois dela surge a idéia de que existe uma estrutura por trás das coisas; por outro lado, este é exatamente o ponto da crítica: há supervalorização da compreensão pré-teórica, em detrimento da função cognitiva da linguagem e do sentido de estrutura proposicional da oração enunciativa. Deste modo, negar-se-ia valor ao entendimento e à racionalidade.

interessante, porque não se afirma tacitamente que, no plano semântico, as categorias dos objetos correspondam previamente a tais qualidades, pois há uma separação entre predicação de objetos e referência a objetos, e assim os objetos são reconhecidos através da abertura lingüística, sob diferentes descrições, o que ampliaria nosso ‘saber do mundo’ (nossa capacidade subjetiva de conhecer o mundo, epistemologicamente) e, conseqüentemente, nosso ‘saber lingüístico’ (mundo de vida linguisticamente compartilhado).

Aqui, fica claro que Habermas, ao contrário de Heidegger, entende que a referência ao mundo ocorre em dois âmbitos: um, relacionado à experiência individual do lidar com o mundo que gera enunciados, o saber sobre o mundo (objetividade); e outro, onde a referência está no compartilhamento com os outros de nossas teses e teorias, nossos saberes lingüísticos (intersubjetividade). Com isso, quer restabelecer o sentido epistemológico. Habermas quer conservar o caráter epistêmico e discursivo da referência, pois almeja defender um naturalismo. Ele apropria-se do giro lingüístico realizado pela tradição analítica, a fim de resguardar uma referência ao mundo, por meio de uma linguagem entendida imanentemente, e assim poderá mostrar que a linguagem apresenta-se mediante critérios lógicos a priori. Porém, ele quer resguardar, através do giro lingüístico de Heidegger, a referência ao mundo como mundo de vida linguisticamente estruturado e compartilhado, mostrando que toda linguagem tem como fundo um mundo de vida, o que serviria como pano de fundo de toda racionalidade.

Humboldt havia dividido em três os planos de análise lingüística: o primeiro trata do caráter constitutivo do mundo; o segundo, da estrutura pragmática da fala e do entendimento. E o terceiro trata da representação dos fatos. A corrente hermenêutica encarregar-se-ia do primeiro e a corrente analítica, do terceiro. Estes são, ao ver de Habermas, partidários do primado de suas concepções sobre a pragmática, limitando-se ao aspecto semântico e não dando conta das qualidades estruturais da fala e do quanto esta possa contribuir para a compreensão da racionalidade e entendimento. A hermenêutica dirige sua atenção para a articulação conceitual do mundo imanente da linguagem; já a corrente analítica se ocupa com a relação entre proposição e fatos. E quanto aos métodos, a primeira utilizar-se-ia de uma ciência orientada ao conteúdo, e a segunda, dos meios da lógica.

A proposta habermasiana envolve a idéia de que devemos admitir uma dialética entre a abertura lingüística do mundo e uma linguagem imanente (que deve ser entendida como um saber ‘lingüístico’ que assimilamos por meio do processo de aprendizagem). Os processos de aprendizagem explicitariam o modo como concebemos a linguagem, o que para Habermas desemboca em uma teoria da linguagem que se sustenta através de um acordo intersubjetivo,

o qual, por sua vez, só pode ser explicitado por uma pragmática universal. Mas antes veremos como Habermas desenvolve o conceito de racionalidade.

#### 1.4. A RACIONALIDADE EM HABERMAS

Como pudemos acompanhar na introdução, Habermas assume o conceito de modernidade em Max Weber por meio do conceito de racionalização social. Ele não toma este caminho no DFM, distanciando-se do conceito de modernidade e tratando-o sob a tese de um inacabamento da modernidade. No entanto, ele assimila a estrutura da racionalidade desenvolvida no TAC e orienta-se para a teoria da verdade que a acompanha.

Weber desenvolve uma teoria que procura mostrar como se forma a consciência por recepção de elementos externos; a racionalização social foi tratada a partir de uma filosofia da consciência que a coisificava. As categorias de coisificação constituíram-se dentro do contexto sociológico, na escola alemã que inicia por Kant, segue por Hegel, Marx, passa por Weber e conduz a Lukacs e à teoria crítica (HABERMAS, 1989b, p. 7). A mudança desse paradigma teria ocorrido com George Herbert Mead.

Mead teria proposto uma fundamentação da sociologia em termos de uma teoria da comunicação, o que liberta a racionalização da teoria da consciência<sup>10</sup>. Sua teoria da ação valoriza a projeção de uma comunidade ideal de comunicação, baseada na intersubjetividade de indivíduos que podem entender-se entre si sem nenhum tipo de coação. Habermas entende que a teoria da comunicação desenvolvida por Mead não pode fornecer uma reconstrução da sociedade em seu conjunto. No entanto, pode mostrar a representação simbólica do mundo da vida dos grupos sociais.

Habermas está interessado na categorização da interação, regulada por normas e mediada linguisticamente, que se mostraria como uma gênese lógica movida por instintos e gestos que passam para uma linguagem de sinais, na direção do simbólico. Os meandros desta interação simbólica podem apresentar as normas e os recônditos dos fundamentos sacros morais, sob o fio condutor desta interação lingüística: o acordo normativo básico pode mostrar o conceito de mundo de vida racionalizado.

---

<sup>10</sup> Mead teria desenvolvido sua tese em função da teoria da solidariedade social de Durkheim, cujas categorias de integração social e sistêmica se auto-referem. Tais categorias poderiam explicar as idéias de reconciliação e liberdade, desenvolvidas por Adorno (a partir de Hegel), no sentido de uma racionalidade comunicativa.

Habermas utiliza a estrutura weberiana que distingue sociedade, cultura e personalidade, e mostra como estas conectam-se, explicitando o modo metódico da vida e suas estruturas de consciência modernas: cognitiva, estético-expressiva e moral-valorativa. Estas estruturas, por meio de um conceito de racionalidade prática, valorizam os meios (técnicas), fins (estratégias) e valores (prático-moral), conceitos que nortearam a teoria habermasiana da racionalidade até VJ. Por outro lado, a teoria da ação de Weber, centrada na atividade teleológica e na racionalidade com ajuste a fins, não pode desenvolver uma teoria da ação comunicativa que dê conta da intersubjetividade entre falantes.

Apesar de Mead não ter desenvolvido seu pensamento acompanhando a virada lingüística da filosofia da linguagem, ele faz uma hábil leitura da tradição para propor sua teoria da comunicação, desenvolvendo-a em função de uma pragmática formal e uma psicologia social. Sua intenção é expor os fenômenos da consciência através de ‘estruturas da interação’, mediadas pela linguagem ou por símbolos.

Habermas entende que a teoria de Mead faz ver que a linguagem tem uma significação determinante para a forma sociocultural da vida. Nas palavras de Mead: “No homem a diferenciação funcional através da linguagem dá lugar a um princípio de organização completamente diferente que produz não somente um tipo distinto de indivíduos, senão também uma sociedade distinta” (HABERMAS, 1989b, p. 11).

O objetivo da tese é a crítica à filosofia da consciência, como sublinha Habermas: “... as interações sociais configuram a partir das orações e ações uma estrutura simbólica que pode referir-se à análise como algo objetivo” (HABERMAS, 1989b, p. 11). Habermas entende que a proposta de Mead difere da proposta behaviorista tradicional, ao afirmar que esta não é uma análise comportamental onde se observa resposta a estímulos que ocorrem em um organismo individual, mas é uma interação em que os organismos correspondem-se um ao outro mutuamente.

Para Habermas, Mead não recusa somente o individualismo metodológico da teoria behaviorista, mas também seu objetivismo. A análise comportamental da sociedade não é realizada somente por reações que são observáveis. É também importante o comportamento simbolicamente orientado, o que mostra, deste modo, a importância da reconstrução das estruturas gerais da interação lingüística. Esta psicologia social é behaviorista somente no sentido de que uma atividade pode ser observada, mas não no sentido de ignorar a experiência interna do indivíduo. ‘Interno’ não se refere à teoria da consciência, mas a aspectos do comportamento materializados em uma ação social, que não se pode dizer que seja externa,

porém que se mostra através da produção das expressões simbólicas; neste sentido, a experiência é interna por estar conectada à nossa capacidade de fala.

Habermas ressalta que a teoria da linguagem que pôde ser desenvolvida mediante esta proposta, colocando em questão a teoria da ação comunicativa centrada no entendimento que as interações sociais permitem. Assim, a teoria da ação comunicativa de Mead visa quase que totalmente a integração social dos agentes teleológicos e a interação entre diferentes sujeitos capazes de ação, deixando de levar em conta as funções do entendimento e as estruturas internas da linguagem. Habermas pretende corrigir isto com a tradição da filosofia semântica e com a teoria dos atos de fala. De qualquer modo, a psicologia social de Mead põe em perspectiva o conceito comunicativo de racionalidade, que será desenvolvido por Habermas.

A teoria do significado de Mead inicia com o que chama de linguagem dos gestos ou significantes gestuais, por meio da qual formam-se os significados utilizados proposicionalmente. O interesse de Habermas nessa teoria é claro. Mead busca esclarecer como os significados são constituídos, considerando a questão da socialização. Neste sentido, valoriza-se a relação entre os seres para a produção da linguagem, podendo ser fundamentado um sentido de interação.

Mead utiliza-se de uma teoria do conhecimento baseada na psicologia social, que toma como ponto de partida a observação dos gestos, ou símbolos não sintáticos (não conscientes), os quais são uma etapa para a formação do que ele denomina linguagem objetiva ou natural. Seria uma fase inicial, um trampolim para a formação de uma comunicação diferenciada proposicionalmente através da fala (HABERMAS, 1989b, p. 16)<sup>11</sup>.

A intenção de Mead é “[...] explicar o nascimento da linguagem supondo que o potencial semântico que as interações mediadas por gestos comportam caem convertidas, mediante internalização da linguagem, em símbolos utilizados pelos próprios participantes da interação” (HABERMAS, 1989b, p. 17). Assim, pode propor uma interação mediada por gestos que transita para uma interação mediada simbolicamente, construindo uma teoria do significado baseada em uma semântica de significados naturais.

---

<sup>11</sup> Habermas ressalta a peculiaridade que envolve um sistema lingüístico gestual por meio da discussão com os etólogos, que buscam, através da relação entre os animais, mostrar uma interação de estímulo e resposta a qual fundamentaria o que chama de ‘conversação através de gestos’. O exemplo dado é uma briga entre cães. Num primeiro momento, os animais reconhecem, através de um gesto ou grunhido, a intenção do outro, respondendo com outro gesto ou latido. O primeiro cão que manifestou intenções de briga colhe do outro gestos e sons e também responde com um golpe iniciando uma briga. Para estes estudiosos, esta relação prova que os animais comunicam-se através de gestos, mas não de sinais, pois ocorreria um ajustamento de seus atos, prova de uma conduta social entre os animais. No entanto não são atos completos (como nos humanos), relacionando-se a um comportamento adquirido pela espécie.

Mead entende que a linguagem gestual explicita uma relação social inicial na constituição da linguagem simbólica. O contato social revela fases objetivas, e não psíquicas ou ideais, em direção à fundamentação do significado. Há uma correspondência de gestos entre o primeiro indivíduo que se manifesta, a resposta do segundo indivíduo e as relações que evoluem entre eles, revelando uma matriz triádica, de onde surge o significado (HABERMAS, 1989b, p. 18).

À medida que os gestos dos indivíduos demonstram correspondência e entendimento, a linguagem gestual, que possui uma significação privada, passa a ganhar o estatuto de linguagem simbólica, sendo que: 1) os significados, que somente valiam para um indivíduo, passam a ser idênticos para os participantes; 2) o motivo para a transformação do comportamento dos participantes deixa de ser a relação causal estímulo-reação-estímulo, para tornar-se uma relação falante-ouvinte (e vice-versa), manifestando a comunicação; e 3) deve ocorrer uma mudança de estrutura na interação entre os participantes de modo que possam distinguir entre atos do entendimento e ações orientadas ao êxito.

Habermas entende que Mead busca explicar essa passagem para a linguagem simbólica através do conceito de internalização (*Verinnerlichung*). A relação entre os participantes sociais gera uma subjetivação (ou interiorização) das estruturas objetivas de sentido. Mead tentou realizar uma mudança do plano das interações instintivas para o plano de uma intersubjetividade realizada comunicativamente; porém, Habermas afirma que ele não explica esse elemento regulador que constitui os gestos e permite a transposição para a comunicação baseada nos sinais (HABERMAS, 1989b, p. 21)<sup>12</sup>.

O elemento regulador mostrar-se-ia na gênese de significados que são idênticos para os participantes. Ele somente pode ser exposto ao se mostrar as condições das tomadas de ação (no caso de se querer a interação), que é o mesmo que dar as condições do processo de internalização das estruturas de sentido. Para explicar estas condições, Mead lança mão de um conceito, que chama de ‘capacidade de resolver problemas da conduta atual em termos de suas possíveis conseqüências futuras’.

No entanto, esta tese de Mead ainda aponta para o fato observacional das disposições entre os falantes, e pouco trata da constituição das estruturas de sentido: “o fato de que um

---

<sup>12</sup> Habermas alerta que Mead trata de explicar por meio de mecanismos de adoção da atitude do outro o modo como surge a interação mediada simbolicamente a partir da interação mediada por gestos, tem que mostrar como o elemento regulador que constitui os gestos, dos quais são os desencadeantes econômicos decorrentes dos movimentos baseados nos instintos, ficam substituídos por uma comunicação baseada na linguagem dos sinais, como os organismos que reagem a estímulos chegam a adotar os papéis de falante e destinatário e como se diferenciam os atos comunicativos das ações não comunicativas, dos processos pelo qual os agentes entendem entre si dos influxos que exercem uns sobre os outros quando buscam conseguir determinados efeitos.

(indivíduo) faça disposicionalmente o mesmo que se vê estimulado ao outro não segue que haja algo idêntico ante ao que ambos tomam postura” (HABERMAS, 1989b, p. 23). Se Mead entendesse ‘disposição’ de modo diferente do behaviorismo (estímulo e resposta instintivos), no sentido dialógico de resposta que um falante (mesmo solitário) realiza para decidir uma sentença imperativa, então poderia realizar a transposição do âmbito material para o do sentido (HABERMAS, 1989b, p. 23)<sup>13</sup>.

Como Mead desconhece a virada lingüística da filosofia da linguagem, não percebe o abismo que se abre em sua explicação: tomar uma decisão perante um imperativo é já dispor de uma linguagem proposicional diferenciada. Um organismo passa a estar diante de outro como intérprete. A internalização das atitudes do outro só pode ocorrer de modo comunicativo. Mead não percebe que o foco da questão é: como se constitui o significado para si a partir do que suas próprias ações significam para o outro. Ou seja, não percebe que a percepção desde sempre já faz parte do sentido, e não do estímulo. É o realismo implantado na gênese da teoria de Mead que o impede de ver o naturalismo de sua tese.

O procedimento “capacidade de resolver problemas” não atinge o sentido não empírico e não realista que se encontra em Wittgenstein. De modo geral, toda a teoria meadiana discute a construção simbólica da linguagem agarrada ao aspecto da interação, que considera onticamente o outro para a constituição de sua própria linguagem, ao ponto em que também se reformula o outro de modo pragmático. Não se consegue explicar como ocorre a internalização das atitudes do outro simbolicamente.

Habermas apóia-se no Wittgenstein das ‘Investigações Filosóficas’ para mostrar que a competência de se seguir uma regra e a capacidade de decisão perante uma situação remetem à questão de saber se um símbolo está em conformidade com uma regra. Ambas as competências são, para Wittgenstein, co-originaárias, no sentido de uma gênese lógica. Habermas interpreta Mead de modo wittgensteiniano e desenvolve o conceito de regra, que deverá mostrar a conexão entre identidade de significado e validade intersubjetiva (HABERMAS, 1989b, p. 30)<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Habermas apela à saída desenvolvida por E. Tugendhat: “a reação do ouvinte que o falante implicitamente antecipa é, pois, sua resposta com um sim ou um não, quem reflete pensa consigo mesmo adotando postura de afirmação ou negação da mesma maneira que falaria com outros que se quer deliberar sobre o que fazer.” Habermas ressalta que o diálogo interno não pode ser realizado através de significados idênticos, já que os diálogos externos somente podem ser realizados por meio de símbolos lingüísticos.

<sup>14</sup> [...] a identidade de uma regra não pode ser reduzida a regularidades empíricas, antes depende da sua validade intersubjetiva, isto é, a circunstância em que: a) sujeitos orientam seu comportamento por regras se desviam delas, e que b) pode criticar este seu comportamento desviante como violação das regras.” Nesta argumentação, Habermas ecoa Wittgenstein, quando diz que quando se segue uma regra não se pode fazê-lo por si somente: “Crer seguir uma regra não é seguir (efetivamente) a regra. Por isso não se pode seguir uma regra privada, por que, se não, crer seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra. [...] “Crer seguir uma regra é em cada caso

Mead não distingue entre a etapa dos gestos e a que lida com emissões de um termo. No entanto, esta mostra-se um sistema de linguagem diferenciado, mas que está ainda vinculada aos substratos que representam os significados naturais (epistemologização da linguagem). Já em uma comunidade que possui linguagem desenvolvida, os termos já estão desligados dos seus substratos (que representam os significados naturais) a tal ponto que as formas fônicas e sígnicas podem transitar na esfera do sentido.

Mead realiza um salto do estudo das ações mediadas por símbolos para as ações reguladas por normas. Isto ocorre por que ele dá lugar a uma reestruturação conceitual das relações de interação: “eles se relacionam agora, nos papéis comunicativos de falante e ouvinte, como objetos sociais e aprendem a distinguir os atos do entendimento das ações orientadas com vistas a conseqüências” (HABERMAS, 1989b, p. 39). Habermas acha que essa distinção é positiva, mas limita-se aos aspectos da coordenação das ações e da socialização que movimenta um processo de formação através da linguagem.

As estruturas de socialização coincidem com a estrutura do entendimento, o que é possibilitado pelos símbolos. Isto leva à interpretação de que a constituição dos indivíduos socializados é a mesma que a das instituições. A formação da identidade passa a ser traço fundamental para se compreender o processo de internalização das atitudes do outro. Porém, não serão consideradas as análises comportamentais do outro, mas as expectativas de comportamento já normatizadas.

A formação das identidades e o surgimento das instituições são representados no sentido extralingüístico, influenciando as disposições comportamentais dos membros da sociedade através da linguagem e criando orientações subjetivas e suprasubjetivas nos indivíduos socializados e nas instituições. Neste sentido, a linguagem deixa de ser o meio do entendimento e da cultura para ser principalmente meio de socialização (normativo), em que se sedimentam as estruturas simbólicas que constituem o indivíduo e a sociedade. Portanto, é a linguagem que norteia competências e padrões de orientação.

Neste sentido, para Habermas a “[...] ação comunicativa do entendimento lingüístico passa a converter-se em mecanismo coordenador da ação” (HABERMAS, 1989b, p. 42). Mas Mead desenvolve a teoria da ação comunicativa no sentido de uma teoria social e de uma psicologia social. No entanto, um ouvinte pode entender as emissões dos atos de fala como 1) ato de constatação: emissão de um sentimento; 2) ordem: o falante pode pôr em dúvida sua

---

particular a mesma regra”. Habermas aproveita este ponto para fundamentar o consenso: “o miolo desta consideração consiste em que A não pode estar seguro de estar seguindo uma regra se não se dá a possibilidade de que seu comportamento caia exposto a uma crítica por B, crítica em princípio suscetível de consenso”. Estaria fundamentada desta forma a conexão entre a identidade da regra e sua validade intersubjetiva.

verdade, sua veracidade; ou 3) sua legitimidade (HABERMAS, 1989b, p. 44)<sup>15</sup>. Como estas ações são orientadas ao entendimento, Habermas propõe que a relação interna fundamental entre estas asserções deve ser a pretensão de validade e as razões (os motivos para agir). A pretensão de validade é análoga à de verdade, e ambas são estruturas constituídas por uma veracidade subjetiva e uma retitude normativa.

Aqui fica evidente a assimilação de Mead por Habermas em sua teoria da verdade, que foi sustentada até VJ. Habermas inspira-se em uma teoria dos significados baseada em uma psicologia social que valoriza as relações empírico-psíquicas, e acaba por seguir a esteira epistemológica, assimilando que o problema da objetividade diz respeito à teoria do conhecimento e o problema da verdade, à pragmática universal.

A pragmática universal deveria mostrar as condições ideais do discurso, as quais poderiam, através de critérios baseados em uma lógica universal, garantir o acordo entre os falantes na decisão sobre a verdade. Já a teoria do conhecimento lidaria com a constituição prévia dos objetos, da qual dependem as relações pragmáticas da linguagem.

Para Habermas, a importância dos âmbitos do discurso apontados por Mead está no modo como estes se mostram através dos atos de fala, que devem basear-se em um saber pré-teórico, a dizer, ‘o saber pré-teórico dos falantes que pertencem ao mundo de vida moderno’. Este projeto equivale a elucidar o mundo de vida racionalizado (entendido como o cosmo cultural de valores), pois indica que o principal fator para se entender o processo de racionalização são as ações regidas por normas. O ponto fixo da ação comunicativa e da racionalidade que lhe é inerente resulta da passagem da autoridade moral (em termos de análise sociológica regida pelo sacro) para a autoridade consensual.

Mead não teria se empenhado muito em explicar como os significados são constituídos normativamente no âmbito social. Habermas entende que uma teoria do significado deve surgir ligada a uma teoria empírica, pois o seu segundo passo é mostrar como esta se desenvolve em conjunto com uma teoria normativa do significado, que por sua vez deve constituir-se na interação social de modo coadunado, mostrando o sentido da pragmática.

Em VJ, a tese de Habermas sobre o conceito de racionalidade em um sentido geral, com R maiúsculo, aponta para a racionalidade comunicativa. Isto não significa que o autor entenda que a racionalidade seja toda ela comunicativa; ele apenas compreende que a

---

<sup>15</sup> Habermas entende que, para Mead, “Estas três raízes pré-linguísticas de força ilocucionária dos atos de fala não são objetos de um tratamento equilibrado”.

racionalidade comunicativa é o meio mais acessível para se demonstrar que a razão e o entendimento são processos que ocorrem através da comunicação.

Habermas entende que a racionalidade comunicativa submete-se a condições de validade, as quais são ontologicamente referentes aos três âmbitos de realidade ou três modos de discursar (como já vimos, inspirados em Mead); ele, porém, acrescenta um quarto âmbito que serve como pano de fundo, o qual chama de ‘mundo da vida linguisticamente estruturado’. Este funciona como um horizonte de sentidos complexos e tem a função de meio para os três modos de racionalidade, ainda que sem o discernimento e a clareza da racionalidade discursiva.<sup>16</sup>

Habermas assume que, além das condições de validade do discurso, há outra característica básica da razão, que chamou de “posse reflexiva”:

[...] aquilo de que sabemos, fazemos e dizemos só é racional quando sabemos ao menos implicitamente por que nossas opiniões são verdadeiras, nossas ações corretas e nossas expressões linguísticas válidas (ou ilocucionariamente promissoras ou perlocucionariamente eficazes). (HABERMAS, 2004, p. 100).

O primeiro passo consiste em mostrar que o conceito de reflexão desenvolvido pela vertente semântica está preso à filosofia da consciência, pois considera a reflexão em primeira pessoa, “consigo mesmo” (subjatividade de cada pessoa), e a intenção de Habermas é acabar com este aprisionamento, mostrando que a reflexão tende para a segunda pessoa, “sobre mim” (o compartilhamento de subjatividades).

Para isso deve-se deslocar a produção das interpretações para a intersubjatividade (o discurso entre os falantes), fazendo com que o conhecimento não fique atrelado à subjatividade de um autor, mas que, em última instância, ele seja compartilhado. Habermas não nega a subjatividade, mas, mesmo monologicamente, as interpretações visam a ser compartilhadas. E assim, o conhecimento se produz por consenso e entendimento mútuo.

O que Habermas quer refutar com essa noção de produção de conhecimento é o sentido tradicional de metafísica, que a seu ver é uma produção solipsista. Aquele que interpreta está preso a seus modos próprios de produção de interpretações. Neste sentido, a crítica de solipsismo existencial a Heidegger relaciona-se com a questão da metafísica

---

<sup>16</sup> Isto reforça o fato de que racionalidade em sentido geral não é racionalidade comunicativa; estas, por sua vez, também não são uma racionalidade discursiva. A racionalidade em sentido geral pode ou não ser comunicativa, e pode ou não ser discursiva, pois há outras formas de expressão além da fala.

tradicional, quando, em Ser e Tempo, o ser-aí submete-se à compreensão do sentido do ser da sua época.

Habermas pretende deslocar a abertura lingüística heideggeriana para as performances dos interlocutores, pois a crítica é de que Heidegger estaria colocando na abertura particular de cada ser-aí todo o locus de controle da produção de interpretações, não explicando como aconteceria a interação entre os seres-aí. Isto caracterizaria o solipsismo existencial.

Como vimos, a saída de Habermas é realizar uma dialética entre a abertura lingüística do mundo de cada ser-aí com os processos de aprendizado do mundo. Mas, para isto, terá que assumir um realismo (mínimo) e um naturalismo (fraco), o que se mostra um obstáculo, pois ele mesmo assume o giro lingüístico. O conceito de racionalidade que Habermas desenvolve é uma resposta a este impasse.

A racionalidade baseia-se em uma reflexão entendida como “posse reflexiva”, que se dá entre os interlocutores. É uma relação reflexiva (na segunda pessoa: sobre mim), característica básica da racionalidade. Sendo assim, Habermas estaria propondo que a razão manifesta-se discursivamente. O fundamento para este conceito consiste na idéia de que não há nenhuma reflexão que não possa reconstruir-se como um discurso interno. Podemos entender que não há nenhum discurso entre falantes que não possa ser também um discurso interno (monológico), ou seja, a característica básica da razão residiria no fato de ser uma práxis argumentativa. Neste sentido, tanto a conversa entre falantes como o discurso subjetivo estão fundados de modo discursivo.

Este momento constitutivo no qual opera o argumento somente pode ser exposto através da pragmática, em um processo de reconstrução que possa dar as condições de possibilidade da linguagem. Com a pragmática, Habermas encontra um modo de unir a “posse reflexiva” às pretensões de validade do discurso. Com isso, ele pretende fundamentar o nexo interno entre significado e validade.

Assim, as correntes semântica e hermenêutica, seguindo os passos da intencionalidade, desvalorizam o papel do entendimento (como entendimento mútuo) para a compreensão da linguagem, e Habermas quer reabilitar o papel da reflexão, mostrando que o conceito de reflexão desenvolvido pela tradição e a reflexão entre os falantes são complementares: “A reflexão se produz também graças a uma relação dialógica prévia e não se move no vazio de uma intencionalidade constituída à margem de toda comunicação”. (HABERMAS, 2004, p. 100)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Habermas entende que a reflexão é uma atitude de prestar contas equivalente à expressão racional. Racional é a pessoa que presta contas de suas orientações através de pretensões de validade; isto é chamado de plena

A prática argumentativa (o discurso entre os falantes, ou o discurso interno) é uma forma reflexiva da ação comunicativa, ou seja, participa da constituição do conhecimento. Ela encarna lingüisticamente, tornando-se uma racionalidade (reflexão) comunicativa.

A racionalidade no sentido geral deve ser compreendida como a coadunação entre a “posse reflexiva” e as pretensões de validade do discurso (em meio a um mundo de vida), pela qual se mede a racionalidade dos nossos proferimentos.

[...] parto da idéia de que empregamos o predicado “racional” primordialmente para opiniões, ações e proferimentos lingüísticos porque deparamos na estrutura proposicional do conhecer, na estrutura teleológica do agir e na estrutura proposicional do falar, com diferentes raízes da racionalidade. (HABERMAS, 2004, p. 101).

Habermas parte da idéia de que não há nenhuma raiz ‘essencial’ comum entre a estrutura do conhecer, do agir e do falar. Não se pode encontrá-la nem sob a perspectiva da práxis da argumentação, nem na estrutura reflexiva da auto-referência de um sujeito participante do discurso. Pelo contrário, ele crê que são âmbitos de realidades diferentes, racionalidades diferentes: das opiniões surge a estrutura racional do conhecer (epistemológico); das ações surgiria a estrutura racional teleológica do agir, e, pelos proferimentos lingüísticos, mostra-se a estrutura proposicional comunicativa.

A racionalidade em sentido geral será entendida, em parte, como ‘corpo’ discursivo da práxis de argumentação, ou seja, “a práxis da argumentação é, por assim dizer, uma forma reflexiva do agir comunicativo, a racionalidade fundamentacional corporificada no discurso sobrepõe-se de certo modo à racionalidade comunicativa encarnada nas ações cotidianas” (HABERMAS, 2004, p. 101). Com isto, Habermas pretende fazer com que a reflexão não perca sua parte empírica (como diz ocorrer na tradição transcendental). Habermas (2004, p. 101) entende que:

A estrutura discursiva cria uma correlação entre as estruturas ramificadas de racionalidade do saber, do agir e da fala ao, de certo modo, concatenar as raízes proposicionais, teleológicas e comunicativas. Nesse modelo de estruturas nucleares engrenadas umas nas outras, a racionalidade discursiva deve seu privilégio não a uma operação fundadora, mas a uma operação integradora.

---

responsabilidade. Esta pressupõe que se realize uma auto-relação refletida da pessoa com o que ela pensa, faz e diz. Ou seja, a reflexão permite o distanciamento que possibilita uma avaliação das estruturas racionais distintas do saber, fazer (atividade orientada a fins) e da comunicação. Procuraremos mostrar passo a passo como Habermas fundamenta o conceito de reflexão, que está coadunado com o de racionalidade.

Agora podemos dizer que o conceito de racionalidade em geral só pode ser entendido por meio de três perspectivas, denominadas: racionalidade epistêmica, racionalidade teleológica e racionalidade comunicativa (sob o fundo do mundo da vida).

A racionalidade epistêmica é entendida em função das proposições acerca do mundo, as quais podem ser verdadeiras ou falsas, isto é, seu conteúdo pode ser verificado empiricamente por diferentes falantes. A racionalidade teleológica engloba os proferimentos normativos que buscam expressar a opinião; neste sentido, o falante argumenta comprometendo-se com o conteúdo a ser expresso, suas intenções e representações. E a racionalidade comunicativa mostra que os falantes interam-se e discutem conteúdos proposicionais epistêmicos e normativos em uma relação inter-pessoal.

Esta proposta de uma fundamentação relacional da racionalidade pretende escapar ao irracionalismo: A fixação de um modelo fundamentacional da racionalidade a considerar irracional tudo o que não é inteiramente fundado sobre a argumentação ou o discurso - e com isso o campo do irracional assumiria proporções gigantescas. (HABERMAS, 2004, p. 99).

A pragmática é o objetivo de Habermas, que aposta na relação complementar entre esferas da racionalidade. Ele pretende fundamentar uma teoria lingüística através de uma teoria dos atos de fala, ainda que a fala seja apenas um dos modos de expressão. Porém, é a mais freqüente e tem melhor nitidez para a demarcação de racionalidade.

A relação entre os aspectos das racionalidades deve preceder à compreensão de racionalidade no sentido geral: “A racionalidade de uma pessoa se mede em função do que se expressa racionalmente e possa dar conta de seus proferimentos adotando uma atitude reflexiva”. (HABERMAS, 2004, p. 102).

‘Dar conta’ significa ‘expressar racionalmente’ uma realização (performática) que se guia por pretensões de validade. Este é também o sentido do que se diz ser racional. Habermas chama este tipo de racionalidade de ‘plena responsabilidade’ ou ‘capacidade de dar conta dos próprios atos’. ‘Dar conta’ também significa que esta realização ocorre através de atos reflexivos. “A responsabilidade pressupõe uma relação reflexiva da pessoa com aquilo que ela crê, faz ou diz: esta capacidade está entrelaçada graças às auto-referências correspondentes com as três estruturas da racionalidade”. (HABERMAS, 2004, p.102).

Portanto, há três estruturas diferentes por seu tipo de racionalidade (ou modos de prestar contas). Sua realização também dar-se-á por meio de auto-referências peculiares por seus tipos de relações com as estruturas centrais do entendimento.

Para Habermas, o mais importante é que, se as instâncias da racionalidade estão demarcadas, pode-se supor um nível de distanciamento e uma avaliação dos atos. Habermas entende esta distância como fundamental para a liberdade.

Que uma pessoa seja capaz, nestas distintas condições, de se distanciar de si mesma de seus proferimentos é, de resto, uma condição necessária de sua liberdade [...], liberdade de arbítrio consiste na capacidade de escolha racional de poder agir assim ou assado, ou de estabelecer um novo começo na corrente de ocorrências. (HABERMAS, 2004, p. 103).

De certo modo, Habermas propõe uma restauração da moral kantiana, pois vê como necessário à fundamentação uma espécie de “eu” responsável, que escolhe compreender-se racionalmente de um modo ou de outro.

A relação complementar entre a reflexão e as estruturas discursivas é realizada por meio do distanciamento, o qual seria a condição para o exercício da racionalidade entre as pessoas. Habermas chama esta relação de ‘auto-referência’. Cada auto-referência relaciona-se com o ambiente discursivo ou a racionalidade que está operando. Neste sentido, pode-se também distinguir a liberdade segundo os tipos de auto-referência: “as três racionalidades convergem no nível interativo da reflexão e do discurso e [...] formam uma síndrome”. (HABERMAS, 2004, p. 104).

Esta síndrome se dá na intersubjetividade dos falantes. Este é o fundamento para o distanciamento e a formação de uma “consciência”, de um eu racional. A reflexão é característica fundamental para que o distanciamento possa ser realizado. Distanciamento quer dizer distanciamento teórico, ausência de restrições cognitivas, ‘libertação da perspectiva egocêntrica própria de um participante no contexto de ação’; em outras palavras, pode-se assumir uma atitude racional sem apelo à metafísica.

Para Habermas, a liberdade deve ser entendida como liberdade ética, a qual possibilita uma consciência a respeito do “eu quero me compreender assim ou assado”. Porém, a liberdade que o distanciamento propicia acaba valorizando a auto-referência, e, com isso, a atitude racional.

Por certo, essas liberdades são disposições que se podem atribuir a uma pessoa; mas as auto-referências correspondentes devem-se, cada uma, à adoção e à interiorização das perspectivas que outros participantes da argumentação têm diante de mim: na auto-relação epistêmica e nas diferentes auto-relações práticas eu me aproprio, como uma primeira pessoa, da perspectiva da segunda, a partir da qual meus oponentes, ou seja, outros que participem dos discursos (empíricos ou teóricos, pragmáticos ou morais ou éticos) reagem aos meus proferimentos. (HABERMAS, 2004, p. 103).

As relações entre as racionalidades (epistêmica, teleológica e comunicativa) ressaltam o caráter racional da linguagem; porém, é necessário entender melhor a relação da racionalidade comunicativa com a linguagem, pois nem toda linguagem é comunicativa, como nem toda comunicação lingüística leva ao entendimento sob pretensões de validade.

Habermas expõe que há modos de uso da linguagem e suas expressões: 1) o uso não comunicativo da linguagem expressaria orações enunciativas e orações de intenções em mente (pura representação e planificação monológica da ação); 2) a linguagem orientada ao entendimento expressaria manifestações de vontade, não inseridas em contextos normativos (imperativos simples e anúncios); 3) o uso da linguagem orientada ao acordo expressaria atos ilocucionários completos (normativos, constatativos, expressivos); 4) a linguagem usada para deduzir conseqüências (entendimentos indiretos) manifestar-se-ia por expressões perlocucionárias (HABERMAS, 2004, p. 125).

Estes usos da linguagem conectam-se a determinados tipos de ação, o que leva a uma questão problemática, pois se um tipo de linguagem leva a um determinado tipo de atitude, podemos remeter ao que Habermas entende por atitude objetivante e atitude realizativa: 1) no caso do uso da linguagem não comunicativa atribuir-se-ia uma ação objetivante orientada a fins, não havendo parte realizativa (não é, portanto, uma ação social); 2) a linguagem orientada ao entendimento não possui uma atitude objetivante, mas possui atitude realizativa, é uma ação comunicativa fraca (entendimento que se refere a fatos e a razões relativas ao autor, expressão de vontades individuais) que manifesta interações sociais; 3) o uso da linguagem voltada ao acordo também não possui atitude objetivante, mas possui atitude realizativa no sentido de uma ação comunicativa forte (entendimento que se estende a razões normativas, as quais não estão presas a interesses pessoais, pois são orientações de valor compartilhado intersubjetivamente, que vinculam suas vontades independentes a suas próprias referências), ocorrendo nas interações sociais; e 4) a linguagem orientada às conseqüências possui atitude de interações estratégicas, não possuindo parte realizativa, mas desenvolvendo-se em uma interação social.

Habermas defende que somente em 2 e 3 pode-se caracterizar um uso lingüístico comunicativo, pois os proferimentos são orientados para o entendimento mútuo e para o acordo. Porém, há usos da linguagem que não são caracteristicamente racionais. Desse modo, poder-se-ia levantar a questão: “mas o que a linguagem como tal tem a ver com a racionalidade das crenças, das ações, proferimentos comunicativos e pessoais?” (HABERMAS, 2004, p. 127).

Habermas responde que a linguagem, em sentido geral e no sentido dos proferimentos (inclusive os proferimentos da racionalidade), está incrustada no ‘mundo da vida’ (*Lebenswelt*). Ele conta com o giro lingüístico realizado por Heidegger para assimilar a abertura (*Erchlossenheit*), na qual surgem o mundo da vida e a linguagem coadunados. Porém, para eliminar o caráter pré-teórico (desviando ‘mundo de vida’ e ‘linguagem’ da proposta heideggeriana), ele procura entender o mundo da vida constituído lingüisticamente e de modo imanente, incorporando o giro lingüístico de Wittgenstein. Entretanto, este somente estará completo quando tornar-se pragmático, e quando a linguagem passar a ser entendida através de suas condições de possibilidade, cujos critérios estão embutidos no discurso. Neste sentido, Habermas distancia-se de Wittgenstein.

Antes de abordar o mundo da vida, a análise dirige-se às ‘formas de vida’ dos grupos: “Formas de vida consistem em práticas, em uma rede de tradições, instituições, costumes e competências que podem ser chamadas de ‘racionais’ porque são úteis aos problemas que surgem” (HABERMAS, 2004, p. 127). Mas qual a relação entre forma de vida e o mundo da vida?

Podemos entender que o mundo da vida é uma linguagem sem claro discernimento, formada pela constituição categorial ou epistêmica, a qual realizamos solitariamente com nossas representações e o compartilhamento de nossas opiniões com as dos outros durante o discurso. Assim, a linguagem reestrutura-se por meio da ampliação de horizontes dos mundos de vida compartilhados. Esta ampliação remete a uma pré-estruturação lingüística: “na medida em que os sujeitos que agem comunicativamente se entendem a respeito de algo no mundo objetivo, eles se movem sempre já dentro do horizonte do seu mundo da vida”. (HABERMAS, 2004, p. 127).

A relação entre um mundo subjetivo e um intersubjetivo é o problema levantado com a questão do mundo de vida (subjetivamente) e mundo de vida compartilhado (intersubjetivamente), pois, se não pode haver dois mundos, há duas perspectivas de um mesmo mundo. Habermas quer mostrar que estes mundos de vida compartilhados por razões constituem também a imagem do mundo. O que podemos fazer é compartilhar nossas representações e, através de argumentos, deliberarmos sobre qual é o mais racional. Esta problemática levanta a questão da impossibilidade da totalidade: “por mais alto que subam (por mais interpretações e ampliações de horizontes do mundo da vida), o horizonte recua, de modo que nunca podem trazer integralmente para diante de si o mundo da vida e abarcá-lo com um só olhar, como se tratasse de um mundo objetivo” (HABERMAS, 2004, p. 127).

Habermas afirma que temos linguagens diferentes, as quais prestam contas por meio de racionalidades diferentes. Quando se pergunta: ‘o que é o mundo da vida?’, Habermas entende que nos movemos na racionalidade epistêmica, cujo objetivo é o entendimento das coisas, trazendo consigo a compreensão da totalidade do que se indaga. Porém, o mundo da vida é um âmbito ontológico “subjetivo” que não permite tal totalidade conceitual. Ocorre que, comumente, realiza-se um salto despercebido de uma esfera ontológica para outra, gerando uma confusão entre os âmbitos da racionalidade. No caso, confunde-se a esfera da racionalidade teleológica com a da racionalidade epistêmica. Estamos, porém, sempre imersos na linguagem, ora realizando-a, ora nos distanciando dela para compreender e buscar a totalidade de algo.

Não por acaso, esse ser-no-mundo analisado por Heidegger deixa-se ilustrar na notável semitranscendência de uma linguagem que, embora a possamos utilizar como um meio de comunicação, nunca está à nossa disposição: movemo-nos sempre em seu *medium* e – enquanto falamos – jamais podemos performativamente trazê-la na totalidade para o lado do objeto (HABERMAS, 2004, p. 127).<sup>18</sup>

Para Habermas, a linguagem mostra-se como o meio onde o mundo da vida e o processo do entendimento (ou da racionalidade) articulam-se. Por um lado, a vertente analítica permite compreender que a estrutura epistêmica pertence à semântica lógica das línguas naturais e, por outro, a vertente hermenêutica permite entender que as atitudes proposicionais do falante formam o núcleo estrutural do agir racional. No entanto, a valorização promovida pela corrente semântica esconde ‘a genuína contribuição’ que a linguagem como abertura lingüística produz: “um objetivo ilocucionário do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade” (HABERMAS, 2004, p. 128). Isto somente pode ser explicitado por meio da racionalidade comunicativa.

Portanto, admite-se que as distintas racionalidades epistemológicas, teleológicas e comunicativas reflitam estruturas lingüísticas e que se sustentem por suas capacidades de interpretação e de aprendizagem nas dimensões sociais, mas estas também necessitam e se movem em um mundo de vida cujos conteúdos articulam-se pela linguagem.

---

<sup>18</sup> A questão da totalidade frente ao conhecimento é questão que Kant, na ‘Crítica da Razão Pura’, mostrou com a discussão da metafísica tradicional: a razão, por ser descentrada e autônoma, não pode possuir qualquer fundamento de caráter universalista. Essa discussão ocorre em relação com o conceito de metafísica na modernidade, o que é tema do quinto título desse trabalho. De antemão, Habermas acredita que mesmo que a filosofia não tenha um acesso privilegiado à verdade, como pensava a metafísica tradicional, não se deve entregar ao relativismo. À razão compete analisar os avanços da modernidade em direção da autonomização do sujeito e sua conseqüente descentralização, o que significa confrontar-se com uma sociedade que perdeu suas diferenças. Assim, a saída se dá por meio da razão comunicativa.

A questão que se desenvolve é: em que sentido o mundo da vida é racional? Como o mundo da vida compactua com a racionalidade? Habermas faz alusão ao processo circular entre ambas.

Por um lado o saber de interpretação adiantado pela linguagem (o saber abre o mundo a uma comunidade lingüística de forma mais ou menos produtiva) e por outro lado os processos intramundanos de aprendizado mais ou menos inovadores (possíveis traços interpretativos), possibilitados por esse saber e pelos quais se amplia o saber do mundo e se impulsiona a revisão do saber lingüístico prévio. (HABERMAS, 2004, p. 128).

Ambas as estruturas ampliam o que Habermas chama de ‘saber do mundo’ (*Weltwissen*), impulsionando a revisão do prévio ‘saber da linguagem’ (*Sprachwissen*). Estes ficam mais claros se levarmos em conta que Habermas cita três níveis de articulação da linguagem. O primeiro nível é o da articulação lingüística do horizonte do mundo da vida. O segundo é o da práxis do entendimento dentro deste mundo da vida intersubjetivamente compartilhado. E o terceiro, o nível do mundo objetivo, entendido como a totalidade das entidades sobre as quais se diz algo, e que os participantes da comunicação formalmente pressupõem (HABERMAS, 2004, p. 127). Segundo esse esquema, é o nível médio que produz a interação entre a abertura lingüística do mundo e os processos de aprendizagem, o que amplia o saber:

A função de abertura ao mundo própria da linguagem, que nos faz ver tudo o que se encontra no mundo não só segundo determinadas referências e considerações relevantes, mas também como elementos de um todo, como partes de uma totalidade categorialmente articulada, refere-se à racionalidade, mas é de certo modo, a-racional. Isto não significa que é irracional. (HABERMAS, 2004, p. 127).

Para refutar qualquer sentido metafísico tradicional na fundamentação da linguagem, Habermas leva em consideração as complexidades lingüísticas imanentemente a-rationais (como, por exemplo, no processo criativo), pois acredita que o irracionalismo defende que a gênese lingüística é um processo oculto. Neste sentido, a linguagem em sentido geral coincidiria com o mundo da vida estruturado linguisticamente. “Pois o saber lingüístico que nos abre um acesso ao mundo precisa resistir à prova continuamente; precisa pôr os sujeitos agentes em condição de chegar a bom termo com o que encontram no mundo e de aprender com os erros”. (HABERMAS, 2004, p. 129).

Neste momento, fica claro o realismo (ou naturalismo) que é necessário sustentar: não se pode considerar somente os argumentos dos falantes, mas também as comprovações do que

dizem do mundo. Habermas insiste no primado do agir comunicativo sobre o agir estratégico. Isso, porém, não anula a sua importância nos argumentos que são passíveis de verificação.

Habermas quer ressaltar o caráter normativo e social da formação do conhecimento, no sentido pragmático e não somente no âmbito subjetivo de cada pessoa. Por isso, é importante mostrar que, principalmente em argumentos epistemológicos, o mundo externo surge como algo que resiste às nossas interpretações como um contrapeso, criando um sentido de realismo para todos os falantes, pois todos teriam em comum um mundo com os mesmos fatos. A abertura lingüística permite compartilhar concepções no discurso, de modo que as condições de possibilidade do conhecimento, entendidas de modo kantiano, são contextualizadas nas pretensões de validade do discurso. Aqui fica evidente como Habermas pretende reformular o sentido da experiência, trazendo-a para o âmbito lingüístico.

Habermas entende que, por si sós, as correntes semânticas tendem a apóiar-se na irracionalidade, mantendo um fundo de idealismo. A crítica inclui Heidegger, quando este propõe conceitos como ‘destino do ser’ ou a ‘espera catastrófica do novo’ (HABERMAS, 2004, p. 129)<sup>19</sup>.

A proposta de Habermas concentra-se em um ‘saber da linguagem’, saber abridor de mundo: seus participantes devem acreditar neste saber aprender com os erros. O que importa é que o sentido reformulante do pensamento se dá através do entendimento:

As revisões retroativamente desencadeadas por esse saber lingüístico interpretado do mundo não são um resultado automático de soluções de problema bem-sucedidas. A imaginação lingüística é, antes, estimulada pelos fracassos de tentativas de solução de problemas e pelos bloqueios de processos de aprendizado (HABERMAS, 2004, p. 129).

A ‘pragmática universal’, como veremos mais detalhadamente na próxima seção deste capítulo, é o conceito desenvolvido em função da força reformulante da linguagem. Os erros ajudam a aprimorar, porém, utilizando a terminologia heideggeriana, essas discussões ocorrem ainda em um nível ôntico, mostrando as estruturas que a força reformulante e construtiva pode desvendar, a nível ontológico. Mas Habermas quer mostrar que Heidegger teve dificuldade em desprender-se do idealismo, e por isso ele teria interpretado as ‘aberturas lingüísticas do mundo’ próprias de sua época como um ‘acontecer da linguagem’, ou seja, algo que não é dedutivo ou explicativo. A solução proposta por Habermas seria: “apenas uma

---

<sup>19</sup> A tese de que a irracionalidade representa o fundo de idealismo da corrente semântica será abordada melhor no texto sobre “Habermas e o conceito de modernidade: críticas a Heidegger”.

virada pragmático-lingüística sobriamente realizada permite aliviar a força da linguagem de formar e articular um mundo das pretensões de conhecimento” (HABERMAS, 2004, p. 129).

Os conceitos desenvolvidos pelas correntes hermenêutica e semântica têm papel importante para a constituição da linguagem e, por conseguinte, da racionalidade. E, pelo que vimos, o próprio pragmatismo assimila essas influências quando se propõe a ser reformulante (veremos isso mais atentamente no próximo capítulo). Outro ponto importante é que, para Habermas, a linguagem só poderá mostrar-se, ou só poderemos ter uma teoria dela, se suas condições de possibilidade forem expostas. Assim, ele lança mão de uma teoria da linguagem para chegar a essas condições de possibilidade, e para desenvolvê-la, apóia-se nos esforços da corrente analítica.

### 1.5. A PRAGMÁTICA UNIVERSAL

Procuraremos mostrar neste capítulo o desenvolvimento do conceito de pragmática até VJ, a partir de um texto de 1976, “O que significa pragmática universal?”. Veremos que, com VJ (1999), Habermas evita uma teoria da verdade como correspondência. Mas até então, ele está atrelado principalmente a temas como verdade e objetividade (objetividade constatativa), realidade e referência (subjetividade), validade e racionalidade (intersubjetividade), os quais postumamente serão considerados secundários, quando ele aproxima-se da noção de um realismo mínimo. Vejamos agora como Habermas entendia o conceito de pragmática universal: “A pragmática universal tem como tarefa identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível”. (HABERMAS, 1976, p. 299).

Como já indicamos, Habermas acredita que as condições de possibilidade da linguagem podem ser identificadas, utilizando-se da releitura da tradição analítica realizada por Austin (principalmente sua teoria dos atos de fala). E, para identificar tais pressupostos, é necessário abandonar a perspectiva do observador de comportamentos e pensar que temos de pressupor já sempre em nós mesmos e nos demais as condições normativas de possibilidade do entendimento. Habermas quer valorizar o *a priori* das condições da linguagem, o qual está vinculado a seu caráter social; orienta-se, por isso, em direção a um compromisso normativo. A tese pode ser enunciada assim: “Na execução do ato de fala ou junto da execução podemos nos tornar conscientes de que involuntariamente temos feito determinadas pressuposições” (HABERMAS, 1976, p. 300).

Tais pressuposições são as condições de possibilidade do entendimento, as quais são ‘universais e inevitáveis’, ou seja, são necessárias de modo transcendental, ou ainda, possuem um fundamento lógico. Porém, Habermas quer que o principal fundamento dessas condições não seja o lógico, que é imanente à linguagem, mas o fundamento normativo: “O agente comunicativo executa e supõe que possa desempenhar as pretensões universais de validade da fala”. (HABERMAS, 1976, p. 300).

A execução da linguagem deve incluir o ‘querer’ executar essas condições. Há uma disposição para participar da linguagem, que se refere a como queremos nos compreender; reivindica-se, assim, uma atitude racional. Seu fundamento está na ‘distanciação’ que o entendimento proporciona diante dos conceitos, o que remete à questão: quero me compreender como racional ou ético?

Habermas afirma que a ação comunicativa valoriza a linguagem compartilhada, e que nesta relação entre falantes a linguagem modifica-se e evolui, e deste modo compartilha-se o entendimento. Portanto, cumprir as condições de possibilidade da comunicação tem concomitantemente um caráter normativo e lógico.

O caráter lógico indica que, inevitavelmente, ao comunicarmos, executamos regras fundamentais, que são regras do entendimento: inteligibilidade (compreensão do ato, o falante deve expressar-se inteligivelmente), verdade (conteúdo proposicional, o falante deve estar dando a entender algo), veracidade (manifestações das ações, o falante deve estar dando-se a entender) e retitude (adequação às normas, o falante deve querer entender-se com os demais). Estas ocorrem, segundo Habermas, perante regras *a priori* e universais (como o princípio de não-contradição), o que não envolve disposição alguma, pois realizam-se junto ao ‘princípio da ação comunicativa’. Porém, a ação comunicativa ocorre entre os agentes, o que dá à linguagem um caráter histórico, em que sua função é o entendimento.

O caráter normativo mostra a disposição que nós, falantes, temos de querer assumirmos como integrantes do ‘jogo’ (no caso, as regras lingüísticas necessárias para se alcançar o entendimento), ou seja, a norma nos faz querer executar as condições com fidelidade. A questão levantada aqui é: como a disposição (no sentido kantiano de vontade livre, autonomia) pode orientar-nos se as regras da linguagem possuem um fundamento lógico *a priori* (são condicionais)?

A resposta, para Habermas, é que a ação comunicativa ocorre quando os participantes querem obedecer e executar estas condições, e aceitá-las como plantadas pela razão, isto é, se a ação comunicativa ocorre na relação entre os participantes, é porque eles querem executá-la

bem perante si. Há, portanto, um caráter reflexivo na ação comunicativa<sup>20</sup>. Porém, ela ocorre por meio do entendimento, cuja meta é o acordo: “A meta do entendimento é a produção de acordo” (HABERMAS, 1976, p. 301). O acordo ocorre em um nível intersubjetivo (entre os falantes da comunidade), e busca uma ‘compreensão mútua’: compartilhar as imagens do mundo pela abertura lingüística.

Habermas considera que entendimento (*Verständigung*) possui o significado mínimo de ‘sujeitos que entendem identicamente uma expressão lingüística’, o que leva à interpretação da linguagem como análise lingüística; e possui o significado máximo de entendimento entre sujeitos, através da concordância acerca da retitude de uma emissão, um fundamento normativo que ambos reconhecem. Se o significado máximo for cumprido não se necessitaria do significado mínimo, pois a concepção de entendimento no sentido máximo sugere que os falantes compartilhariam normativamente os mesmos fundamentos lógicos, ou a mesma compreensão a respeito de um proferimento, o que transcenderia o mero significado latente da expressão lingüística. O fundamental é, para Habermas, a capacidade de reconhecimento entre os falantes a respeito das condições e critérios da ação comunicativa. Ele afirma que a pragmática possui um caráter de identificação e reconstrução das condições do entendimento, as quais são constituídas e compartilhadas intersubjetivamente entre os falantes, como condição universal de toda conversa.

O autor distingue três aspectos do discurso pragmático, visando o consenso: 1) condições de validade que buscam uma verdadeira expressão intencional, ou uma manifestação em um contexto, e sua realização exige um critério de retitude que opera em um nível subjetivo; 2) pretensões do falante, o qual deve obedecer às condições de verdade da proposição, veracidade de uma expressão intencional e retitude do ato da fala para que ocorra (comunicativamente) a possibilidade de correção gramatical sobre a oração, o que se passa em um nível relacional intersubjetivo entre os falantes. 3) desempenho (*Einlösung*), que o agente comunicativo realiza através de seus argumentos (ou sua ação expõe suas experiências e intuições).

Quanto ao desempenho, o importante é que o que se ‘diz seja digno de ser reconhecido’. Busca-se uma retitude de intenção, o querer compartilhar ou entender-se. Neste ponto, passa-se de um reconhecimento subjetivo para um supra-subjetivo, movendo-se no a

---

<sup>20</sup> A não-obediência das condições leva a elencar outro tipo de ação, a ação estratégica, ou a interromper a ação comunicativa, ou ainda a retomar a ação no nível em que se representa a fala no argumento; realizando uma análise lingüística.

priori transcendental, o que garantiria maior sucesso na realização das condições de possibilidade do entendimento (HABERMAS, 1976, p. 302)<sup>21</sup>.

O que se propõe é que a estrutura transcendental *a priori* das condições do discurso pragmático possa garantir uma situação onde se destaque a disposição (retitude, querer participar do jogo, ética) que dá o próprio sentido de validade, em um deslocamento do âmbito transcendental para o subjetivo (a disposição pessoal). Porém, não se fundamenta esta validade no âmbito pessoal, mas no segundo passo, na relação intersubjetiva entre os falantes; ou seja, o sentido de validade passa a ser compartilhado. Por esse motivo, o acordo é peça fundamental, pois nos faz querer compartilhar não só as regras lógicas, mas a disposição (subjetiva) e o sentido de validade (compartilhado intersubjetivo). Portanto, Habermas pode enunciar: “Pragmática universal é o programa de investigação que tem por objeto a reconstrução da base universal de validade da fala”. (HABERMAS, 1976, p. 302).

Habermas apóia-se no corte abstrativo (levando em consideração os avanços analíticos e estruturalistas) ao separar a ‘fala como processo’ e a ‘linguagem como estrutura’. E afirma que não somente a linguagem proposicional, mas também a fala pode ser submetida a análise formal (HABERMAS, 1976, p. 304). Assim, ele procura mostrar que o conceito de análise formal não precisa estar somente ligado a um procedimento empírico-analítico (como a tradição analítica a desenvolveu). Ele pode ser entendido, em certo sentido, como uma ciência das ciências, já que a pragmática como processo reconstrutivo pode identificar as condições de possibilidade e validade de qualquer argumento. “Os procedimentos reconstrutivos não são característicos das ciências, que desenvolvem hipóteses nomológicas, mas de outro tipo de ciência, que reconstrói sistematicamente um saber pré-teórico” (HABERMAS, 1976, p. 304).

Para Habermas, é no âmbito pré-teórico (entendido linguisticamente) que se constituem as condições de possibilidade do entendimento que os falantes compartilham. A pragmática realiza-se para compreender a estrutura lingüística, penetrando na estrutura do argumento e alcançando seu sentido linguisticamente. Assim, a ciência reconstrutiva (pragmática) vai além da filosofia analítica tradicional, ultrapassando o conteúdo simbólico que a proposição pode proporcionar (língua).

---

<sup>21</sup> A validade dos produtos simbólicos (linguagem) se funda em que se cumpram determinadas condições de adequação (lógicas), mas o sentido de validade consiste em ser dignos de ser reconhecidos (querer, retitude, ética), ou seja, que se cumpra o sentido de validade como disposição para, sobre o reconhecimento intersubjetivo que as condições proporcionam.

O intérprete não se dirige para a superfície do produto simbólico e não se dirige a uma intenção reta através do mundo, senão que a trata perfurando a superfície do produto simbólico, para de dentro, descobrir as regras que constroem o léxico de uma língua, o que corresponde ao campo de significado. (HABERMAS, 1976, p.311).

Para a pragmática universal, a ‘compreensão não é o conteúdo de uma expressão simbólica, mas a consciência intuitiva da regra (*Regelbewußsein*)’. Deste modo, Habermas (1976, p. 311) promove uma distinção<sup>22</sup> entre ‘*know how*’ e ‘*know that*’. O primeiro consiste na capacidade de produzir algo ou efetuar uma operação pertinente para produzir uma oração inteligível, o que resulta no domínio da regra da língua por meio de um saber pré-teórico. Esse processo é um saber no domínio das regras que exige a minúcia de se entender o que está implícito na língua. Já o segundo é o saber explícito sobre o que é entender uma coisa, ou o que consiste o saber dessa coisa (é o saber que busca entender o funcionamento das estruturas da linguagem). *Know that* de primeiro nível é a sua emissão e o que o intérprete entende de seu conteúdo. Porém, quando o intérprete não compartilha somente o saber implícito de um falante e quer entendê-lo (quer compreender a estrutura), ele tem que transformar o *know how* em saber explícito, tornando-se um *know that* de segundo nível. Essa é a tarefa da compreensão reconstrutiva: a explicação de significados em uma reconstrução racional de estruturas gerais que subjazem às formas simbólicas. A consciência da regra representa um saber categorial. A operação de reconstrução é a representação da explicação conceitual.

Quando o saber pré-teórico que há de reconstruir representa uma capacidade universal, a dizer, uma competência (ou sub-competência) cognosciva, lingüística ou interativa, o que emprega sendo uma explicação de significados que tem como meta a reconstrução de competência das espécies. Essas reconstruções podem comparar-se em seu alcance e em seus status com teorias gerais. (HABERMAS, 1976, p. 311).

A ciência reconstrutiva valoriza a consciência da regra e a separação de produtos simbólicos. É uma realidade que se mostra por um ‘saber categorial’ (buscar regras universais); na conversação, os falantes valorizam e pré-selecionam este saber para efetuar uma correção gramatical (HABERMAS, 1976, p. 313)<sup>23</sup>. À medida que a ciência empírica da linguagem observa o comportamento verbal perceptível, ela é um ‘saber particular’. Este é o

<sup>22</sup> Habermas distingue ‘*know how*’ de ‘*know that*’ com base em Ryle (‘*The concept of mind*’, 1949).

<sup>23</sup> A teoria da gramática tem por objeto, em termos gerais, reconstruir a consciência intuitiva da regra que é comum a todos os falantes competentes, de sorte que as propostas de reconstrução representem aquele sistema de regras que permitem aos falantes em potencial adquirir ao menos uma língua particular L e a competência de produzir e entender qualquer oração que possam ser consideradas por L gramaticalmente corretas das que não são gramaticalmente formadas.

ponto de vista do analítico. Habermas procurou desenvolver os conceitos das correntes hermenêutica e analítica, desembocando respectivamente em uma ‘ciência reconstrutiva’ e uma ‘ciência empírica da linguagem’. Agora vamos ver como buscará unir esses métodos, através do que chama de ‘teoria lingüística’.

Uma linguagem natural deve ser entendida como objeto de descrições lingüísticas, descrições acerca da realidade da linguagem. Assim, a teoria lingüística volta-se para a linguagem natural como uma teoria da linguagem causal, no intuito de explicar as descrições. Esta proposta pode ser entendida da seguinte maneira: uma ‘teoria da linguagem’ unifica a ciência empírica da linguagem e o método da ciência reconstrutiva, demonstrando que a primeira busca explicar as descrições que a segunda produz.

Esta tarefa de compreensão reconstrutiva, que procura dar explicação de significados no sentido de uma reconstrução racional de estruturas gerais que subjazem às formas simbólicas, é como a consciência da regra, que há de reconstruir-se representando um saber categorial. Na tentativa de reconstrução ver-nos-íamos remetidos ante toda a operação, e isto representaria a explicação conceitual.

Habermas (1976, p. 311) critica a versão reconstrutivista de Carnap, que propõe a relação entre teoria lingüística (*explicans*) e linguagem (*explicandum*) para atingir um método de explicação que seja adequado: 1- O ‘explicans’ tem de ser parecido com o ‘explicandum’, isto é, em todos os casos pode-se utilizar a teoria lingüística no lugar da linguagem ordinária; 2- É necessário fixar regras exatas, conectá-las com os conceitos científicos, para o uso da teoria da linguagem; 3- a teoria da linguagem tem de ser o mais simples possível.

Habermas entende que uma teoria da linguagem como a de Carnap não trata suficientemente do rendimento valorativo da consciência da regra, ou seja, lida somente com a opinião implícita na proposição, e não com o âmbito do saber pré-teórico que se refere a um saber intuitivo acreditado. A conclusão a que chega é a de que nem a versão empirista (desenvolvida pelos filósofos analíticos) nem a versão explicativa de formação de teorias (filósofos continentais) podem entender a relação entre teoria lingüística e âmbito objetual como uma ‘metalinguagem versus linguagem objetual’.

Assim, fica evidente que a proposta de reconstrução habermasiana baseia-se em uma metalinguagem, a qual pode representar de forma satisfatoriamente explícita o saber pré-teórico dos falantes, de modo que não se pode falsear este saber, porque é fundado em critérios a priori compartilhados, levando a uma teoria da verdade. O que se pode falsear é a soma da reprodução da intuição de um falante, mas não a intuição mesma, pois esta pertence

aos dados e estes podem ser aclarados ou explicados, mas não criticados (HABERMAS, 1976, p. 325).

Fica clara a distinção entre enunciados que são passíveis de serem verdadeiros ou falsos e enunciados que são passíveis de serem justificados ou corrigidos perante o outro: “descrições verdadeiras produzem estruturas da realidade e reconstruções adequadas são semelhantes às estruturas profundas que se fazem explícitas”. (HABERMAS, 1976, p. 315).

A separação entre enunciados veritativos e correcionais, além de delegar tarefas tanto a uma teoria lingüística como a uma teoria dos atos de fala, traz consigo o realismo, ou naturalismo, que Habermas desenvolve melhor em 1999. Até então, Habermas apostava que a linguagem proporciona âmbitos de realidade, mas não um realismo ou naturalismo.

A lingüística tematiza as unidades elementares da linguagem, ou orações (*Sätze*). Já a teoria dos atos de fala tematiza as unidades elementares da fala, ou emissões (*Äusserungen*). São dois âmbitos que, de modo abstrato, caminham juntos, pois a linguagem é apenas uma, com aspectos diferentes. Por isso, Habermas propõe uma terceira perspectiva, que se mostra pela ‘análise reconstrutiva da linguagem’, cujo objetivo consiste em lidar com as descrições explícitas das regras dos falantes.

Assim a linguagem seria constituída por três aspectos: 1- o lingüístico, que se orienta para o saber implícito de um falante adulto e pode ser reconstruído; para isto, o falante há de dominar uma competência lingüística (dominar as regras lingüísticas), a de ‘gerar orações’; 2- o comunicativo, que exige do falante o domínio do modo de empregar as orações em atos de fala. Estas competências possuem um núcleo universal, pois respeitam as condições de possibilidade do discurso, ou seja, sua racionalidade. Neste contexto, têm-se as condições necessárias para a reconstrução (HABERMAS, 1976, p. 327).<sup>24</sup> E assim chega-se ao nível 3- o pragmático.

Habermas explica a função da teoria dos atos de fala: “uma teoria dos atos de fala teria então que descrever precisamente o sistema fundamental de regras dos falantes adultos, que dominam na medida em que possam cumprir as condições para um emprego afortunado de orações em atos de fala”. (HABERMAS, 1976, p. 326).

Neste sentido, a distinção entre a lingüística e a pragmática está em que “a geração de orações conforme as regras da gramática representa algo distinto do emprego das orações

---

<sup>24</sup> [...] eu assentiria a afirmação de que um falante, ao converter uma oração bem formada em um ato de fala orientado ao entendimento, não faz mais que atualizar aquilo que já está implícito nas estruturas da oração. Com isso não se nega a diferença entre oração gramaticalmente correta e emprego dessa oração em uma situação de entendimento possível, nem muito menos a diferença entre os pressupostos universais que em ambos casos há de cumprir um falante competente.

conforme as regras pragmáticas que formam a infra-estrutura das situações de fala” (HABERMAS, 1976, p. 326). Para emitir uma oração, o falante tem que cumprir pressupostos universais da comunicação, pois estes já estão presentes nas estruturas dadas na oração empregada (regras reconstitutivas). Quando tais regras são cumpridas pode-se formar orações sem cumprir os pressupostos da fala (lingüística). Recorremos à realidade quando emitimos ou inserimos uma oração; fazemos isso no ato da emissão, e não antes. A oração tem relação com: 1- a realidade externa daquilo que é percebido; 2- a realidade interna daquilo que o falante quer expressar com suas próprias intenções; e 3- a realidade normativa daquilo que se reconhece social e culturalmente. Uma oração precisa estar de acordo com estas condições, senão será apenas puro produto gramatical: “A gramaticidade de uma oração significa que a oração emitida por um falante é compreensível para todos os ouvintes que dominam o sistema de regras da linguagem”. (HABERMAS, 1976, p. 326).

Enquanto uma oração gramaticalmente correta satisfaz a pretensão de inteligibilidade, uma emissão ou manifestação realizada há de satisfazer três pretensões de validade: 1- tem de ser considerada verdadeira pelos falantes, na medida em que reflita algo pertencente ao mundo (objetividade); 2- tem que ser considerada veraz, na medida em que expressa as intenções dos falantes (subjetividade de cada falante); e 3- tem que ser considerada normativamente correta, na medida em que afeta as expectativas socialmente reconhecidas (intersubjetividade).

As estruturas superficiais das orações podem fornecer traços importantes de três funções pragmáticas: função de refletir algo (orações de conteúdo proposicional), reproduzindo a experiência de um estado de coisas; função de expressar uma intenção (orações intencionais e modulares), revelando as intenções dos falantes; e função de estabelecer relações inter-pessoais.

As estruturas universais da fala refletem as estruturas das orações, na medida em que uma oração é considerada produto gramatical. Independentes da fala, essas funções pragmáticas perdem sua força.

Portanto, para um falante produzir uma oração gramatical correta é necessário dominar somente a função de pretensão de inteligibilidade, ou o sistema de regras gramaticais. Porém, para a realização da comunicação (expressão) é necessária uma pragmática que, através da teoria dos atos de fala, explora sua força ilocucionária. Essa capacidade de intenção na comunicação é entendida como a capacidade do falante de estar disposto a entender-se com alguém, isto é, inserir uma oração bem formulada em relação à realidade (contexto entre falantes). E, para isto, é necessário cumprir os seguintes requisitos: 1- eleição de um conteúdo

enunciativo que reflita ou mencione uma experiência ou um fato (através de condições de verdade e do compartilhamento do saber com o falante); 2- manifestação das intenções em uma expressão lingüística que reproduza o que o falante tem em mente (o ouvinte estabelece uma relação de confiança com o falante). 3- execução de um ato de fala que cumpra com as condições reconhecidas ou que corresponda a auto-imagens aceitáveis (o ouvinte pode concordar com o falante).

Na medida em que essas decisões não dependam de condições de saberes particulares, nem de contextos variáveis, senão que façam com que as orações possam empregar-se nas funções da pragmática universal de exposição, de auto-apresentação, e, de estabelecimento de relações inter-pessoais, se expressaria nelas precisamente a competência comunicativa para o que proponho: uma investigação em termos de uma pragmática universal. (HABERMAS, 1976, p. 329).

O desenvolvimento da pragmática universal se dá por meio da função expositiva das emissões, como emprego de orações predicativas universais. Esse âmbito é explorado pela filosofia analítica enquanto análise lógico-semântica da linguagem. Tal análise, sob o ponto de vista pragmático, tem de levar em conta sistematicamente o valor de verdade dos enunciados. Já a parte mais fraca da pragmática universal é a que está em conexão com a semântica formal (lógica dos empregos dos predicados e expressões que permitem identificação dos objetos), cujo objetivo é investigar orações que refletem experiências ou fatos.

A lingüística investiga orações gerais. A parte mais importante da pragmática universal refere-se à função comunicativa das emissões, que serve como um ponto de partida à teoria dos atos de fala. As teorias pragmáticas da semântica estabelecem explicação e demarcação entre as situações de uso, típicos da expressão lingüística, e contextos, que geram pela força (da expressividade, por exemplo) um significado adicional, mas que não alteram ou esbarram no núcleo semântico das expressões lingüísticas.

Habermas propõe uma separação metodológica na pragmática universal: uma que estuda as estruturas das orações e outra, as estruturas das emissões. As propriedades formais das orações são analisadas sob o aspecto de 'orações empregadas' como elementos de fala, ou seja, como funções de exposição, expressão, participação. Pode-se entender isso como uma análise semântica<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Porém, esta distingue-se da 'teoria do significado', porque o significado das expressões lingüísticas só é relevante na medida em que elas são realizadas ou trabalhadas em atos de fala, ou seja, satisfazem as quatro condições de possibilidade do discurso. Outra distinção ocorre porque o significado das expressões lingüísticas

Podemos perceber que Habermas utiliza-se do âmbito pré-teórico para introduzir a noção de estrutura e produzir seu método pragmático para uma teoria da linguagem. A pragmática universal está baseada em uma linguagem que propicia realidades. Ela não discute o pré-teórico a respeito do mundo da vida, ou seja, não o discute na perspectiva epistemológica. Somente a partir de 1999, quando Habermas pretende explicar melhor a função do mundo da vida (epistêmica e semanticamente), é revista a teoria da verdade, e então vem à tona a idéia de um realismo mínimo e de um naturalismo fraco. Estes estão ligados ao problema do “abismo” que se abre entre verdade e justificação. Para se compreender estes passos é importante mostrarmos como Habermas pretende refutar o idealismo sob a ótica do problema da metafísica em Heidegger (questão que pertence à tradição desde Platão), onde será discutida principalmente a crítica ao solipsismo existencial. Na segunda parte, faremos uma contextualização do sentido das críticas de Habermas a Heidegger, na qual também ficará claro em que sentido Heidegger é contrário ao projeto da modernidade. Em seguida apresentaremos a crítica mais aprofundada a Ser e Tempo.

## 2 O PROBLEMA DO SOLIPSISMO EXISTENCIAL E A SUPERAÇÃO DE VERDADE E JUSTIFICAÇÃO

### 2.1. HABERMAS E O DISCURSO DA MODERNIDADE: CRÍTICAS A HEIDEGGER

Neste capítulo procuraremos apresentar, em sentido geral, as críticas que Habermas faz a Heidegger. Ou seja, serão críticas baseadas em “Ser e Tempo” (adiante ST) e em outras obras. Na segunda parte ater-nos-emos à interpretação que Habermas faz de ST, pois o foco principal é a crítica ao solipsismo existencial. Outro importante empreendimento é mostrar como Habermas assimila certos conceitos heideggerianos para a proposição de seu pensamento.

O projeto de Habermas assume o inacabamento da modernidade. O que se almeja é mostrar a relação interna entre modernidade e racionalidade. Já vimos (em 1.3) que Habermas entende a racionalidade de modo pragmático. Aqui vamos ater-nos ao conceito de modernidade. Habermas (2000, p. 8) procura retomar os conceitos de Hegel, o que não será o foco de nosso estudo. Porém, será necessário entender que o conceito de modernidade que Habermas intenta é a alternativa ao pensamento pós-metafísico, o qual ainda está ligado à filosofia da consciência tradicional. Em outras palavras, este pensamento ainda sustenta aquilo que pretendia superar: a metafísica. Habermas explica o que entende por metafísica: “Caracterizo como ‘metafísico’ o pensamento de um idealismo filosófico que se origina em Platão, passando por Plotino e o neo-Platonismo, Agostinho e Tomás, Cusano, Pio de La Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel” (HABERMAS, 2000, p. 38).

Heidegger, como outros pensadores contemporâneos, procurou indicar modos de superação da metafísica; porém, Habermas entende que suas posições ainda se mantêm presas a uma filosofia do sujeito. Ou seja, mantêm-se na margem da metafísica. Para Habermas, a solução heideggeriana responde mal a uma questão que é tipicamente da tradição da filosofia da linguagem: a relação entre linguagem e ser. Ele entende que em ST há um solipsismo existencial decorrente da idéia de um ser-aí monocêntrico. Assim, Heidegger manter-se-ia preso à tradição metafísica.

Habermas (2000, p. 12) parte da idéia de “espírito de uma época”, assimilada de Hegel. Ele busca mostrar, com o conceito de modernidade, que a razão é histórica e

lingüística. Porém, o objetivo de sua pragmática não é analisar a razão de maneira histórica; a idéia principal é encontrar os elementos que caracterizam a própria idéia de razão (HABERMAS, 1989a, p. 94). A razão é histórica no sentido de que a racionalidade entre os falantes é transmitida através do discurso. Assim, há uma racionalidade sempre ligada a seu tempo. Neste sentido, a discussão com Heidegger se dá em função de sua proposta de compreensão do ser, a qual, para Habermas, é um modo de responder de maneira idealista à questão sobre o espírito de uma época (HABERMAS, 1989a, p. 188).

Habermas entende que, em nossa época, há quatro motivos inspirados em quatro tradições. A tradição fenomenológica produziu a discussão com o pensamento pós-metafísico; a filosofia analítica produziu a guinada lingüística; o estruturalismo desenvolveu a discussão sobre a crítica (ou o modo de situar a razão) e, por último, o marxismo possibilitou a inversão do primado da teoria frente à prática, buscando superar o logocentrismo (HABERMAS, 1989a, p. 14).

Habermas é um autor que dialoga historicamente com a tradição. Sendo assim, é a partir dela que ele procurará fundamentar conceitos como pragmática, acordo, racionalidade e razão.

Em ‘Conhecimento e Interesse’ (1987), Habermas realiza a discussão com o marxismo, com respeito à relação entre teoria e prática. Mesmo em um de seus textos mais recentes (VJ), fica claro que o desenvolvimento do conceito de pragmática é uma tentativa de resolver esta questão.

O diálogo com a corrente hermenêutica, e principalmente com Heidegger, é um modo de Habermas trilhar o rumo da superação da metafísica e uni-la aos avanços da corrente analítica da linguagem, para reformular a seu modo o que chamou de guinada lingüística (nos textos ‘Verdade e Justificação’ e ‘Pensamento Pós-Metafísico’, Habermas dedica alguns capítulos a esse tema).

O DFM é realizado à margem do neo-estruturalismo. A discussão com esses autores da contemporaneidade se dá em função do conceito de modernidade. Procura-se aqui um sentido para uma premissa que, para Habermas, tornou-se obscura: qual a posição a se tomar em relação à metafísica?

Habermas entende o espírito de uma época de modo diferente de Heidegger, pois este deve ser compreendido através do que entendemos por modernidade, e de como esta se relaciona racionalmente com a metafísica. Concordando com as idéias de D. Henrich, ele pensa que o enfoque da consciência é próprio da modernidade, e é por meio da consciência que poderemos entendê-la. Habermas afirma que: “na medida em que essa vida consciente só

pode esclarecer-se sobre si mesma através de meios metafísicos, a metafísica guarda um nexo interno com a modernidade”. (HABERMAS, 2002, p. 20).

Neste sentido, Habermas e Heidegger (e toda a tradição ‘semântica’) valorizam da mesma forma o mundo da vida para a construção da consciência. Porém, Habermas entende que Heidegger praticamente elimina o conceito de consciência, por meio de uma fenomenologia existencial do ser-aí que leva a um modo privilegiado de acesso à verdade. Sua crítica é detalhada no sexto capítulo do DFM, “A corrosão do racionalismo ocidental pela crítica da metafísica: Heidegger”.

Porém, em sua ‘Teoria da Ação Comunicativa’, Habermas cita uma passagem em que D. Henrich fala a respeito de Heidegger:

‘Essa auto-interpretação’ aceita que a subjetividade só possa determinar seus atos a partir de suas próprias estruturas, e, portanto, não a partir de sistemas a fins objetivos. Mas, ao mesmo tempo, crê conhecer que a subjetividade e a razão só têm o status de meios onde há funções ao serviço da reprodução de um processo que se sustenta a si mesmo, mas que é indiferente frente à consciência. (HABERMAS, 1989, p. 193).

Para Henrich, Heidegger pertence ao grupo de filósofos que se opõem à aliança “das idéias de 1789”, e tenta afastar a compreensão moderna da metafísica pelo fato de considerá-la uma desgraça (HABERMAS, 2002, p. 21). Por outro lado, ele proporciona uma crítica à consciência (que, segundo Habermas, já estava de algum modo em Hobbes e perdura até Nietzsche) do seguinte modo: Compreende a subjetividade da consciência de si como o fundamento absolutamente seguro do representar; assim, o ente em sua totalidade transforma-se em mundo subjetivo de objetos representados, e a verdade em certeza subjetiva (HABERMAS, 2000, p. 190).

Heidegger estaria propondo um conceito de auto-interpretação que valoriza a compreensão (resultado das movimentações do ser que não se mostra claramente) ao invés da racionalidade, movendo-se em direção ao esclarecimento de suas possibilidades. Deste modo, Heidegger desconfia da proposta que une modernidade e racionalidade para a compreensão do espírito de uma época com os domínios proporcionados pela técnica:

Heidegger vê a essência totalitária de sua época caracterizada pelas técnicas de dominação da natureza de abrangência global, de estratégia bélica e de criação de raças. Nelas expressa-se absolutização da racionalidade com respeito a fins própria do cálculo metuculoso de ‘toda a ação e planejamento’. (HABERMAS, 2000, p.189).

Habermas compreende os motivos de Heidegger, e está de acordo com a crítica à secularização. Suas conseqüências levam Heidegger à seguinte compreensão da modernidade: “A época que chamamos moderna [...] define-se pelo fato de que o homem tornou-se a medida e centro do ente. O homem é aquilo que subjaz a todo ente, isto é, nas épocas modernas, a toda objetivação e ao que representa, o *subjectum*” (HABERMAS, 2000, p.189).

Aqui, Habermas também acompanha Heidegger em sua crítica à subjetividade, quando este afirma que toda a confiança em teorias que dão acesso à verdade nada mais é que vontade de poder. Porém, Habermas não concorda que este conceito de Heidegger deva opor-se ao projeto da modernidade (racionalidade e consciência), pois esta permanece inacabada. No entanto, Heidegger de fato desvaloriza a racionalidade e a consciência, em favor do conceito de compreensão como fonte segura de interpretação. Sendo assim, Habermas entende que Heidegger faz parte dos autores que:

[...] não consideram que tenha ocorrido um desacoplamento entre modernidade e racionalidade, a idéia de pós-modernidade apresenta-se sob a forma política totalmente distinta, isto é, sob a forma anarquista. Sendo assim, reclamam o fim do esclarecimento e do horizonte da tradição da razão se situando na pós-história. Se [...] dirigem à modernidade como um todo. Ao submergir esse continente de conceitos fundamentais, que sustentam o racionalismo ocidental de Max Weber, a razão revela sua verdadeira face – é desmascarada como subjetividade subjugadora e, ao mesmo tempo, subjugada, como vontade de dominação instrumental. (HABERMAS, 2000, p. 7).

Habermas (2000, p. 3) assimila o conceito de modernidade de Max Weber, que, como vimos, entendia que há uma relação interna entre a modernidade e aquilo que chamou de racionalismo ocidental. O que se quer é reconstruir a racionalidade, que desde o “esclarecimento” está desvinculada da religião; e esta independência possibilitou o desenvolvimento das ciências e a laicização da cultura.

Portanto, Habermas discorda tanto da desvalorização da racionalidade (e de seu papel para a compreensão da modernidade) como da tese heideggeriana de um ser-aí entregue à contingência de seu mundo da vida, abandonando o valor de uma vida consciente.

Heidegger entende que os destinos históricos de uma cultura ou de uma sociedade vêm fixados em cada caso; seu sentido refere-se a uma pré-compreensão coletivamente vinculante daquilo que possa suceder no mundo (HABERMAS, 2000, p. 188). Essa pré-compreensão mostra uma estrutura ontológica que depende de categorias, as quais constituem horizontes de interpretações que prejudgariam um sentido do ente. Assim, a questão a respeito de um método que pudesse garantir o conhecimento do ente (questão tradicional) torna-se a questão

sobre o sentido do ser, o qual levaria, através de suas estruturas ontologizantes, ao sentido do ente:

Como quer que o ente seja interpretado, quer como espírito no sentido do espiritualismo, quer como matéria e força no sentido do materialismo, quer como devir e vida, quer como vontade, como substância ou sujeito, quer como ‘energeia’, quer como eterno retorno do idêntico, em todos os casos o ente aparece como ente à luz do ser. (HABERMAS, 2000, p. 188)<sup>26</sup>.

Para Heidegger, a metafísica é o lugar dessa pré-compreensão no ocidente, onde em cada época produz-se uma compreensão do ser, e assim “as mudanças da compreensão do ser em cada época espelham-se na história da metafísica” (HABERMAS, 2000, p. 188). Aqui está o passo de Heidegger que, ao ver de Habermas, é um resquício idealista. A idéia central da crítica heideggeriana à metafísica pode ser expressa pelo conceito de ‘diferença ontológica’:

Heidegger separa o ser, que sempre fora compreendido como o ser do ente, do próprio ente. Visto que só o ser pode atuar de portador do acontecer dionisíaco se se tornar em certa medida autônomo – como horizonte histórico do qual o ente aparece pela primeira vez. Somente o ser que se distingue de modo hipostático do ente pode assumir o papel de Dioniso: O ente é abandonado pelo próprio ser. O abandono do ser diz respeito ao ente em seu todo, não apenas ao ente daquela espécie de homem que representa o ente como tal, em cujo representar escapa-lhe o próprio ser em sua verdade. (HABERMAS, 2000, p. 193)<sup>27</sup>.

Heidegger quis anunciar que a modernidade caracterizar-se-ia pelo esquecimento do ser. A época estava realizando-se com o ente distanciado de seu verdadeiro ser. Mas “a ausência do ser é o mesmo ser como ausência” (HABERMAS, 2000, p. 193). A essência do ser está em ter de ser. Habermas interpreta que Heidegger entenderia a hipostasiação da compreensão do ser, representando-o sem relevar sua “essência”, a ausência, ou ter de ser; a metafísica tradicional interpreta o ser de modo cristalizado, sob representações. A situação fica demarcada: “isso explica a importância central da anamnese da história do ser que agora se dá a conhecer como destruição do auto-esquecimento da metafísica” (HABERMAS, 2000, p. 193)<sup>28</sup>.

O filósofo poderia ‘apoderar-se das fontes de onde cada época recebe sua própria luz segundo o destino’. Heidegger aposta que se teria acesso à compreensão do ser de sua época através da história da metafísica. Nesse ponto, Habermas (2000, p. 188) vê um idealismo em

<sup>26</sup> Habermas cita “Introdução a ‘Was ist Metaphysik?’”, In: Heidegger (1967), 361 ss.

<sup>27</sup> Habermas explora esta questão em Heidegger, (1961), tomo 2. 355.

<sup>28</sup> Habermas cita ‘Ser e tempo’, 1927, 6§ ‘Destruição da história da ontologia’.

Heidegger, pois este defende que um dos recursos para a superação da metafísica seria a possibilidade da aparição de um “novo”: “a consumação de uma época [...] é a disposição, pela primeira vez incondicionada e de antemão completa, para o inesperado e do que jamais se espera [...] o novo”. (HABERMAS, 2000, p. 192) <sup>29</sup>.

Habermas entende que o ocidente deveria decidir entre perseguir uma meta por cima de si e de sua história, ou cair na proteção e fomento dos interesses do comércio e da vida. Heidegger afirma que o retorno às origens seria a saída do ocidente, e esse retorno às origens só é pensável no modo de um adentrar em um futuro essencial. Este seria o motivo de outra proposição, a de que o conceito de compreensão do ser, através de um giro ontológico, “nivela a razão ao entendimento” (HABERMAS, 2000, p. 190). Este idealismo perante a metafísica leva Heidegger à rejeição do valor da racionalidade.

Segundo Habermas, Heidegger não é capaz de extrair da consciência de si (conceito que Habermas quer reabilitar), além de seu lado autoritário, um lado conciliador, e pode destruir a razão moderna de maneira tão profunda que “não faz mais distinção entre os conteúdos universalistas, do humanismo, do esclarecimento e do próprio positivismo, por um lado, e das idéias particularistas de auto-affirmação, do racismo e o nacionalismo ou das tipologias retrógradas ao estilo de Spengler e Jünger, por outro” (HABERMAS, 2000, p. 190).

Habermas (2000, p. 194) entende que Heidegger valoriza a compreensão e a auto-reflexão, ao invés da razão ou argumentos, porque diante de toda a metafísica moderna há uma compreensão do ser objetivista e cientificista, presa à filosofia do sujeito. Por esse motivo, Heidegger não pode entender a destruição da história da metafísica como crítica desmascaradora, (ou a superação da metafísica como um último ato de desvelamento), pois a reconstrução crítica da história da metafísica não pode prescindir de critérios próprios (*a priori*). Assim, Habermas entende que Heidegger tem necessidade de reclamar um saber especial, um acesso privilegiado à verdade, o qual ofereceria a possibilidade de se possuir um olhar privilegiado para as imagens do mundo de sua época.

Habermas (2000, p. 197) conclui que, por um lado, Heidegger “não (se) livra da posição tradicional do comportamento teórico, do empenho constatativo da linguagem, e da pretensão de validade da verdade proposicional”, e, por outro lado, também “fica preso, de um modo negativo, ao fundamentalismo da filosofia da consciência”. Assim, sua compreensão do ser não teria conseguido se livrar da abordagem fundamentalista. Por mais

---

<sup>29</sup> Segundo Habermas, “Heidegger se influencia pelos modelos românticos, sobretudo em Hölderlin, a figura de pensamento do deus ausente (que haveria adotado de Nietzsche), para poder entender o final da metafísica como ‘consumação’ e com ele o infalível sinal de um ‘novo começo’”.

que tenha proporcionado avanços, a teoria ontológica de Heidegger ainda se manteve ligada a ela.

Uma vez que Heidegger não contradiz as hierarquizações de uma filosofia ávida de auto-fundamentação, só pode enfrentar o fundamentalismo desenterrando uma camada ainda mais profunda e doravante instável. Nesse sentido a idéia de destino do ser permanece acorrentada àquilo que nega abstratamente. (HABERMAS, 2000, p. 197).

Neste sentido, Habermas entende que Heidegger propõe, com a idéia de compreensão do ser, uma possibilidade de interpretação nova. Porém, como esta compreensão estaria de algum modo interligada aos avanços da tradição, permaneceriam resquícios que mantêm o vínculo com seu ponto de partida: os interesses do ser-aí. Para Habermas, ST é a prova desse apego à filosofia do sujeito, a qual se mostraria ‘um caminho sem saída’. Mostraremos como, no DFM, Habermas utiliza-se de ST para a composição de seu pensamento.

## 2.2. SER E TEMPO: APROPRIAÇÕES E CRÍTICAS

Heidegger (1988a) em seu estudo “Ser e Tempo”, de 1927, procura discutir toda a ontologia tradicional por meio da questão sobre o sentido do ser. Heidegger entende que há uma objetivação desta questão ao se tentar respondê-la de modo direto (causalidade), e propõe a “interpretação do tempo como horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser” como a principal referência para o esclarecimento do sentido do ser.

Compreender o que se entende por ‘tempo’ e ‘ser’ é a empresa da obra e a construção argumentativa tem este tema como fio condutor. No entanto, Habermas entende que esta filosofia ‘temporalizada’ segue inspirada nos passos de um “messianismo dionisíaco de Nietzsche” (HABERMAS, 2000, p. 187)<sup>30</sup>. Uma tentativa de “[...] ultrapassar o limiar do pensamento pós-moderno pela via de uma superação da metafísica internamente aplicada” (HABERMAS, 2000, p. 187). Para Habermas, ST é a prova da permanência deste traço, mantendo-se naquilo que deveria superar; esse posicionamento foi adquirido graças à herança dessa filosofia temporalizada.

---

<sup>30</sup> Habermas, nos capítulos IV e V, associa as motivações de Nietzsche e Heidegger: a pretensa valorização de um retorno às origens, aos gregos, e às originais questões, assim como o enaltecimento da possibilidade de um novo, em Nietzsche; e em Heidegger, a espera de um novo em forma de consumação da verdade.

Esta filosofia ‘primeira’ de Heidegger procura radicalizar o sentido tradicional de ontologia e da própria filosofia, e para isso exigiria um vocabulário próprio. Vamos tentar entender como Heidegger faz isso.

A introdução de ST é constituída por dois capítulos em que se expõe a importância da questão do ser, sua estrutura e método, e um sumário. Neste último, Heidegger afirma que a obra seria constituída por duas partes. A primeira trataria da interpretação do ser-aí pela temporalidade e da explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser, dividindo-se em três seções: ‘a análise preparatória dos fundamentos do ser-aí’, ‘ser-aí e temporalidade’ e ‘tempo e ser’. A segunda parte trataria de expor as linhas fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia seguindo o fio condutor da problemática da temporalidade. No entanto, Heidegger nem escreve a segunda parte nem termina a primeira parte. Apenas a questão ‘tempo e ser’ é abordada diretamente em um texto posterior. Com isso, fica a impressão errônea de que o tema de sua obra fundamental é o ser-aí, quando na verdade a tematização do ser-aí seria apenas uma etapa do processo. É importante salientar estas minúcias para que se saiba qual é o pano de fundo de ST.

O foco desta parte do nosso texto é a primeira seção da primeira parte de ST. É importante descrevê-la, marcando as críticas e apropriações feitas por Habermas, pois é o texto a que Habermas mais se refere e onde se trata melhor a questão sobre o solipsismo existencial. Outras partes de ST, assim como outras obras de Heidegger, serão abordadas somente de relance.

A primeira seção é dividida em seis capítulos, os quais esboçam os fundamentos do ser-aí. A introdução, composta de dois capítulos, é onde Heidegger realiza, segundo Habermas, três decisões conceituais estratégicas. Primeiro, ele teria unido a filosofia transcendental e a ontologia, identificando-as em uma analítica da existência, a qual passa a ser a nova ontologia fundamental (HABERMAS, 2000, p. 207). Vamos acompanhar o desenvolvimento conceitual de Heidegger.

No §1, há a apresentação do desenvolvimento da questão do ser de acordo com a tradição. Heidegger destaca três compreensões acerca do ser: “ser” é o conceito mais universal, mais indefinível e evidente por si. Para ele, criou-se um dogma que fez da questão do sentido do ser supérflua e desnecessária. Assim, a questão ficou encoberta, a ponto de cair em erro metodológico quem a “desenterrasse”. A tradição via como evidentes estas três caracterizações do ser, e uma contraposição a elas seria contrafática. Quebrar a tradição é a primeira iniciativa, pois a proposta de uma nova compreensão do ser é também uma “nova” ontologia, e, nesse sentido, um novo acesso filosófico transcendental.

No §2, o autor nos diz que “sempre nos movemos numa compreensão do ser. É dela que brota a questão explícita do sentido do ser e a tendência para o seu conceito” (HEIDEGGER, 1988a, p. 31). Mesmo quando levantamos uma questão qualquer a investigar, estaríamos previamente na compreensão do ser, de modo vago e mediano, e isto é um fato. A suspeita de Heidegger é de que essa vagueza na compreensão do ser demonstre uma de suas características, no sentido de que a tentativa de definição do ser era sempre orientada pelo ente. O ser dos entes, embora determine o ente como ente, não “é” em si mesmo um outro ente.

Desse modo, Heidegger dá o primeiro passo metodológico em direção à compreensão do ser: “enquanto questionado, o ser exige, portanto, um modo próprio de de-monstração que se distingue essencialmente da descoberta de um ente” (HEIDEGGER, 1988a, p. 32). O ser é sempre o ser de um ente, mas compreender o ser não ocorre do mesmo modo que a compreensão do ente. O ser promove a descoberta do ente<sup>31</sup>.

Mas o que é um ente? Heidegger responde: “ente é tudo o que falamos, tudo que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos” (HEIDEGGER, 1988a, p. 32). Ora, o ente que pode compreender outros entes e a si mesmo como ente somos nós mesmos. É no §3 que Heidegger procura dar esta explicação: “esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designaremos com o termo ser-aí (*Dasein*)” (HEIDEGGER, 1988a, p. 34).

“O ser é sempre o ser dos entes” (HEIDEGGER, 1988a, p. 35). É por isso que multiplicam-se os campos de pesquisa, ou os objetos da ciência. Porém, estudar as propriedades de um elemento químico é diferente de estudar história, a linguagem, etc. Os objetos são diferentes. O que eles têm em comum? Sempre é o ser-aí que os estuda. Heidegger quer investigar o ser do ser-aí, e não o ‘homem’, ou outra ‘coisa’ qualquer, enquanto objeto de uma ciência.

Como encontrar os fundamentos essenciais de uma ciência? Por meio de uma descrição minuciosa, uma teoria ou sua testabilidade? Heidegger entende que este é o papel da lógica tradicional, a qual busca entender a ciência pelo seu método. Ele utiliza a lógica neste sentido somente “na medida em que antecipa, por assim dizer, determinado setor do ser,

---

<sup>31</sup> Devemos alertar o leitor que Heidegger discute com a tradição epistemológica e sua fundamentação para um adequado acesso às coisas; neste sentido, “descobrir” algo significa a atitude de um observador que vai até o objeto, caracterizando uma relação sujeito-objeto. A intenção de Heidegger é “quebrar” esta noção e propor que todo acesso a algo parte do ser-aí, de sua estrutura existencial, e com isso destruir-se-ia a noção de sujeito e de objeto. Assim, devemos entender que Heidegger reconstrói todo o vocabulário tradicional, e “descobrir” passa a ter o sentido de ser-descobridor (*Entdeckend-sein*), o que ficará mais claro ao longo do texto.

libertando-o, pela primeira vez, em sua constituição ontológica” (HEIDEGGER, 1988a, p. 37), ou seja, utiliza a ciência como questionamento libertador. O que Heidegger (1988a, p. 37) quer é a “interpretação daquele ente propriamente histórico em sua historicidade”. Esta proposição precoce na arquitetura do autor serve para alertar a distinção entre ente e ser, como se reafirmasse: é através do ser que se tem o ente. A compreensão desta frase “enigmática” somente ficará mais compreensível quando determinados conceitos forem expostos.

Heidegger entende que a ontologia, em seu sentido mais amplo, busca dizer, a priori, as condições de possibilidade das ciências. No entanto, sempre já estamos na compreensão. Ou seja, não é nos próprios objetos, mas no modo de nós lidarmos com eles que se encontra a compreensão do ser, a qual permite compreender tanto uma ciência como qualquer outra coisa. Então, é o ser-aí o “verdadeiro” objeto de estudo.

Habermas (2000, p. 203) mostra que Heidegger (1988a, p. 84)<sup>32</sup> discute o conceito de pessoa, desenvolvido por Husserl e Scheler, para desenvolver o conceito de ser-aí. Ambos buscam discernir a diferença entre ser, como ser-pessoa, e ente, visando um problema tradicional da ontologia, a distinção entre ser e ente. Heidegger o assimila, mas quer ao mesmo tempo resolver o problema da filosofia da consciência (o de um eu transcendental que confrontaria o mundo), e por isso une nas possibilidades do ser-aí a capacidade de distinção entre ser e ente. Essa capacidade somente poderá ser explicitada quando o conceito de pessoa for ultrapassado, pois somente por meio da ‘estrutura analítica’ do ser-aí é que se pode expor a diferenciação entre ser e ente, saltando para uma nova ontologia fundamental.

No §4, Heidegger afirma que “como atitude do homem, as ciências possuem o modo de ser desse ente (homem)” (HEIDEGGER, 1988a, p. 38). Desse modo, o ser-aí possui outros modos de ser além da pesquisa científica. Heidegger chama de privilégio ôntico a esta possibilidade de compreender o ser dos outros entes, inclusive o seu. Este privilégio se dá porque o ser do ser-aí, sendo, põe em jogo seu próprio ser. Neste sentido, o privilégio ôntico torna-se um modo de compreender o ontológico.

O ser-aí existe, enquanto os demais entes (os chamados “entes simplesmente dados” - ESD) não. Ao contrário, os ESD possuem existência somente a partir da existência do ser-aí. A existência é a própria possibilidade do ser-aí ser ou não ser. Existência tem que ser

---

<sup>32</sup> No décimo parágrafo de *Ser e Tempo*, quando expõe que os avanços positivos das ciências não contribuem intrinsecamente com o que ele quer tratar, Heidegger refere-se à antropologia, à psicologia e à biologia. O modo radical com que se propõe a tratar da questão do sentido do ser não permite apoio nas ciências, guiadas pela lógica. Neste mesmo parágrafo ele afirma que as discussões sobre o conceito de “pessoa” contribuem para o conceito de “dasein” (aqui utiliza-se sua tradução por ‘ser-aí’).

entendida como estrutura que permite a compreensão. Compreendemos que somos ao mesmo tempo um ente (possuímos um corpo) que percebe que seu ser está em jogo, por possuímos uma estrutura que Heidegger chamará de existenciária (*existenziell*): “a questão da existência é um ‘assunto’ ôntico do ser-aí” (HEIDEGGER, 1988a, p. 38). É neste sentido que descobrimos os entes. No entanto, não é necessária uma transparência teórica na estrutura ontológica da existência. Ao contrário, para se ter acesso ao conjunto de estruturas ontológicas deve-se fazer uma compreensão da estrutura existencial do ser-aí, que é chamada de existencialidade (*existenzialität*), e de seus modos estrutura existencial (*existenzial*).

É neste sentido que Heidegger diz que a pedra é mas não existe, e que o homem não é mas existe. Ou seja, a pedra possui um ser determinado (definido, como por exemplo: a cadeira é feita para sentar) mas não tem existência (estrutura), enquanto o homem tem existência, mas o seu ser está sempre em jogo (não pode ser definido). Isto ocorre por que somente o ser-aí possui a estrutura da existência e, sendo assim, os entes existem a partir da existência do ser-aí.

Na medida em que a existência determina o ser-aí, a analítica ontológica desse ente necessita sempre de uma visualização prévia da existencialidade, devido à constituição ontológica de um ente que existe. A compreensão do ser e a elaboração de seu sentido em geral dependem de uma elaboração prévia da questão. Porém, “pertence essencialmente ao ser-aí ser em um mundo” (HEIDEGGER, 1988a, p. 40), ter existência; já os ESD estão no mundo, mas não possuem mundo (existência).

Heidegger alude aqui que a compreensão do ser (ontologia) do ser-aí inclui originariamente a compreensão de “mundo” (existencial) e a compreensão do ser dos entes acessíveis dentro do mundo (atitude transcendental). Aqui fica clara a interpretação de Habermas: Heidegger procura na analítica<sup>33</sup> do ser-aí unir atitude transcendental à ontologia vista como fundamental (a partir do ser-aí) (HEIDEGGER, 1988a, p. 40).

---

<sup>33</sup> No §5 de ST, Heidegger procura dizer o que entende por analítica. Esta questão remete ao modo de compreender o ser-aí, ou seja, a questão do método. Apesar do primado ôntico-ontológico, Heidegger entende que a constituição da compreensão não parte da “percepção” imediata do lidar com os ESD, mas ao contrário, “compreende seu próprio ser a partir daquele ente com quem se relaciona e se comporta de modo essencial, primeira e continuamente, a saber, a partir do ‘mundo’ (ST p.43). A compreensão se dá por meio da analítica do ser-aí que se mostra através do ‘mundo’. Esta dificuldade na interpretação do ser-aí está enraizada em seu modo de ser, não sendo uma falta de capacidade cognitiva ou uma deficiência de conceituação. A interpretação que o ser-aí faz de si é baseada em uma compreensão que se “formou” ou “deformou” em seus modos de ser. Aqui fica claro como Heidegger pretende mostrar o ‘acesso’ ao ser-aí. Escreve: “Negativamente: na construção da presença, não se deve aplicar, de maneira dogmática uma idéia qualquer de ser e realidade por mais ‘evidente’ que seja. Nem se deve impor à presença ‘categorias’ delineadas por aquela idéia. Ao contrário, as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. Elas têm que mostrar a presença em sua cotidianidade mediana, e de tal cotidianidade não se devem extrair estruturas ocasionais e acidentais, mas sim estruturas essenciais” (ST p. 44). Entender as estruturas

Habermas (2000, p. 203) afirma que, neste ponto, Heidegger “confere à problemática transcendental um sentido ontológico”, realizando uma divisão de tarefas: imputa às ciências positivas que se ocupem das questões ônticas (mundo empírico), enquanto as ciências humanas devem tratar das questões ontológicas (conteúdo puramente interpretativo). Como a “análise das condições das formas ônticas de conhecimento, efetuada em atitude transcendental, clarifica a constituição categorial do domínio de objetos como regiões do ser” (HABERMAS, 2000, p. 203) (ou, como as condições de possibilidade categorial dos objetos estão subordinadas à estrutura existencial do ser-aí), o mundo empírico fica subordinado ao mundo interpretativo. Heidegger superaria assim a tradição.

Habermas (2000, p. 203) entende que o fundamento desta hierarquização está em que Heidegger “se atém à atitude transcendental de um esclarecimento reflexivo das condições de possibilidade de ser pessoa enquanto ser-no-mundo” (explicitaremos mais adiante este conceito), para mostrar a constituição existencial do ser. Habermas ressalta que Heidegger entende a crítica da razão pura “não como teoria do conhecimento, mas como lógica objetiva a priori da região de ser que é a natureza.” (HABERMAS, 2000, p. 203), ou seja, Heidegger veria a possibilidade de expressar as regiões do ser de modo transcendental pelas operacionalidades que se dão a priori através de sua natureza própria:

O sentido da constituição categorial do domínio de objetos científicos ou de regiões do ser somente torna-se acessível, recuando-se à compreensão de ser daqueles que, já em sua existência cotidiana, relacionam-se com o ente no mundo e que podem estilizar esse relacionamento ingênuo na forma da precisão da atividade científica (HABERMAS, 2000, p. 204).

Habermas mostra aqui que Heidegger quer colocar na constituição do ser-aí as categorias constituidoras do mundo, e subordinar o saber científico à compreensão do ser, a qual seria uma ‘pré-compreensão’. Todo o mundo dos entes está sujeito à compreensão do ser. Como conseqüência da desvalorização do empírico em detrimento do ontológico, também desvaloriza-se toda a tradição da razão moderna.

O segundo passo da argumentação de Habermas consiste em mostrar como Heidegger reinterpreta a fenomenologia como hermenêutica ontológica, a fim de converter a ontologia fundamental em hermenêutica existencial.

---

essenciais, que ontologicamente se mostram nos modos de ser do ser-aí, é o que o autor chama de analítica. No entanto, esta é uma interpretação provisória, pois não pretende lhe dar sentido. Sua intenção é liberar o ser para a mais originária de suas interpretações, a temporalidade (*Zeitlichkeit*), a qual será o terreno para se responder a questão sobre o sentido do ser.

No §7 é tratada a questão do método, e o autor explica que não se pode seguir o caminho da história das ontologias para esclarecê-lo, pois não é uma disciplina previamente dada. Ao contrário, é a partir dos modos como “as coisas mesmas” se dão que se elabora um método. Método explicita o modo mais autêntico das coisas. Neste sentido, entender o que seja “autêntico” ou o que as coisas “são” é a função do método fenomenológico, o qual, para este autor, é hermenêutico-existencial<sup>34</sup>.

No entanto, Habermas entende que Heidegger assimila a fenomenologia husserliana e a converte em hermenêutica, ao propor que todos os fenômenos são fenômenos a partir do ser-aí, e como o ser-aí é sua existência, o método fenomenológico hermenêutico só pode chegar a uma compreensão a partir de sua analítica existencial, ou seja: a hermenêutica torna-se existencial. Assim, Heidegger estaria propondo que o método que não levasse em conta este giro manteria o ser sempre escondido, lidando apenas com o ente. O ocultamento do ser em relação ao ente teria sido característico na história da filosofia. Este jogo entre ser e ente passa-se no âmbito hermenêutico, por ter seu fundamento no ser-aí, em sua essência; como Heidegger explica, “[...] a essência do ser-aí está em ter de ser” (HEIDEGGER, 1988a, p. 77). Ressalta-se, assim, o caráter de mudança do ser-aí. A existencialidade do ser-aí caracteriza-se por mudança, possibilitando a compreensão do ser.

Habermas entende que, deste modo, Heidegger estaria conduzindo a fenomenologia, que com Husserl participava da intuição, para ser uma hermenêutica, isto é, para o campo da interpretação:

A fenomenologia distingue-se das ciências por não ter nada a ver com uma espécie particular de fenômenos, mas com a explicação daquilo que se oculta em todos os fenômenos e que só por meio deles se anuncia. O domínio da fenomenologia é o ser dissimulado pelo ente (HABERMAS, 2000, p. 203).

Desse modo, ele reforça o valor da compreensão do ser para a história da filosofia. A filosofia passaria a ser analisada por meio da compreensão do ser de sua época, através da interpretação da história da metafísica. Para Habermas, Heidegger elimina a discussão epistemológica, porém não elimina a perspectiva transcendental.

---

<sup>34</sup> Heidegger realiza neste sétimo parágrafo uma longa explanação para explicar o conceito de fenomenologia onde decompõe a palavra (em fenômeno e logos) para finalmente explicar o método fenomenológico que se mostra como hermenêutico existencial. Esta longa explanação seria minuciosa e presa ao texto pela profundidade conceitual. Assim, vou discutir a partir das palavras de Habermas.

Não é a presentificação intuitiva de essencialidades ideais que leva os fenômenos à autodoação, mas a compreensão hermenêutica de um complexo contexto de sentido que desvela o ser. Com isso, Heidegger prepara um conceito apofântico de verdade e inverte o sentido metodológico da fenomenologia de intuir essências no seu contrário hermenêutico-existencial: no lugar da descrição do imediatamente intuído, apresenta-se a interpretação de um sentido que escapa a toda evidência (HABERMAS, 2000, p. 203).

Habermas (2000, p. 189) entende que Heidegger, com este modo de interpretação, valoriza o sentido transcendental, em uma crítica à modernidade, ao afirmar que a essência de sua época estava “caracterizada pelas técnicas de dominação da natureza de abrangência global”, as quais seriam consequência de uma idéia de racionalidade que se funda em um pensamento que já existiria de Descartes a Nietzsche. Habermas (2000, p. 189) cita Heidegger: “a época que chamamos moderna [...] define-se pelo fato de que o homem tornou-se meio e medida do ente. O homem é aquilo que subjaz a todo ente, isto é, na época moderna, a toda objetivação e ao que se representa, o subjectum”.

Habermas explica que a crítica consiste em expor que a subjetividade, assim como as teorias, mostrar-se-ia através de uma consciência de si, como fundamento absoluto de todo o representar. Haveria uma supervalorização da subjetividade, e por esse motivo Habermas entende que Heidegger lança-se contra a razão e o entendimento, nivelando-os: “assim o ente em sua totalidade transforma-se no mundo subjetivo de objetos representados, e a verdade em certeza subjetiva” (HABERMAS, 2000, p. 189). Sendo assim, toda compreensão do ser remeteria a uma subjetividade que toma ares imperativos, e por isso todo o valor normativo cairia abaixo.

Com isso, Habermas afirma que Heidegger teria guarnecido a hermenêutica existencial com motivos da filosofia da existência para, assim, inserir o empreendimento da ontologia fundamental no contexto dos interesses, depreciados de resto como meramente ônticos.

Neste passo, Heidegger quer trazer para a analítica do ser-aí uma das características, ou motivos, da filosofia existencial: o fato do “ser-aí humano entender-se a si próprio a partir da possibilidade de ser ou não ser ele próprio” (HABERMAS, 2000, p. 205). Isso ficou caracterizado como ‘autenticidade’ e ‘inautenticidade’. Habermas entende que este caráter de perder-se e achar-se, propriedade e impropriedade, revelaria a evidência de que o ser-aí tem de ‘apoderar-se do horizonte de suas possibilidades’, ou seja, realizar a compreensão do ser; em outras palavras, Habermas chama isto de “responsabilizar-se por sua existência”. E quem não faz isto estaria na decadência (*Dahintreibenlassen*). Esse caráter de auto-salvação do ser-

aí é adotado, segundo Habermas, da filosofia existencialista de Kierkegaard, e Heidegger o traduziria sob o conceito de ‘cuidado’<sup>35</sup>.

Habermas entende que Heidegger põe nas mãos do ser-aí sua salvação de modo secularizado, em uma análise da constituição temporal da existência humana. Isto levaria a um uso metodológico mais importante:

Não é apenas o filósofo que, na questão pelo sentido do ser, se vê remetido à compreensão pré-ontológica que o homem, em sua existência histórico-corpórea, tem do mundo e do ser, pelo contrário, trata-se de uma determinação da própria existência preocupar-se com seu ser e assegurar-se hermeneuticamente de suas possibilidades existenciais do seu poder ser (*Seinkönnen*) mais autêntico. (HABERMAS, 2000, p. 206).

Visto deste modo, o ser-aí é essencialmente e originariamente ontológico, e a analítica existencial brota do mais profundo da existência humana. Assim, a interpretação do sentido do ser não é apenas o questionamento de um ente, mas é “o ente que, já em seu ser, se comporta segundo aquilo que é perguntado nessa questão” (HABERMAS, 2000, p. 206). Este fator metodológico da filosofia da existência que, como Habermas diz, garante a hermenêutica existencial quando centra nas constituições ontológicas do ser-aí todas as possibilidades, faz com que qualquer interesse mundano torne-se meramente ôntico, e com isso rompe a rigorosa conceituação da diferença ontológica construída desde o início.

Mas Habermas entende que, com isso, ele consegue romper também com o primado da teoria do conhecimento, realizando uma ontologia sem abandonar a problemática transcendental. “Uma vez que o Ser do ente permanece internamente referido à compreensão do ser, e o Ser só se impõe no horizonte de ser-aí humano, a ontologia fundamental não significa cair por trás da filosofia transcendental, mas, até mesmo, radicalizá-la” (HABERMAS, 2000, p. 207). Para substituir as condições de verdade da experiência (ambição da teoria do conhecimento), Heidegger, incorporando os motivos da filosofia existencialista, cria o conceito de ser-no-mundo, o qual visa a manifestação da verdade fundada na autenticidade da existência. Para isso, é preciso explicar o conceito de mundo.

O conceito de mundo é desenvolvido em ST no segundo capítulo, após Heidegger mostrar a importância da tarefa de uma análise preparatória do ser-aí. Aqui ele pretende chegar ao conceito de ser-no-mundo como constituição fundamental do ser-aí.

---

<sup>35</sup> Como Heidegger nos informa na nota 12, a palavra cura (*Sorge*), revela a estruturação ontológica do ser-aí, mas também tem o sentido de acentuar as realizações concretas do exercício do ser-aí. Este é o sentido usado aqui para a palavra cuidado.

No §9, Heidegger (1988a, p. 77) escreve duas sentenças fundamentais: “a essência deste ente (ser-aí) está em ter de ser”, e “o ser, que está em jogo no ser deste ente, é sempre meu”. Estas sentenças contribuem para esclarecer os conceitos de propriedade e impropriedade. O primeiro mostra um modo de ser do ser-aí, e o segundo, um modo de não-ser. Com estas duas sentenças, Heidegger pode anunciar o primado da existência frente à essência, e também o fato do ser (ou não-ser) ser sempre meu, e demonstrar com isso uma região fenomenal própria. O fato do ser-aí compreender o seu ser demonstra que possui uma constituição existencial própria e que deve partir da existencialidade (*Existenzialität*) de sua existência, ontologicamente, para realizar sua interpretação, e para demonstrar que a ‘determinação’ ou ‘indeterminação’ é um fato fenomenal ‘positivo’ (demonstra que algo surge do nada, e este nada não é negativo, mas algo da existência que ‘impulsiona’ para alguma coisa), pois mostra uma indiferença quanto às possibilidades do ser-aí; isto é chamado de medianidade, a qual se origina na cotidianidade (fenomenalmente ôntica).

A estrutura do ser-aí, jogado nas possibilidades de sua cotidianidade mediana de determinação e indeterminação, mostra-se na estrutura existencial, a qual permite interpretá-la ôntica e ontologicamente. Quando por meio da analítica do ser-aí analisa-se as estruturas existenciais, tais estruturas são chamadas de existenciais pois partem da existencialidade; quando elas são ônticas, são chamadas de categorias (*Kategorien*), pois partem do aspecto existenciário (*Existenziell*) da estrutura.

Assim, são apontados dois modos de interrogação: o ente é um ‘quem’ (existência do ser-aí) ou um ‘quê’ (ESD). Entender como se “dá” o ente é o mesmo que entender como se “dá” um fenômeno. Neste sentido, Heidegger afirma no §10 que a antropologia, a psicologia e a biologia não podem contribuir para a compreensão do ser, pois este só pode ser compreendido quando entendido como um dos modos de ser do ser-aí, e não através de uma determinação ôntica ou existenciária que estas disciplinas possam demonstrar. A analítica existencial funda-se “antes” na estrutura existencial, através dos existenciais. Assim, compreender como o fenômeno se “dá” ao ser-aí depende, ao mesmo modo, de se distinguir existenciais de categorias, discernir os conceitos que caracterizam a idéia de mundo.

No §12, Heidegger utiliza o conceito de ser-no-mundo para referir-se a um achado fenomenal que apresenta unidade, apesar de os modos de ser do ser-aí serem múltiplos e se mostrarem pela propriedade e impropriedade. A analítica do ser-aí consiste em interpretar este conceito de ser-no-mundo, procurando revelar sua constituição fundamental. No entanto, este conceito pode ser entendido sob três aspectos: 1 – Mundanidade, que busca mostrar o “em um mundo”; o autor dedica o capítulo 3 a este esclarecimento. 2- O ‘quem’, determinado pelo

modo de ser no mundo; este passo é mais importante para nosso tema, e é aprofundado no capítulo 4. 3 – Ser-em, que mostra a constituição ontológica do próprio “em”, desenvolvido no capítulo 5. Estes capítulos delineiam os conceitos fundamentais do ser-aí, e serão abordados em função das críticas de Habermas. O sexto e último capítulo é um “fechamento” e discussão do sentido geral do ser-aí compreendido como cura, o qual não será aprofundado, por não ser necessário para expor a análise que Habermas faz de ST.

Para entender o conceito de mundo, temos que entender que: 1- a mundanidade é um conceito ontológico estrutural e momento constitutivo do ser-no-mundo; neste sentido, mundanidade é um existencial, e “mundo” é um caráter do próprio ser-aí. Porém, “mundo” poderá significar também: 2 – a totalidade dos entes, em sentido ôntico; 3- ser dos entes ônticos e abstratos (como na matemática e a região dos objetos possíveis); e 4- o mundo ôntico “em que” o ser-aí vive, sendo assim o que lhe está mais próximo (circundante). Heidegger reserva a palavra mundo para determinar 4 e “mundo” para determinar 3.

Quando trata da mundanidade, Heidegger está se referindo ontologicamente à estrutura do ser-aí, utilizando a palavra ‘mundano’ quando quer referir-se aos seus modos de ser no mundo, e não ao modo dos ESD. A crítica de Heidegger à tradição baseia-se no fato de que suas ontologias consideraram o ser dos entes intramundanos, desprezando a mundanidade. Ou seja, a natureza era entendida somente no sentido ontológico-categorial, encobrendo que “o ser-aí só pode descobrir o ente como natureza num determinado modo de seu ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1988a, p. 106). O conceito de natureza só poderá ser alcançado por meio das estruturas do ser-aí como ser-no-mundo após a analítica existencial de sua cotidianidade mediana, que lhe é mais próxima, chamada de mundo circundante (*Umwelt*). Aqui, busca-se esclarecer a característica do mundo de abarcar e abranger, “circundar”, ou seja, o que circunda o ser-aí revela uma espacialidade, no sentido ontológico de constituição estrutural e não de espaço ôntico.

A constituição da espacialidade é entendida por meio da demonstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximos, do ser-no-mundo cotidiano e do modo de lidar no mundo e com o ente intramundano. O modo de lidar é a ocupação do ente que se encontra no mundo, e neste sentido o conhecimento (*Kennen*) mais imediato é o manuseio (e não a percepção). “O ente que assim vem ao encontro é visualizado pré-tematicamente por um ‘conhecimento’ que, sendo fenomenológico aspira primordialmente ao ser e, partindo desta tematização do ser, tematiza igualmente o ente em causa (HEIDEGGER, 1988a, p. 108). Essa interpretação fenomenológica é uma determinação da estrutura do ser, e não o conhecimento de propriedades entitativas. Deste modo, “enquanto investigação do ser,

ela realiza, porém, de maneira explícita e autônoma, a compreensão do ser que, desde sempre, pertence ao ser-aí e se “aviva” em todo modo de lidar com o ente.” (HEIDEGGER, 1988a, p. 108).

Mas o que é este ente que se ocupa? O autor diz ser o instrumento (*Zeug*) aquilo que vem ao encontro na ocupação; entender o modo de ser na ocupação é a instrumentalidade. O instrumento é um todo instrumental, sempre um ser para (*Um-zu*). No manuseio, sempre fazemos referência de algo para algo; por exemplo, para sair de uma sala temos que abrir a porta e manipular a maçaneta. Ou seja, as “coisas” nunca se mostram em si, mas sempre em um conjunto (a porta está na parede em um cômodo, e nunca sozinha sem um ‘ao redor’), possibilitando uma visão (*Sicht*). Quanto mais saímos da sala e manuseamos a porta mais descobrimos esse lidar. Isto é chamado de ‘manualidade’ (*Zuhandenheit*). A multiplicidade de referências (*Verweisung*) com que podemos lidar na manualidade é chamado de ‘circunvisão’ (*Um-sicht*). No entanto, tanto a prática não é a-teórica como a teoria não é desprovida de ocupação. A atitude teórica visualiza sem circunvisão, mas não é desprovida de regras.

O que está à mão, nem se aprende teoricamente nem se torna diretamente tema da circunvisão. O que está imediatamente à mão se caracteriza por recolher-se em sua manualidade para, justamente assim, ficar à mão. O modo de lida cotidiano não se detém diretamente nas ferramentas em si mesmas. Aquilo com que primeiro se ocupa e, conseqüentemente, o que primeiro está à mão é a obra reproduzida. É a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro. (HEIDEGGER, 1988a, p. 111).

A obra reproduzida é um ‘para que’ (*Wozu*), e mostra com seu uso o modo de ser do instrumento, é quando se conhece a “essência” de um instrumento. No entanto, a obra não traz informação sobre seu emprego ou a matéria de que é feito (*Woraus*), mas traz referência ao próprio usuário que aponta para um indeterminado. Quando lidamos com o ente intramundano a “manualidade é a determinação categorial dos entes tal como são ‘em si’” (HEIDEGGER, 1988a, p. 114). Ontologicamente, o mundo nunca se constrói como totalidade de entes, mas sempre já está predisposto. Isto por que “mundo” (intramundano) somente pode se mostrar por que mundo (mundo do ser-aí, estrutura ontológica) se dá anteriormente. Este “se dá” ou “dá-se” (*Es Gibt*) refere-se aos movimentos de ser e verdade do ser-aí. Quando manipulamos o martelo no dia-dia, por exemplo, sabemos sua utilidade, e assim fica resguardado o modo de ser desse instrumento; no entanto, se o cabo quebra, o martelo deixa de ser útil. Heidegger chama de surpresa (*Auffallen*) àquilo que mostra uma interrupção no manual em seu conjunto, reafirmando a manualidade do manual através do que não está à mão, não pode ser usado; está

aí como modo da importunidade (*Aufdringlichkeit*), e quanto menos à mão, mais importuno torna-se o manual. Tornando-se um “não manual”, ele obstrui a ocupação, e isto faz aparecer a impertinência (*Aufsässigkeit*). Assim, o ente manifesta-se como algo a ser finalizado, anuncia-se o ser simplesmente dado no manual.

Surpresa, importunidade e impertinência mostram a perda da manualidade. Quando um instrumento pode ser empregado, ocorre uma perturbação entre o ser-para e um ser para isso (*Dazu*); isto possibilita que a ferramenta “quebre” onticamente, pois na circunvisão em que todas as coisas já estão pré-dispostas em um conjunto, fica evidente o dano do instrumento antecipadamente, anunciando-se o mundo.

A quebra dos referenciais da circunvisão faz com que esta se depare com o vazio, e somente então vê para que (*Wofür*) e com que (*Womit*) estava à mão aquilo que faltava. O mundo circundante anuncia-se novamente, agora como “aí” antes de toda constatação e consideração; mostra-se “inacessível à circunvisão na medida em que este sempre se dirige para o ente, embora ele já se tenha sempre aberto à circunvisão” (HEIDEGGER, 1988a, p. 118). Este “abrir”, ou esta “abertura” (*Erschlossenheit*), exerce o papel de revelador para si dos ESD através da desmundanização do manual encontrado em um “ser em si”, não tematizado do ponto de vista do conjunto de referências da circunvisão para si, nem sob uma apreensão temática desprovida de circunvisão. A não anúncio é condição de possibilidade para que não haja surpresa no manual, e assim se constitui a estrutura fenomenal do ser-em-si. Este “não” estar à mão indica o ser-em-si do manual, e faz com que se possa tematizar os ESD. No entanto, não se pode, por este caminho, esclarecer ontologicamente o em-si; deve-se neste caso recorrer a uma interpretação do fenômeno ‘mundo’ pelo conceito de ser-no-mundo, que é visto por Heidegger do seguinte modo: “[...] ser-no-mundo significa: o empenho não temático, guiado pela circunvisão, nas referências constitutivas da manualidade de um conjunto instrumental” (HEIDEGGER, 1988a, p. 118).

Habermas (2000, p. 210) diz que “original é o uso que Heidegger faz desse conceito de mundo para uma crítica da filosofia da consciência”. Ele entende que o conceito de mundo em Heidegger, como ser-no-mundo, é importante para a fenomenologia, pois até então ele dependia de uma síntese de uma consciência transcendental, como Husserl propôs. E mundo, como ser-no-mundo, passa a ser a manualização do ser-aí, o seu manejo com as coisas.

Este conceito é importante para Habermas, por visar substituir a percepção categorial dos objetos, que a tradição epistemológica desenvolvia, pela interpretação existencial: “o mundo constitui o horizonte que abre o sentido, dentro do qual o ente, ao mesmo tempo, escapa e se manifesta ao ser-aí que cuida existencialmente” (HABERMAS, 2000, p. 208).

Aqui fica fundamentado o mundo de vida linguisticamente interpretado, formulado por Habermas. Desse modo, ele entende como benéfico o alcance que traz a constituição existencial ao conceito de mundo, por romper com o paradigma da tradição epistemológica:

Os atos de conhecimento e ação, executados sem uma atitude objetivante, em vez de derivarem do sujeito que, conhecendo ou agindo, enfrenta o mundo objetivo como totalidade de estado de coisas existentes, podem ser compreendidos agora como derivados dos modos subjacentes do estar-dentro de um mundo da vida. (HABERMAS, 2000, p. 209).

Habermas desenvolverá o conceito de mundo de vida linguisticamente interpretado a partir da idéia heideggeriana de um horizonte de sentido interpretado; porém, não concordará que este seja existencial, mas lingüístico e pragmático (como vimos em 1.2).

No entanto, Habermas entende que os avanços de Heidegger para a superação da filosofia do sujeito (com o conceito de ser-no-mundo) contêm um passo atrás, quando ele expõe, no quarto capítulo de ST, a questão do ‘quem’ do ser-aí. (HABERMAS, 2000, p. 210). É neste capítulo que Heidegger trata a questão do solipsismo existencial. Até aqui, fizemos a explicação do conceito de ser-no-mundo como mundanidade; agora vamos ao segundo aspecto deste conceito, o qual consiste no “modo de ser no mundo” que leva à análise fenomenal que determina “quem” é o ser-aí da cotidianidade.

Todas as estruturas ontológicas do ser-aí são modos de ser do ser-aí. Para investigar o fenômeno que responda à pergunta pelo quem, deve-se analisar as estruturas do ser-aí que aparecem junto com o conceito ‘ser-no-mundo’: os conceitos ‘ser-com’ e ‘co-presença’. Tais modos de ser fundam-se no cotidiano como ser-próprio, e a explicitação deste conceito leva à compreensão de outro conceito: ‘o impessoal’. Isto possibilita compreender o que se poderia chamar de “sujeito” da cotidianidade.

Heidegger busca responder à pergunta pelo ‘quem’ do ser-aí primeiramente pela indicação formal dada no nono parágrafo: o ser-aí é o ente que sempre eu mesmo sou e o ser é sempre meu. Com isto, mostra-se que este ente é um ‘eu’ e não um ‘outro’. De um modo ou de outro, o ‘quem’ responde àquilo que é próprio do ser-aí:

O pronome quem é aquilo que, nas mudanças de atitude e vivência, se mantém idêntico e, assim, refere-se a esta multiplicidade. Do ponto de vista ontológico, nós o entendemos como algo simplesmente dado, já sempre constantemente vigente para e numa região fechada e que, num sentido privilegiado, oferece uma base enquanto o subjectum. (HEIDEGGER, 1988a, p. 165).

Para o autor de ST, a resposta pelo ‘quem’ somente pode ser oferecida pelo ser-aí, pois é ele que possui a guarda do sentido de ser simplesmente dado. De algum modo implícito, o ser-aí concebe o seu ser como algo simplesmente dado (apesar de não ser um ESD), o que é indicado por seu modo indeterminado de ser. Mas esta captação prévia não indica que o conteúdo ôntico está sendo transmitido fielmente, pois o ser da cotidianidade pode não ser sempre o mesmo. Para não cair em equívocos, Heidegger propõe, no §25, que “o ‘eu’ somente pode ser entendido no sentido de uma indicação formal não constringente, de algo que, em cada contexto ontológico-fenomenal, pode talvez se revelar como o ‘seu contrário’” (HEIDEGGER, 1988a, p. 167). Com essa atitude, Heidegger pretende resguardar o caráter de estar lançado, a perda de si mesmo e a mudança do ser-aí. A questão do eu somente pode ser tematizada a partir do conceito de ser-no-mundo já que, como vimos, nada é dado sem mundo. O método desta análise consiste em tornar claro fenomenalmente o fenômeno “eu”, interpretando ontologicamente o modo de ser da cotidianidade do ser-aí (co-presença) no mundo.

A partir do manual constituímos a circunvisão (*Umsicht*), que se apresenta como uma visão de conjunto que abarca a materialidade das coisas, o uso, a obra e o usuário. As coisas, que não têm o modo de ser do ser-aí, revelam-se através de um modo de abertura do ser-aí; neste sentido, elas se descobrem (*Entdecktheit*). Desse modo, também apreendemos que as coisas, como todo instrumental, estão junto a alguma coisa. Ou seja, elas não estão sozinhas, mas em conjunto (*Mitvorhandenheit*): a janela sempre é na parede ao lado de algo e para alguma função. Essa característica revela o ser das coisas como um ser-com (*mitsein*), a partir da estrutura ontológica do ser-aí.

No mundo circundante que se forma, lidamos não somente com coisas, mas também com outros seres-aí. O modo como estes se apresentam na circunvisão é peculiar: por exemplo, sempre quando vemos um carro na rua, o remetemos a um dono; este dono é um outro, independente de o conhecermos ou não. Assim, o mundo é constituído também por muitas coisas que remetemos aos outros. O mundo sempre se apresenta como “mundo de coisas que vêm ao encontro a partir do mundo em que elas estão à mão para os outros” (HEIDEGGER, 1988a, p. 169). A praça é o lugar para os outros passearem, os carros no trânsito são sempre de alguém, em hospitais há médicos, e assim por diante. Sob este aspecto, o ser-aí não nos aparece à mão como coisa-homem ao modo dos ESD, mas como co-presença (*Mitdasein*). Neste sentido, o mundo do ser-aí é mundo compartilhado (*Miltwelt*) com os outros; este ‘ser-com os outros’ revela uma estrutura ontológica do ser-aí: o ‘ser-em’ (que abordaremos melhor em seguida).

Somente pode-se entender a constituição do outro como um diferente e isolado de mim, “de meu mundo”, em sentido ôntico, porque do ponto de vista ontológico (e aqui fica clara a co-originaridade entre ser-no-mundo, ser-com e co-presença), quando constituímos nossa circunvisão temos já originariamente o conhecimento (*Kennen*) de nosso lidar com os outros seres-aí: os outros “na maior parte das vezes são aqueles que ninguém se diferencia propriamente, entre os quais também se está” (HEIDEGGER, 1988a, p. 169). Ou seja, o outro não deve ser entendido como uma constituição categorial (característica de entes simplesmente dados), mas ao contrário, deve ser compreendido existencialmente.

Quando o ser-aí se interpela como eu-aqui (como lugar que o ser-aí ocupa), isto deve ser entendido como ‘espacialidade existencial do ser-aí’, o que significa que não se está apontando uma resposta para o ‘quem’, mas ontologicamente o ser-aí “se compreende como ser-em a partir do lá de um mundo à mão, a que o ser-aí se detém em suas ocupações” (HEIDEGGER, 1988a, p. 170).

A ocupação (*Besorge*) remete a uma constituição existencial por referir-se ao lidar com o intramundano dos ESD, permitindo uma determinação geral do ser-aí. No entanto, o caráter ontológico da ocupação não é o ser-com, mas “o ente com o qual o ser-aí se comporta enquanto ser-com, não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é ser-aí” (HEIDEGGER, 1988a, p. 173). Neste caso, o ser-aí tem preocupação (*Fuersorge*). Quando a preocupação dirige-se ao social, essa relação se dá pelo modo de ser do ser-aí como ser-com. Sua peculiaridade está em que, neste caso e na maior parte das vezes, o ser-aí mantém-se em modos deficientes de preocupação: “ser com um outro”, “sem os outros” ou “o não sentir-se tocado pelo outro”, que são modos de indiferença chamados de ‘conveniência’ (*miteinandersein*). No entanto, não se deve confundir esta ‘indiferença’, que se manifesta como não surpresa (na cotidianidade da co-presença intramundana e no lidar com os ESD) com a indiferença em relação a qualquer coisa, que revela um dos modos essenciais do ser-aí, a angústia.

A preocupação pode se mostrar de dois modos: ela pode retirar o “cuidado” do outro e tomar-lhe o lugar nas ocupações, substituindo-o (*Einspringen*), ou antepor-se (*Voraus-springen*) para, ao invés de substituí-lo, devolvê-lo como tal. A preocupação acaba por revelar a cura (*Sorge*): “à existência do outro e não uma coisa que se ocupa” (HEIDEGGER, 1988a, p. 174). A preocupação cumpre um papel libertador, pois torna claro o outro em sua cura, para poder ser livre para ela. Neste sentido, o mundo libera não só o manual mas também os outros em sua co-presença. Este ente liberado no mundo circundante é um ‘ser-em um mesmo mundo’, ele é co-presente encontrando os outros.

Este existencial coloca o ser-aí em questão consigo mesmo ou na ocupação de. Há duas vias: enquanto (na circunvisão) a ocupação é seu modo de descoberta (na ordem das coisas), a preocupação é guiada pela consideração (*Ruecksicht*) e tolerância; tais disposições o levam para o conhecimento de si em relação a outros seres-aí. Neste sentido, ‘ser com os outros’ pertence ao ser do ser-aí, em que está em jogo seu próprio ser. Ao mesmo tempo, o ser-aí é ser-com em função dos outros.

Essa abertura com os outros, previamente constituída pelo ser-com, perfaz a significância, ou a mundanidade, que se consolida como tal no existencial de ser-em-função-de (temos que ficar atentos ao modo como Heidegger fundamenta a significância, pois este é o início da discussão sobre a linguagem.): “a mundanidade do mundo, assim constituída, em que o ser-aí já sempre é e está de modo essencial, deixa que o manual do mundo circundante venha ao encontro junto com a co-presença dos outros, na própria ocupação guiada pela circunvisão” (HEIDEGGER, 1988a, p. 175). Isto significa que na compreensão do ser-aí já subsiste de “antemão” uma compreensão dos outros, porque seu ser é ser-com, o qual é originariamente descoberto na ocupação da circunvisão do mundo circundante.

A ocupação do ser-aí enquanto substituição ou anteposição traz consigo a preocupação em relação aos outros seres-aí (existencialmente), de modo a nivelar-se a eles, substituí-los ou ignorá-los. Porém, é no intervalo desse cuidado que ocorre um espaçamento (*Abstendigkeit*), uma convivência inquieta e, quanto mais ausente de surpresa (*Auffallen*), melhor sua fluência pela cotidianidade. Nesse sentido, quanto mais o ser-aí mergulha na cotidianidade, menos se importa, ou mais se esquece de seu ser variante, existencial, e lança-se em um outro modo de responder pelo quem: o quem dos outros.

Esquecendo-se no projeto do cotidiano em que seu ‘ser fica sob a tutela dos outros’, ao arbítrio dos outros, o ser-aí torna-se mais um co-presente; esse ‘outro’ é um neutro, o impessoal (*man*). Porém, não se pode dizer que o impessoal seja formado pela soma de seres-aí, mas que esse modo de ser dos seres-aí gera uma medianidade (próxima da idéia de “sujeito”), mais um aspecto da existencialidade, que é mais um de seus modos de ser, a public-idade (*Oeffentlichkeit*).

Tudo o que é originário remete o ser do ser-aí às suas possibilidades; porém, toda autenticidade de seu ser com as coisas fica obscurecida por esse ‘comum a todos’, nivelado na medianidade. Deste modo, o impessoal é uma resposta pelo quem do ser-aí que o isenta da responsabilidade por si mesmo, de discutir seu ser, “assumindo tudo e respondendo por tudo, já que não há ninguém que precise se responsabilizar por alguma coisa” (HEIDEGGER, 1988a, p. 80). Assim, este ‘quem’, respondido desta forma, ganha consistência (*Staedigkeit*).

mais imediata, pois o impessoal é um existencial para a constituição positiva do ser-aí, e suas concreções existenciais são muitas, variando historicamente. Portanto, o próprio do ser-aí cotidiano é denominado próprio-impessoal (*Man-selbst*).

O fato de o ser-aí estar familiarizado consigo mesmo enquanto o próprio-impessoal significa, igualmente, que o impessoal prelineia a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo. O próprio impessoal, em função de que o ser-aí é e está cotidianamente, articula o contexto referencial de significância. (HEIDEGGER, 1988a, p. 182).

Assim, o ser-no-mundo é o contexto referencial que propicia a significância e o próprio-impessoal é ontologicamente onde estas se articulam. No entanto, diz Heidegger, um abismo separa o que é próprio do ser-aí da identidade do eu, a qual se mantém constante na variedade das vivências. Neste sentido, a questão do ‘quem’ não é somente um problema ontológico, mas também mantém-se onticamente encoberto.

No entanto, Habermas entende que Heidegger dá um passo atrás (depois de ter dado um passo à frente em relação à filosofia do sujeito, com as referências desenvolvidas pelo conceito ser-no-mundo), quando trata da questão do ‘quem’ do ser-aí: “o quem se responde a partir do eu mesmo, do sujeito, do si. O quem é o que se mantém idêntico na mudança de comportamentos e vivências e, ao mesmo tempo, relaciona-se com essa diversidade” (HEIDEGGER, 1988a, p. 182). Habermas afirma que esta fundamentação reconduziria à filosofia do sujeito, por centrar as relações no ser-aí; porém, ele afirma que Heidegger se respalda no conceito de mundo, entendido como ser-no-mundo, o que de antemão deixa claro que não é possível existir um sujeito sem mundo, ou um eu que não esteja sempre com outros (HABERMAS, 2000, p. 210).

Para Habermas (2000, p. 210), esta manobra de Heidegger é a prova de que ele “amplia a sua análise do mundo a partir do ângulo das relações intersubjetivas que o eu contrai com os outros”. Habermas aproveita esta passagem para afirmar que a solução para o solipsismo consistiria em depositar na relação social o modo de explicar os “processos de entendimento recíproco (e não somente a compreensão) que mantêm presente o mundo como pano de fundo de mundos da vida compartilhados intersubjetivamente” (HABERMAS, 2000, p. 210). Aqui fica claro o que Habermas entende por pragmática. Ele quer que o discurso (prático) seja o lugar de construção (ampliação) do mundo de vida, e por isso ele tem que ser linguisticamente interpretado entre os discursadores. Mas, para sustentar isto, Habermas precisa sustentar um realismo mínimo: um mundo que exista independente dos discursadores,

para que seus mundos de vida possam compartilhar e produzir linguisticamente suas interpretações.

Como temos acompanhado, Heidegger compreende que o ser-aí constitui mundo através da compreensão existencial, mas não existe possibilidade para realismo algum; o mundo é sempre mundo interpretado. No entanto, Habermas entende que este é exatamente o problema, pois Heidegger apostaria nas relações existenciais do ser-aí para fundamentar, entre outros conceitos, o ‘quem’. Para Habermas, a temporalidade seria o sinal de aprisionamento do ser-aí em suas relações, o que remeteria a uma singularidade também transcendental: a compreensão é compreensão do ser-aí.

A solução de Habermas para resolver este problema do ‘quem’ do ser-aí consiste em entender que: Na linguagem empregada para a comunicação é possível reconhecer as estruturas que esclarecem como o mundo da vida, ele próprio desprovido de sujeito, reproduz-se por meio dos sujeitos e de sua ação orientada ao entendimento. (HABERMAS, 2000, p.210).

Habermas quer apostar na linguagem como saída. Como já vimos, para ele a linguagem é pragmática. Vamos agora mostrar como Heidegger trata, no quinto capítulo, a questão do ‘quem’ em relação à estrutura ser-em, que é o terceiro aspecto do ser-no-mundo, onde vai ficar claro como ele compreende a linguagem e o discurso.

Heidegger reserva o quinto capítulo para explicar a constituição do ser-em como tal. O conceito de ser-no-mundo foi investigado nas análises concretas do mundo e do quem, visando previamente à uniformidade do fenômeno. Agora, o autor vai reconduzir a interpretação ao fenômeno ser-em em uma perspectiva fenomenológica que permita compreender o ser mais originário do ser-aí, a cura (*Sorge*). O ser-em deve ser entendido como um “modo de ser essencial do próprio sujeito” (HEIDEGGER, 1988a, p. 186). O qual se constitui essencialmente pelo “aí” do ser-aí. Este caráter de projetar-se e estar em jogo não deixa que o ser do ser-aí se estagne onticamente, mas se “abra”, e para compreender essa abertura é necessário interpretar o modo de ser em que esse ente é cotidianamente o aí do ser-aí. Deve-se então compreender a constituição existencial do aí, o cotidiano do aí e sua decadência.

Heidegger inicia dizendo que há dois modos originários de constituição do ser do aí, os existenciais ‘disposição’ e ‘compreensão’. Estes sempre são confirmados concretamente no cotidiano. O entendimento destes o é também daquilo que podemos chamar de “pré-teórico”. A disposição é analisada no § 29, onde o autor diz que a disposição é essencialmente ontológica, mas que onticamente ela é um estado de humor (*Stimmung*). Se bom ou mau o

humor é irrelevante, o que importa é que no estado de humor o ser-aí já se abriu demonstrando sintonia com algo, e nem por isso ele deixa saber seu ser, sua proveniência (*Woher*) e destino (*Wohin*) permanecem obscuros. Este caráter é chamado de ‘estar-lançado’ (*Geworfenheit*).

O autor menciona que o humor (ôntico-existenciário) apresenta uma abertura que o ser-aí procura recusar, ou seja, não se deixa levar pelo que se abre. Isto significa que é nesta displicência, “neste pouco caso”, que ele se descobre entregue à responsabilidade do seu aí. Esta “percepção” de estar entregue à responsabilidade (*Ueberantwortet*) do aí é uma facticidade (*Faktizität*), ou seja, não é a fatualidade dos ESD nem uma intuição, pois estes são “posteriores”. Esta facticidade expõe a disposição de humor ao ser-aí que percebe, enquanto ente que tem a responsabilidade de seu ser, que está fugindo, fruto do recuo diante da abertura. Esta situação leva o ser-aí à responsabilidade de ter sempre que se encontrar (HEIDEGGER, 1988a, p. 190). O humor mostra o aí ao ser-aí como enigma inexorável.

A disposição mostra, através do humor, que o ser-aí sempre se abriu em sua totalidade como ser-no-mundo, de modo coadunado (como co-presença e existência). Esta “constatação” o leva à possibilidade de posicionar-se para. É nesta possibilidade de ser-em, em que o mundo já se abriu, que faz com que o ente intramundano venha ao encontro, existencialmente; é neste sentido que o mundo é descoberto (*Entdecktheit*).

Entre os modos de ser da disposição estão os sentimentos e os afetos, as manifestações ônticas: desejo, vontade, tendência e propensão. O temor mostrará a disposição fundamental do ser-aí, a angústia. Heidegger trata do temor, e de como ele apresenta a angústia, respectivamente nos parágrafos 30 e 40. O que importa aqui é entender que nas tonalidades de humor a disposição revela onticamente aquilo que repercute ontologicamente no ser-aí, junto com a compreensão e discurso, mostrando essencialmente o ser-aí em seu ser na cura.

No §31, a compreensão é outro existencial essencial da estrutura do aí do ser-aí. Toda disposição possui uma compreensão, ou seja, está relacionada com o humor. Se o ser-aí existe no aí significa também afirmar que o mundo está aí (presente), isto é, que é um ser-em função daquilo que o ser-aí é. Este estar em ‘função de’ mostra o modo como o ser-no-mundo se abre como tal. Esta abertura é chamada de compreensão, a qual se abre conjuntamente com a significância. Assim, mostra-se originariamente o modo de ser do ser-no-mundo.

Compreender algo existencialmente significa estar na possibilidade de ser como existir. Todo ser-aí tem seu modo de ser, sua possibilidade que lhe vem na ocupação com o “mundo” e preocupação com os outros. Neste sentido, a possibilidade é a determinação ontológica mais positiva do ser-aí, pois a compreensão apresenta-se como poder-ser que

propicia aberturas, e assim a compreensão se vê livre em suas possibilidades e acaba por ter que saber ‘por quantas anda seu ser’. Este é o essencial da compreensão, que permite ao ser-aí poder se perder e desconhecer algo, e assim se reencontrar em suas possibilidades. Esta característica é chamada de projeto (*Entwurf*): a compreensão projeta o ser do ser-aí para sua destinação (*Wozu*).

A compreensão pode ser realizada a partir de seu mundo ou do lançar de suas destinações, e com isso ela pode ser respectivamente imprópria ou própria. A impropriedade não significa que o ser-aí se desgarrar de si mesmo, e nem a propriedade que ele fica atado a si mesmo, mas que, pelo seu caráter de facticidade com o mundo, ela pode ser autêntica ou inautêntica. A compreensão translada, realizando uma modificação existencial do projeto, a fim de abarcar toda a abertura do ser-aí como ser-no-mundo. Este ‘abarcar’ seria a visão (*Sicht*) do ser-aí a partir da compreensão que se dá junto à abertura, permitindo existencialmente a transparência (*Durchsichtigkeit*), uma visão que se refere ao conhecimento de sua existência, e a não transparência no desconhecimento do mundo.

A visão é a ‘iluminação’ da abertura do aí, ou o sentido deste ente descoberto. Heidegger entende que a tradição pautou-se pela visão em sentido ôntico, buscando compreender o ser do ente pelas suas categorias, intuição e pensamento; já aqui se caracterizaria um modo direto (sujeito-objeto) de compreensão. Quando se analisa existencialmente a compreensão, ‘intuição’ e ‘pensamento’ passam a ser seus derivados, pois a abertura do ser em geral é a projeção para a ‘função de’ e para a ‘significância’(mundo).

No § 32, é mostrado que a compreensão possui constitutivamente a capacidade de projeção, o que permite, em sua possibilidade própria, se ‘elaborar em formas’; esta elaboração é chamada de interpretação. A interpretação funda-se existencialmente na compreensão, elaborando suas possibilidades. A significância aberta a partir da compreensão compreende qualquer conjuntura que lhe vem ao encontro. Dizer que na circunvisão se descobre algo é dizer que ‘mundo já compreendido se interpreta’ e em relação aos outros significa que “o que se interpreta reciprocamente na circunvisão de seu ser-para como tal, ou seja, que se explicita na compreensão, possui a estrutura de algo como algo” (HEIDEGGER, 1988a, p. 205).

Na circunvisão, o manual é interpretado como um ‘para’ que permite ser compreendido como isto ou aquilo, ou seja, pode explicar-se em si mesmo ‘como’ algo. Esta é a constituição da explicação do compreendido, é propriamente a interpretação. Toda a visão, que é pré-teórica e portanto pré-predicativa do que está à mão, já é em si mesma uma compreensão e interpretação, ou seja, a interpretação dos entes mostra-se do modo ‘algo

como algo' ('como' hermenêutico) e “antecede toda e qualquer proposição temática a seu respeito” (HEIDEGGER, 1988a, p. 205). Neste sentido, Heidegger entende que a interpretação realiza a elaboração de uma forma, que não se mostra em um 'como' que ocorre primariamente na proposição (como apofântico), mas no que chama de estrutura-como. Para ficar livre desta é necessária uma transposição, porque ter algo diante de si é somente fixá-la como uma não compreensão, ela não é uma visão compreensiva.

A interpretação move-se em uma totalidade conjuntural já compreendida, e por isso se funda em uma posição prévia, recortando, assim, uma possibilidade determinada numa 'visão previdente' (*Vorsichtig*), tornando-se conceito. Neste sentido, sempre se está em uma determinada conceituação por estar-se sempre em uma concepção prévia (*Vorhabe*). Ou seja, toda interpretação se dá com relação a algo já compreendido. Heidegger diz que os estudiosos da lógica clássica entendem isto como um círculo vicioso, pois estes acreditam que não pode haver ciência cujos resultados articulam-se no conhecimento comum. No entanto, Heidegger entende que este círculo pertence à estrutura do sentido implicado na constituição existencial, e, portanto, é uma repercussão de seu modo de ser. Porém, o círculo aparece como simplesmente dado, pois é através da fatualidade entre a interpretação e compreensão que se observa este movimento, mas não se deve caracterizar o ser-aí ontologicamente por meio deste fenômeno.

No §33, Heidegger mostra a proposição como modo derivado da interpretação, um modo de exercício dela, mas não quer que o sentido de uma proposição (um juízo) seja confundido com o seu coadunado ato de julgar. A estrutura-como, da qual a compreensão e a interpretação são constitutivas, é a chave para se entender este fenômeno. O autor distingue três significados para a palavra 'proposição': demonstração, predição e comunicação. Porém, acredita que estas não apenas são confusas como também se confundem entre si, e assim reúne em uma só visão o fenômeno, dizendo que “a proposição é uma demonstração que determina através da comunicação” (HEIDEGGER, 1988a, p. 214).

Heidegger parte da idéia de que a proposição necessita de uma visão prévia para se constituir, pois ela deve já se mover dentro de uma conceituação. Para que um significado seja demonstrado, ele deve já ser enquanto comunicação determinante. Quando elaboramos a frase 'o martelo é pesado', já existe um contexto prévio a respeito de sua concepção, como: o peso é do martelo, entre outras propriedades o martelo possui o de ser pesado. Ou seja, a frase anunciada é uma compreensão que ocorre antes de ser logicamente entendida, e isto porque o sentido (existencialmente falando) que ocorre na compreensão é anterior a qualquer categorização ou formalização (antes de qualquer formato), antes de qualquer língua.

A interpretação na circunvisão ainda não se tornou uma proposição em sentido estrito. Primeiro, um ente precisa ser instrumento para que seja “objeto” de uma proposição, pois é necessário que haja uma transposição daquilo que está no âmbito do à mão para aquilo ‘sobre que’ a proposição demonstra. É um descobrir dos ESD. A estrutura-como, que está ligada à totalidade estrutural do à mão, modificou-se, e não basta para a função de apropriar; o ‘como’ separou-se da significância constitutiva do mundo circundante (hermenêutico-existencial), e é obrigado a nivelar-se ao ‘como’ dos ESD (‘como’ apofântico da proposição).

Como vimos em 1.2, é neste momento que Habermas afirma que Heidegger retira da constituição prévia do mundo, como ser-no-mundo, a noção de “como hermenêutico”, subordinando o “como predicativo” (HABERMAS, 2004, p. 80). Desse modo, ele privilegia o existencial, em relação às proposições, para a constituição do mundo, abrigo no ser-aí todas as suas relações, tanto as normativas quanto os enunciados do mundo fático.

Habermas entende que essa subjugação é decorrente da desvalorização que Heidegger (e toda a corrente semântica da linguagem) faz do tratamento pragmático da linguagem. Esse “privilégio” semântico pautar-se-ia em uma “articulação categorial de mundo inscrita na totalidade de uma língua natural” (HABERMAS, 2004, p. 75). Com isso, ter-se-ia uma unicidade das possibilidades da linguagem. Habermas quer evitar esta unicidade, desenvolvendo o conceito de ‘racionalidades’.

Heidegger entende que o fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso, o qual é co-originário à compreensão e à disposição. A interpretação realiza-se mediante uma compreensibilidade, e o discurso é essa articulação de compreensibilidade da compreensão; logo se vê qual a base da interpretação e da proposição. O sentido articulado na interpretação também é previamente originário no discurso. A estrutura do discurso é a totalidade significativa de onde surgem as significações. Esta estrutura do discurso é uma garantia de que se está articulando o sentido. Sua articulação é fundada no aí da compreensibilidade, ou seja, participa da abertura do ser-no-mundo, e portanto tem o modo de ser mundano. Assim, a totalidade significativa de caráter existencial e mundano produz as palavras, ou mais especificamente, é das significações da totalidade significativa que brotam as palavras, mas as palavras não brotam com significados, não surgem como coisas. Há uma conjuntura na constituição dos significados das palavras que depende de sentido, interpretação, linguagem e discurso.

Se em um momento Heidegger coloca compreensão e interpretação como originários da linguagem, por outro lado ele afirma que o discurso é co-originário à compreensão e interpretação, o que torna a proposição um fenômeno muito importante, mas não primordial, o

que ocorre com Habermas, que pretende depositar na força ilocucionária da comunicação a possibilidade de realização do entendimento.

No §34, Heidegger entende a linguagem como o pronunciamento do discurso, compreendendo-a como intramundana. Através da interpretação, a linguagem converte a totalidade de significância existencial em “coisas-palavras” simplesmente dadas. Ocorre, por meio da linguagem de um discurso, uma cristalização da significação de origem existencial, que possui neste momento a característica de ser mutante, pois está enraizada no ‘aí’ do ser-aí, o qual tem como modo de ser a projeção. As palavras da linguagem discursiva, quando em uma proposição, comportam-se caracteristicamente como um ESD. Por estarem distantes de sua origem, tornam-se existenciárias. Neste sentido, as palavras não deixam de retratar a verdade do sentido do aí do ser-aí, mas também elas retratam um estado e não uma propriedade inalienável. Está aqui o motivo de Heidegger não concordar com a tradição analítica da linguagem, que procura a verdade na proposição. Estes estariam lidando somente com a parte ôntica da linguagem, o que os levaria a considerar a linguagem como coisa: blocos de significados individuais que acertam um sentido no contexto (como vimos em 1.2).

Heidegger está na contramão da tradição, que valoriza a visão (no sentido ôntico), procurando mostrar que existencialmente a linguagem discursiva articula-se através da escuta e do silêncio. Discurso é discursar sobre, não necessariamente com um tema ou proposição determinante, mas também como um desejo ou uma ordem. Este ‘algo’ sobre o que o discurso discorre é o que se comunica. A comunicação proposicional deve ser entendida em sentido ontológico como um partilhar de uma disposição comum, da compreensão de um ser-com, mas nunca uma transposição de vivências de um ser-aí para outro (HEIDEGGER, 1988a, p.221).

Nesse sentido, o ser-aí pronuncia o que já está fora, em um ser-com da disposição, a qual sempre está relacionada à peculiaridade de um humor. Assim, quando ocorre um diálogo, o índice lingüístico próprio do discurso em que se anuncia o ser-em da disposição está no ritmo do discurso de ambos, no mesmo tom, no modo de falar (ou seja, não nas palavras mesmas). Os momentos ontológicos, constitutivos do discurso, estão enraizados no ser-aí. Tais momentos são: o referencial do discurso (*Beredete*), aquilo sobre o que discorre (*Geredete*), a comunicação e o anúncio. Estes são os elementos a que se recorre quando se quer apreender a essência da linguagem.

Para Heidegger, escutar é o “estar aberto existencial do ser-aí enquanto ser-com os outros. Enquanto escuta da voz do amigo que todo ser-aí traz consigo, o escutar constitui até mesmo a abertura primordial e própria do ser-aí para seu poder-ser mais próprio”

(HEIDEGGER, 1988a, p. 222). A escuta é certificação de compreensão, ocorrendo uma obediência à coexistência; ouve-se a si próprio através da voz do outro. É com base neste escutar existencial que é possível ouvir existencialmente. O autor justifica: nós nunca escutamos somente um ranger, mas um ranger de um carro ou motocicleta. O ruído não nos vem de maneira pura, mas junto a algo do ‘mundo’.

Deste modo, Heidegger diz que nunca ouvimos um discurso somente em significados latentes, mas no modo como eles são pronunciados. Isto é prova de uma compreensão prévia daquilo que se está discorrendo, pois já está partilhado no ser-com. A compreensão não surge de discursos e nem de muito ouvir, pois, sendo originariamente existencial, ela possibilita o escutar. Por outro lado, o ouvir pode levar a uma privação do escutar. O silêncio possui o mesmo fundamento existencial e permite maior compreensão que o não perder a palavra, pois falar muito não garante maior compreensão; pelo contrário, Heidegger acredita que propicia um desfavor por se colocar na prolixidade. O silêncio, ficar mudo, é a tendência para a fala, quanto mais se ouve mais autêntico é o discurso, rico de si mesmo, o verdadeiro ouvir. E assim pode-se abafar a falação.

Habermas entende que esta minúcia ontológica, em que se dá o modo de assimilação do discurso do outro através da escuta, é um modo de se prender à singularidade de sua existencialidade. Habermas não nega a complexidade da linguagem (entende que esta complexidade ocorre no mundo de vida linguisticamente), mas afirma que o lugar onde ocorre esta assimilação do discurso do outro é a racionalização, ou seja, no discurso pragmático entre falantes onde ocorre o entendimento.

Para Habermas, o ser-com (*Mitdasein*), em sentido geral, é o traço constitutivo do ser-aí, e valoriza somente o mundo de vida construído isoladamente, descartando a relação social do ser-aí e entendendo-a como o pano de fundo onde, entre outras coisas, aparecem as relações sociais. Habermas a inverte:

O mundo da vida, no qual a existência humana está inserida, não é de modo algum produzido pelos esforços existenciais de um ser-aí, que ocupa de maneira sub-reptícia o lugar da subjetividade transcendental. Ele está suspenso, por assim dizer, nas estruturas da intersubjetividade lingüística e conserva-se com auxílio do mesmo *medium* em que sujeitos capazes de falar e agir se entendem sobre algo no mundo. (HABERMAS, 2000, p.210-211).

Ora, Habermas entende a intersubjetividade pragmaticamente, ou seja, trata a questão transcendental como uma linguagem imanente ao discurso, e assim o mundo de vida somente pode ser entendido como linguisticamente interpretado. Deste modo, ele pode varrer a noção

de temporalidade (e o idealismo) e eliminar o caráter “monocêntrico” que a abertura e a compreensão do ser têm em ST, e trazer para o âmbito pragmático do discurso e do consenso a discussão transcendental (transcendental é aquilo articulado linguisticamente e não o resultado da compreensão existencial).

Aqui fica clara a diferença entre estes autores: Habermas dá primazia para a intersubjetividade e a teoria da comunicação, e Heidegger à constituição existencial hermenêutica do ser-aí. Habermas valoriza as relações intersubjetivas, que servem linguisticamente como pano de fundo para o mundo da vida, eliminando assim o problema do solipsismo por meio da valorização pragmática das estruturas da existência ordinária do cotidiano de modo inautêntico (este seria o modo de se valorizar o que se constitui no diálogo (ôntico), ao invés de valorizar ontologicamente a compreensão presa ao ser-aí).

Neste sentido, Habermas concorda que a co-presença (*mitdasein*) seja o principal constituinte do ser-no-mundo, porém entende que a “anterioridade da intersubjetividade do mundo da vida sobre o caráter do meu-sempre (*Je-meinigkeit*), do ser-aí escapa à conceitualidade que permanece presa ao solipsismo da fenomenologia de Husserl” (HABERMAS, 2000, p. 211). Desse modo, ele acusa Heidegger de depositar na compreensão o mesmo que Husserl depositou na intuição: “o ser-aí que apresenta o caráter meu-sempre constitui o ser-com, assim como o eu transcendental constitui a intersubjetividade do mundo compartilhado por mim e pelos outros” (HABERMAS, 2000, p. 211).

Para Habermas, há uma “neutralidade” no ser-aí que se fundamenta em si mesmo, pois é um modo de mostrar a impotência e a finitude do ser-aí que se refugia na sua auto-afirmação. Uma abertura autêntica torna-se monocêntrica por não valorizar o diálogo, pragmaticamente entendido. Habermas entende que este caráter de finitude e de reter em si as suas possibilidades é uma espécie de ‘nihilismo heróico’ (HABERMAS, 2000, p. 212).

Heidegger propõe um contexto de remissões que possibilita relações sujeito-objeto, e com isso teria dado um passo a favor da destruição da filosofia do sujeito. Porém, o passo atrás ocorre quando interpreta que um ser-aí se constitui “a partir de si mesmo, o mundo como processo de um acontecer universal” (HABERMAS, 2000, p. 212). Levando Heidegger a compreender que “o ser-aí concebido em termos solipsistas ocupa, por sua vez, o lugar da subjetividade transcendental” (HABERMAS, 2000, p. 212).

No §35, Heidegger utiliza o termo ‘falatório’ (*Das Geredete*) para expressar o fenômeno positivo que revela o modo de ser da interpretação e compreensão através do ser-aí cotidiano, o impessoal. Não há compreensão e escuta que já não tivesse sido realizada no falatório, porque o discurso pronuncia a comunicação com a função de fazer com que o

ouvinte participe do ser que se abriu para o referencial discursado, pois a comunicação não partilha referência ontológica primordial com o ente referencial.

O discurso entre duas pessoas é realizado no âmbito da convivência, que se move em uma fala comum e se ocupa com este falado. No discurso, seu referencial nunca se comunica no modo de uma apropriação originária, não se compartilha a abertura, mas o falatório faz com que a ‘verdade das coisas’ se constitua de modo autoritário: as coisas são assim porque se fala assim delas.

Como vimos (em 1.1), Habermas dirá que a linguagem é co-originária ao entendimento e não à compreensão existencial, e o entendimento é aquilo que se constrói no consenso, no sentido de que acordar é entender-se. Mas aqui reside a diferença com Heidegger, a verdade do acordado não se constrói somente com os pontos de vista dos argüidores, mas também com o mundo objetivo. (realismo mínimo). Habermas entende que o mundo de vida linguisticamente interpretado possui um pré-teórico, no sentido de um compartilhamento de um mesmo mundo comum, onde ocorre a pré-compreensão da linguagem. Assim, o que comprova a intersubjetividade é o entendimento entre discursadores. Neste sentido a intersubjetividade não mostra o compartilhamento da abertura, seja ela existencial ou lingüística, mas o compartilhamento cognitivo através do entendimento.

Heidegger mostra como existencialmente o discurso une o ontológico da compreensão ao que está distante deste, o falatório. Este constante abandono no simplesmente falado faz com que o falatório seja uma falta de solidez: fala-se de tudo sem que se tenha apropriado previamente a coisa. Ou seja, no falatório abandona-se a possibilidade de uma compreensão autêntica. O falatório não tem o modo de ser daquilo que apresenta “algo como algo”, pelo contrário, por ser sem solo e fundamento (por se abster de retornar à base e ao fundamento referencial) ele transforma a abertura em fechamento.

A interpretação do falatório produz um conhecimento mediano, o qual está em nosso discurso em grande parte devido à dificuldade que temos de subtraí-lo, servindo de algum modo como um pano de fundo para a compreensão autêntica. Sendo assim, o impessoal está de tal modo coadunado à nossa disposição que ela prescreve o quê e como se vê. De algum modo, o estar mergulhado no falatório é mantido por uma auto-certeza que é típica da interpretação mediana.

No §36, Heidegger mostra que, devido à constituição da medianidade junto ao discurso como falatório, apresenta-se uma outra forma cotidiana, definida como visão, a qual demonstra uma tendência ontológica para “ver” própria da cotidianidade, designada por Heidegger como ‘curiosidade’ (*Neugier*). Este ‘ver’ não se refere a apreender (saber), nem a

ser e estar na verdade, mas a abandonar-se nas possibilidades do mundo, à impertinência. A curiosidade se ocupa da possibilidade contínua de dispersão. E assim surge o desamparo: se está em toda e em parte alguma.

A curiosidade que de nada se esquivava e o falatório que tudo apreende acabam por mostrar uma “vida pretensamente autêntica” na convivência cotidiana. Aqui se vê que aquilo que é acessível a todos ou o que todo mundo fala vem de modo igual ao encontro, e a compreensão autêntica não consegue distinguir o que se abre do que não se abre. Este fenômeno é conhecido como ambigüidade.

No § 37, é exposto que a ambigüidade consolida-se como poder-ser na disposição e na compreensão, como incerteza diante da verdade do interpretado. A ambigüidade nos faz pressentir o que as outras pessoas pressentiram, e essa verdade aparece através de um ‘ouvi dizer’; este é um modo traiçoeiro das possibilidades do ser-aí, pois o realizado deste pressentimento impessoal, que se transformou em fato, é logo desmotivado pela própria ambigüidade. Porque esta é uma de suas características, a de nivelar por baixo todas as relações sob um ‘qualquer um poderia ter feito’.

Neste sentido, o falatório não tem interesse nas realizações daquilo que é pressentido, porque assim pode continuar pressentindo. A ambigüidade oferece à curiosidade o que ela busca e oferece ao falatório: a aparência de nele as coisas se decidirem, como se conferisse a noção de ‘estar presente’ pela abertura pública da conveniência, onde o tempo dessa articulação é maior que o estado silencioso em que o empenho do ser-aí se realiza. Deste modo, a convivência no impessoal não é uma justaposição acabada e indiferente, mas um prestar atenção nos outros que é tenso e ambíguo, realizado secretamente por meio de uma análise da oposição possível. Estes modos de ser da cotidianidade mostram-se em um nexo que agora deve ser entendido do ponto de vista ontológico-existencial, que pode mostrar o modo de ser fundamental da cotidianidade: a decadência (*Verfallen*).

A decadência procura mostrar que o ser-aí está junto e no “mundo” das ocupações e que, com isso, lhe é inerente perder-se na public-idade do impessoal. Esta perda é caracterizada como um decair, chamado de “propriamente não”. Não ser ele mesmo é uma possibilidade positiva dos entes que se empenham essencialmente nas ocupações de mundo (HABERMAS, 2000, p. 237). Este não-ser é o modo mais próximo de ser do ser-aí. Decair também não deve ser entendido como queda de um estado originário mais puro, mas mais uma de suas características de ser. Ela é uma determinação existencial, pois a queda se refere ao mundo que pertence ao ser-aí, terminando por tranquilizá-lo, pois o falatório e a ambigüidade possibilitam a pretensão de se ter compreendido tudo. A tranquilidade surge

quando se está ‘em ordem’, ao mesmo tempo que se está seguro de sua compreensão, de que suas possibilidades estão abertas, e neste sentido a decadência é tentadora e também alienante (*Entfremdend*), porque ela encobre do ser-aí seu poder-ser mais próprio, forçando a impropriedade.

Todos estes modos da decadência aprisionam o ser-aí em um movimento de seu ser chamado de ‘precipitação’. Esta, produzindo falta de solidez pelo ser impróprio no impessoal, faz a compreensão sair de suas possibilidades e cair na pretensão de que possui tudo. Esta constante atividade levaria a um turbilhão no estar-lançado, e o movimento se incorporaria ao modo de disposição do ser-aí, e conseqüentemente à compreensão. Este modo do ser-aí faz parte do ser-no-mundo; através do estar-lançado, a facticidade se deixa e faz ver como fenômeno.

Existir de fato aponta para a unidade do ser-aí mostrado fenomenalmente. No sexto e último capítulo, Heidegger procura explicar o conceito de cura, o que somente é possível por haver desenvolvido o conceito de ser-no-mundo. Cura deve responder pelo ser do ser-aí. Ser-no-mundo mostrou a estrutura originária que abrange o ser-aí, e neste sentido ela mostra um todo fenomenal que se constitui por uma variedade de modos, não tornando fácil a unidade. O que se quer com o conceito de cura é fornecer a totalidade estrutural ontológico-existencial<sup>36</sup>.

Para Habermas, Heidegger não consegue ir mais longe em sua argumentação, pois, na segunda seção de ST, tenta não mostrar a subjetividade transcendental como um proto-eu (*Ur-Ich*) onipotente, mas como proto-ação da existência humana: “a exigência clássica da filosofia primeira pela auto-fundamentação e pela fundamentação última não é recusada, mas respondida no sentido de um estado de ação” (HABERMAS, 2000, p. 213). Ele ainda recorre a outros textos, como “Da essência do fundamento” ou “O que é metafísica?”, onde Heidegger retoma a autofundamentação: “o ser-aí institui o mundo apenas enquanto se funda no meio do ente” (HABERMAS, 2000, p. 213). Ao ver de Habermas, se por um lado Heidegger conseguiria com esta proposta refutar o solipsismo, por outro incorreria, com isto, nos mesmos erros que a teoria do conhecimento tradicional, apesar de toda a guinada transcendental que ST apresenta.

Habermas alega que Heidegger mantém a primazia entre teoria e verdade, nivelando a complexidade das relações com o mundo em favor de uma relação privilegiada com o mundo

---

<sup>36</sup> A explanação de ST até aqui é suficiente para se entender a tarefa de Heidegger e as críticas de Habermas, e assim não abordaremos o capítulo seis; no entanto, o projeto a ser trilhado é o seguinte: o autor de ST, depois de toda explanação anterior, aponta que o ser-no-mundo se abre na decadência como característica geral, não podendo ser mostrado em um conjunto (como uma coletânea); a angústia é um fenômeno que permite ao ser-aí compreender-ser de modo privilegiado, e por conseguinte é o sentido de uma apreensão de uma totalidade originária.

objetivo. Essa nivelção está relacionada ao fato de que a compreensão de ser de Heidegger não distinguir enunciados epistêmicos de normativos. Ambos são determinados pela mesma práxis: “a execução monológica de propósitos, isto é, a atividade com respeito a fins é considerada como forma primária da ação” (HABERMAS, 2000, p. 213). Essa práxis seria uma relação privilegiada com o mundo objetivo, estando “assentada na diversidade das forças ilocucionárias das linguagens naturais” (HABERMAS, 2000, p. 213).

Habermas (2000, p. 214)<sup>37</sup> entende que Heidegger buscou desenvolver a superação da epistemologia, mas que se manteve preso a esta. A tentativa de desfazer o erro levou-o à superação do ser-aí e do mundo através do ‘sentido que abre o mundo’.

Heidegger percebe o fracasso de sua tentativa de romper o círculo mágico da filosofia do sujeito, mas não percebe que esse fracasso é uma conseqüência daquela questão do Ser que só se pode pôr no horizonte de uma filosofia primeira, ainda que em guinada transcendental. (HABERMAS, 2000, p. 214).

Já o chamado “segundo Heidegger” realiza, segundo Habermas, a inversão do platonismo, colocando a filosofia primeira de cabeça para baixo. Tal manobra possibilitaria a Heidegger desenvolver o conceito de *Kehre* (reviravolta). Habermas explica:

O homem não é mais o guardador de lugar do nada, mas o guardião do Ser; o ser-mantido-para-fora (*Hinausgehaltensein*) na angústia cede à alegria e ao agradecimento pela benevolência do ser, a teimosia do destino cede à submissão ao destino do ser, a auto-afirmação ao devotamento. (HABERMAS, 2000, p. 214).

Habermas mostra que esta ‘volta’ pode ser descrita sob três aspectos: 1) renúncia à atribuição metafísica de autofundamentação e fundamentação última; 2) rejeição do conceito de liberdade na ontologia existencial; e 3) negação do fundamentalismo do pensamento, o qual se baseia em um ‘primeiro’ (*ein Erstes*). E assim é removido o caráter de origem preso às possibilidades do ser-aí. O sentido do ser dar-se-ia através da palavra Habermas (2000, p. 215) esclarece:

Segundo a autocompreensão de Ser e tempo, para uma destruição fenomenológica da história da ontologia deviam estar reservadas as tarefas de revolver as tradições endurecidas e despertar a consciência dos contemporâneos para as experiências(...) Após a ‘volta’, essa tarefa, de início pensada em termos propedêuticos, fecha-se com um significado claramente histórico-universal, pois a história da metafísica avança para o único médium palpável dos destinos do próprio Ser. (HABERMAS, 2000, p. 216).

---

<sup>37</sup> A analítica do ser-aí segue a arquitetura da fenomenologia husserliana, à medida que concebe o comportar-se para com o ente segundo o modelo da relação do conhecimento.

Habermas entende que Heidegger considera-se, tal como Nietzsche, o consumidor da metafísica sob a herança do messianismo dionisíaco, mas a tese de Habermas é de que Heidegger não poderia realizar a radicalização e destruição da história da ontologia sem antes “erradicar a verdade proposicional de uma invalidação do pensamento discursivo” (HABERMAS, 2000, p. 216). Esse seria o único recurso que o levaria a acreditar que sua proposta de um ‘acontecer da verdade’ pudesse escapar aos paradoxos de toda crítica auto-referencial da razão.

Habermas aceita a concepção de verdade desenvolvida pela tradição analítica, que a entende como sendo um a priori do “processo do pensamento”; assim, a verdade não é vista como tema fundamental, mas como instrumento de verificação da sentença em relação ao mundo. Habermas cita Ernst Tugendhat ao mostrar este passo: “Heidegger passa justamente por cima do problema da verdade ao converter o termo ‘verdade’ em um conceito fundamental.” (HABERMAS, 2000, p. 217).

Portanto, Heidegger, ao tratar a verdade como um ‘acontecer’, a colocaria como fundamental em seu sistema. Esse traço leva Habermas a entender que ele concebe as possibilidades de existência do ser-aí, mas também retira do tema da verdade a sua validade, que de antemão transcende os limites espaço-tempo, e deste modo “as verdades de filosofia primeira temporalizada, apresentadas no plural, são em cada caso provinciais, e, no entanto, totais, assemelham-se tanto mais às manifestações imperativas de um poder sacral guarnecido com a aura da verdade (HABERMAS, 2000, p. 216).

Para Habermas, a compreensão do sentido, onde apresenta-se o ente, não antecede a questão da verdade, ela ao contrário está subordinada. As condições de validade são de fato cumpridas até o ponto em que proposições também passam funcionar não depende daquela força da linguagem que abre o mundo, mas do sucesso intramundano da práxis que a linguagem possibilita. (HABERMAS, 2000, p. 217).

Para Habermas, a volta (*Kehre*) ainda mantém, apesar de seus avanços, o acontecer da verdade como abertura originária, como modo de interpretação da instância meta-histórica, fluidificada no tempo. Como se a tensão entre individual e social não se desfizesse. A interpretação da metafísica cairia num monólogo do ser-aí.

Esse é o equívoco da temporalidade que, segundo Habermas, Heidegger desenvolve: uniria a instância histórica com a historicidade, sob a temporalidade do ser, e assim se perderia o domínio distinto entre o fato e a teoria.

Heidegger conecta a pré-compreensão de um ser-no-mundo à abertura lingüística que possibilita a compreensão do ser, o que daria a noção de totalidade e possibilitaria um acesso

à verdade do ser, à qual, por meio da facticidade e da historicidade, o ser-aí teria acesso, como compreensão da História da metafísica. Esse fenômeno não é pautado por nenhuma racionalidade, mas pelo ‘privilégio’ de uma experiência transcendental da abertura lingüística.

Para Habermas, isto é decorrente de “Heidegger desconhecer o direito autônomo da função cognitiva da linguagem e o sentido próprio da estrutura proposicional do enunciado.” (HABERMAS, 2004, p. 81). Heidegger não valoriza a possibilidade de uma teoria da verdade constituída pragmaticamente através de avanços da corrente analítica da linguagem, e com isso ele também não valoriza a “interação entre o a priori do sentido da linguagem e os resultados intramundanos de aprendizado por que concede à semântica das visões lingüísticas de mundo primazia absoluta” (HABERMAS, 2004, p. 81).

Para sustentar essa interação, Habermas terá que justificar um realismo que conceba os enunciados da constituição do mundo em contrapartida de um mundo de vida linguisticamente compartilhado. No entanto, a crítica a Heidegger é de que este contaria com um mundo de vida como fundo de uma compreensão de mundo, o que remete de antemão a critérios de onde produzir-se-iam os enunciados verdadeiros ou falsos, sem que essa compreensão seja ela mesma verdadeira ou falsa (HABERMAS, 2004, p. 81). Novamente Habermas aponta para um solipsismo de uma linguagem natural auto-fundante, desnorteadora de enunciados científicos.

Para Habermas, em ST ocorre um caminho que leva ao solipsismo existencial na própria conceituação do ser-aí, pois há um rebaixamento dos fatos ao sentido, o que consequentemente rebaixa a razão e o entendimento a um essencialismo semântico. Habermas quer reabilitar à linguagem seu papel constituidor de mundo, sem perder os âmbitos semânticos monológicos, para que com o discurso se possa compartilhar os pontos de vista e ocorra aprendizado.

Neste caminho, ele assume um realismo fraco e um naturalismo mínimo, através da linguagem, que depois da guinada lingüística mostra que há um mundo fatural independente de nós, o qual enfrenta nosso mundo de vida linguisticamente estruturado. Assim, Habermas nivela o fatural e a interpretação, por meio da distinção de nossos enunciados constatativos e normativos.

Esta explanação sobre a analítica do ser-aí e o conceito de ser-no-mundo explica, entre outras coisas, o que é um mundo de vida linguisticamente interpretado, ao modo de Heidegger; no entanto, toda esta análise de ST, apesar de ter-se apropriado do giro lingüístico, busca varrer a noção de idealismo que uma filosofia temporalizada teria resguardado. A

pragmática é a solução para o idealismo. A linguagem é entendida pragmaticamente. Agora poderemos nos ater ao problema da superação do “abismo” entre verdade e justificação.

### 2.3. O PROBLEMA DO “ABISMO” ENTRE VERDADE E JUSTIFICAÇÃO

As correntes hermenêutica e analítica são as duas vias da tradição que se ocuparam em mostrar a dimensão semântica da linguagem. Habermas entende que esta não foi tratada de modo suficiente por ambas as tradições, incorrendo em erros, entre os quais o mais importante consiste na subordinação da linguagem à questão da verdade (HABERMAS, 2004, p. 77). A corrente analítica da linguagem põe a verdade na proposição; já a tradição hermenêutica defende um acesso privilegiado à verdade, como vimos em Heidegger. No entanto, Habermas entende que o principal avanço de ambas as concepções foi o que ficou conhecido como giro lingüístico, que pode ser caracterizado como a substituição da versão mentalista pelo caráter lingüístico. Isto significa que não há acesso ao mundo que não seja linguisticamente interpretado: “a realidade com a qual confrontamos nossas proposições não é uma realidade ‘nua’, mas já, ela própria, empregada pela linguagem” (HABERMAS, 2004, p. 45).

Para Habermas, a linguagem é pragmática, ou seja, ela é do tipo prática. Esta é a proposta para eliminar o idealismo que a tradição carregava, e Heidegger seria o último filósofo metafísico. A crítica ao solipsismo existencial foi um modo de mostrar este idealismo através das relações monocêntricas do ser-aí. O giro lingüístico e o conceito de mundo de vida linguisticamente interpretado são aproveitados pelo autor de modo pragmático. Vamos entender como Habermas pretende resolver o problema do “abismo” entre verdade e justificação. Mas antes vamos expor os conceitos de realismo mínimo e naturalismo fraco, e como estes relacionam-se com a aprendizagem entre os mundos de vida, para depois tratar desta questão e por último entender como o autor entende a pragmática em VJ.

Para Habermas, o mundo apresenta-se por meio da função expositiva da linguagem, e não sob condições subjetivas do pensamento. O que podemos fazer com relação ao mundo é emitir sentenças e compartilhá-las discursivamente, a fim de alcançar as melhores razões possíveis. Podemos sintetizar aqui o avanço que Habermas quer propor: uma pragmática universal que toma como tema fundamental a validade dos enunciados, e não a sua verdade (HABERMAS, 2004, p. 136). Com essa decisão, a pragmática universal passa a ser a

resolução da questão semântica. E, para evitar o mentalismo decorrente da tradição, Habermas propõe um naturalismo fraco e um realismo sem representacionismo.

O naturalismo fraco parte da motivação de não privilegiar a teoria em relação à prática, o interior ao exterior. Ao invés disso, Habermas reúne em um nível metateórico as instâncias do mundo da vida e do mundo objetivo, que a seu ver são duas instâncias teóricas mantidas separadas em Heidegger. Esta união é baseada na continuidade entre natureza e cultura, (HABERMAS, 2004, p. 37), a qual apóia-se na compreensão lingüística do mundo que a tradição analítica semântica desenvolveu. O transcendental passa a ser operado no mundo e não fora dele (inversão do platonismo).

O mundo da vida e o mundo objetivo são instâncias cujo acesso é lingüístico. O naturalismo fraco é uma alternativa ao idealismo e ao cientificismo. Pode-se dizer que essa proposta é a composição de um anti-idealismo e um anti-cientificismo. Com isso, pode-se sustentar a evolução não só da espécie, mas também a cultural (HABERMAS, 2004, p. 36). Este naturalismo só não é forte porque Habermas não aceita a explicação causal da racionalidade (HABERMAS, 2004, p. 38). Ele quer fundamentá-la em um realismo cognitivo. “Quando se vincula o pragmatismo transcendental a um naturalismo fraco, já se torna obrigatório, pelo primado genético da natureza sobre a cultura, uma concepção calcada no realismo cognitivo” (HABERMAS, 2004, p. 39).

Dada a igual importância de teoria (racionalidades) e prática (agir e falar), Habermas propõe o tratamento semântico da linguagem, ao revés da tradição, pois o conhecimento não pode se constituir sem a capacidade de falar e agir (HABERMAS, 2004, p. 38).

Apenas o pressuposto, inerente a tal realismo, de um mundo objetivo intersubjetivamente acessível pode conciliar o primado epistêmico do mundo da vida linguisticamente articulado, como o primado ontológico de uma realidade independente da linguagem, que impõe limites às nossas práticas. O pressuposto de um mundo ‘independente do espírito’, que é ‘mais velho’ do que o homem, permite, contudo, leituras diferentes. (HABERMAS, 2004, p. 39).

O realismo fraco deve ser entendido como a tentativa de Habermas coadunar tanto a tese nominalista de um mundo como totalidade de ‘objetos’ individualizados no tempo e no espaço quanto a idéia de que o mundo de vida linguisticamente estruturado não permite transpor a linguagem. O nominalismo apresenta objetos, dos quais deriva fatos, enquanto o mundo da vida trata de fatos que não podem ser localizados no mundo objetivo. Assim, o mundo da vida linguisticamente estruturado, segundo um primado epistêmico, produziria sentenças de âmbito interpretativo a respeito do mundo, permitindo a metafísica.

O nominalismo, pelo contrário, utiliza termos singulares e quantificadores existenciais para chegar a um conceito suficientemente abstrato de objeto, e também a um sentido de existência extralingüística de objetos. Em contrapartida, podemos elucidar a questão do sentido da existência de estado de coisas através do modo assertórico das proposições enunciativas, recorrendo a uma validade veritativa das proposições (HABERMAS, 2004, p.40). As proposições são confrontadas com outras do mesmo tipo, pois são sentenças sobre a existência de objetos empíricos, enquanto o mundo da vida trata da existência dos fatos sociais: a suposição de um mundo que tem disposição homologa tanto enunciados constatativos quanto normativos. A estrutura enunciativa da linguagem leva a experiência a ser um meio, uma tradução de enunciados sobre estados de coisas.

Este caráter epistêmico contemplativo, em que o acesso à realidade se dá pela representação subjetiva, leva à desvalorização da “contribuição construtiva que os sujeitos socializados, no trato inteligente com uma realidade arriscada e decepcionante, prestam a partir de seu mundo da vida, para chegar à solução de problemas e processos de aprendizagem” (HABERMAS, 2004, p. 41).

A interação entre o realismo discursivo e o nominalismo mostra que o acesso hermenêutico do participante do mundo da vida intersubjetivamente partilhado associa-se à atitude objetivante do observador que testa hipóteses.

O realismo conceitual do tipo gramatical é talhado para um mundo da vida de cuja prática participamos e de cujo horizonte não podemos escapar; a abordagem conceitual do mundo objetivo pelo nominalismo leva em conta a noção de que não podemos reificar a estrutura dos enunciados com que descrevemos algo no mundo, tornando-a uma estrutura do próprio ente. (HABERMAS, 2004, p. 42).

Somente o conceito de ‘referência’ pode explicar como o primado ontológico (nominalismo) concilia-se com o primado epistêmico (mundo de vida linguisticamente estruturado):

De um lado, a própria práxis lingüística deve possibilitar a referência aos objetos independentes da linguagem dos quais se enuncia algo. De outro, a suposição pragmática de um mundo objetivo só pode ser uma antecipação formal, para assegurar a sujeitos quaisquer um sistema comum de referências possíveis a objetos que existem de maneira independente e são identificáveis no tempo e no espaço. (HABERMAS, 2004, p. 43).

Com essa noção de ‘referência’, pode-se reivindicar a compatibilidade da concepção epistêmica de que um enunciado somente fundamenta-se por meio de outro enunciado com a

posição realista que entende que a verdade não deve depender de nenhum conceito de êxito (HABERMAS, 2004, p. 50). É assim que o desenvolvimento ontológico do nominalismo conecta-se com a epistemologia do mundo da vida linguisticamente estruturado: há uma compreensão de referência que transcende a linguagem e há também uma concepção de verdade imanente à linguagem (HABERMAS, 2004, p. 48). Desse modo, Habermas sustenta a existência de um mundo objetivo e independente de nós, ressaltando que há dois âmbitos em que a verdade se mostra. O projeto consiste em unificá-los sob um único conceito discursivo de verdade.

Quando nós formulamos convicções normativas em nosso mundo da vida, sejam elas criadas ou tradicionalmente assimiladas, essas proposições são verdades que somente podem ser confrontadas com outras concepções; ou seja, é somente por meio da aceitabilidade racional (em que ocorre um consórcio de motivos) que se pode apontar que uma convicção é melhor que outras.

Entretanto, Habermas quer nos mostrar que no âmbito não epistêmico (em que nossas intuições referem-se a objetos, gerando enunciados constataivos independentes de seu sucesso no mundo prático) a verdade se dá quando essas proposições passam do âmbito verificacional de ação para o âmbito discursivo. Neste, as sentenças são confrontadas não somente pelo princípio da aceitabilidade racional, mas também pela resistência que o mundo (realista) oferece às nossas ações. (HABERMAS, 2004, p. 49).

A resistência do mundo faz com que os enunciados vinculem-se menos à crença do que à ação, onde não cabem questionamentos (uma ação se mostra e confronta nossa teoria). Neste momento, dissolve-se o nexos conceitual entre verdade e justificação, no nível não epistêmico da ação (e aqui fica claro o realismo assimilado). Por outro lado, não ocorre o mesmo no âmbito epistêmico da linguagem, onde permanece o abismo entre verdade e justificação (HABERMAS, 2004, p. 51-52), pois aqui pressupõe-se que não há realidade que não seja linguisticamente interpretada, não sendo possível erigir um estatuto definitivo da verdade:

A experiência pela qual confrontamos nossas suposições é linguisticamente estruturada e se encontra engastada nos contextos de ação. Tão logo refletimos sobre uma perda de nossas certezas ingênuas, não mais encontramos nenhuma classe de enunciados de base que se legitimam 'por si mesmos', ou seja, 'primórdios' inequívocos para além da linguagem, experiências evidentes para lá das razões. (HABERMAS, 2004, p. 45).

Como saída, Habermas pretende que o modo discursivo mantenha o nexos entre verdade e justificação. Com isso, nossas teorias confrontar-se-iam sempre com um mundo que resiste, forçando nosso discurso a reinventar-se, promovendo o processo de aprendizagem e construindo uma ponte para o abismo. Assim, haveria um descentramento de nossos mundos da vida formados linguisticamente.

No entanto, a ponte criada entre verdade e justificação ocorre no âmbito normativo, depositando no discurso dos falantes o processo de aprendizado legitimizador do saber, pois compartilhamos nossas posições com as dos outros, a fim de transformá-las em saber racional. Isso não elimina o caráter falibilista desse saber. Ele será sempre um saber paradigmático, o melhor possível para aquela situação epistêmica. “Os atores que chegam a um bom termo com o mundo nutrem-se de suas certezas de ação, mas, para os sujeitos que, na moldura dos discursos, se certificam reflexivamente de seu saber, a verdade e falibilidade de um enunciado são dois lados da mesma moeda” (HABERMAS, 2004, p. 52).

A verdade, sob a perspectiva do modo epistêmico no mundo da vida, possibilita a ingenuidade de um representacionismo: nossas representações ofereceriam um acesso direto à realidade. Somente a idéia de uma resistência do mundo em relação às nossas representações proporciona uma destranscendentalização, a qual pode varrer o representacionismo, pois o diálogo propicia perda no subjetivismo ao se compartilhar os posicionamentos. Esta é a proposta habermasiana de um realismo.

Habermas procura fazer uma leitura da história da filosofia que a destranscendentalize, com vistas a retirar seu teor metafísico. Por outro lado, ele reconhece que este programa levaria a um antiplatonismo. Podemos entender como Habermas compreende esta questão em seu diálogo com Richard Rorty. Na seqüência, veremos como o antiplatonismo só faz sentido se houver uma motivação de impulso platônico.

Habermas (2004, p. 231) entende que Rorty preserva as motivações de Heidegger e Wittgenstein: “não há verdades filosóficas por descobrir que podem ser fundamentadas com base em argumentos”; assim, o empreendimento de Rorty dirige-se contra a ortodoxia dos filósofos analíticos. Porém, diferentemente de Heidegger, que esperava a verdade como o “novo”, e de Wittgenstein, que propõe a terapia da linguagem, Rorty desengana-se com relação ao problema da verdade, não vendo a filosofia senão como sistemas metafísicos. Segundo Habermas, com isso ele estaria jogando a filosofia em um abismo: não há nada para o pensamento pós-moderno.

Rorty entende que a questão da verdade em Heidegger levaria à anestesiação e à cristalização dessa verdade no momento em que ela se tornasse um bem cultural. Para

Habermas, Rorty compreende que o platonismo não pode ser conservado por meio do conceito de verdade que a história da metafísica propôs. Assim, a metafísica perderia seu conteúdo e sua obrigatoriedade.

A posição de Rorty depende da aceitação da virada lingüística e da noção contextualista de que as teses ou teorias somente podem ser sustentadas por meio do acordo entre os falantes; ou seja, tudo o que temos são paradigmas. A noção realista é varrida com a substituição da noção neokantiana de objetividade do mundo por uma intersubjetividade entre os falantes (HABERMAS, 2004, p. 240).

Rorty critica não só os empiristas, que entendem que objetividade é o que está fora, a ser descoberto por uma mente contingente; a crítica dirige-se também à corrente transcendental, que entende que a objetividade reside nas condições subjetivas do entendimento possível sobre os objetos. Para Habermas, a posição de Rorty o leva a pautar-se na crítica da visão de causalidade dos paradigmas, e com isso ele termina por não explorar a possibilidade dialética entre eles (HABERMAS, 2004, p. 239).

Desse modo, Rorty também abandona a possibilidade de continuidade entre os temas, fazendo com que os paradigmas sejam espelhos da natureza, meros sistemas, sem a possibilidade de um processo de aprendizagem entre eles (HABERMAS, 2004, p. 238). Esta alternativa contextualista é o modo que Rorty utiliza para remover o platonismo, desenvolvido pelo mentalismo da tradição transcendental ao querer dar os elementos das categorias psíquico-transcendentais. Habermas entende que este posicionamento de Rorty o leva a um anti-realismo e a um anti-idealismo infrutíferos para a filosofia, levando-a a um abismo.

Habermas entende que não se deve abandonar totalmente nem o nominalismo, cuja ontologia privilegia o externo, nem a epistemologia, que ressalta o interno (como a corrente transcendental desenvolve). Ele pretende revitalizá-las sob a idéia de um mundo de vida linguisticamente estruturado e compartilhado. O contextualismo ajuda a banir o platonismo de uma constituição da subjetividade que tira dela mesma os critérios para a verdade e a realidade, mas, por outro lado, o mundo de vida linguisticamente estruturado sempre partirá também deste pressuposto, ou seja, sempre eu estarei em minha linguagem. E a resposta a esta questão é assumir um realismo mínimo, em que há um mundo que resiste a nossos mundos de vida.

A virada pragmática não deixa nenhum espaço para a dúvida sobre a existência de um mundo independente de nossas descrições. Pelo contrário, de Pierce a Wittgenstein, a dúvida cartesiana foi, enquanto se tornava vazia, rejeitada como autocontradição performativa: quem quisesse duvidar nem chegaria à dúvida, o próprio jogo de duvidar já traz a certeza. (HABERMAS, 2004, p. 241).

Assim, a verdade mostra-se sob três perspectivas: 1) depende da elaboração teórica de um mundo de vida de uma pessoa que 2) confronta-se com o mundo (externo) e 3) com as concepções de outras pessoas. Neste sentido, a verdade depende da aceitabilidade racional dos argumentos.

Por esse motivo, é importante para Habermas propor que o contextualismo integre-se às categorias do paradigma lingüístico, do mesmo modo que o ceticismo integra-se aos paradigmas do mentalismo (HABERMAS, 2004, p. 240). Em outras palavras, o contextualismo tem o caráter relativizador que põe em ação o discurso entre os falantes, e neste as possibilidades da verdade. De qualquer modo, se por um lado é importante um contextualismo que mantenha sempre em suspensão a possibilidade da verdade (o que é frutífero para a produção do conhecimento, pois deixa sempre em aberto a possibilidade a verdade), por outro lado o contextualismo do discurso entre os falantes ganha impulso com a possibilidade de aprendizado que a discussão entre os pontos de vistas permite. Este impulso à verdade não é um aprisionamento, mas a possibilidade de um melhor modo de interpretação.

Deste modo, Habermas consegue, com a pragmática, propor que o discurso entre os falantes deixa em aberto a possibilidade da verdade, ao mesmo tempo em que se corrigem nossas concepções isoladas, confrontados com o mundo e a opinião alheia. Aqui, fica clara a diferença entre o conceito de pragmática defendido antes e depois de VJ: Habermas, apoiado em uma teoria da verdade, apostava que o discurso pragmático, quando cumpridas suas exigências e condições de possibilidade, pudesse alcançar a verdade.

## CONCLUSÃO

Este trabalho está contextualizado na filosofia contemporânea. Abordamos a questão do solipsismo existencial, que, por mais que se refira a um autor contemporâneo, ganhou notoriedade na filosofia moderna com René Descartes. Habermas utiliza-se da filosofia da linguagem para fundamentar suas reflexões. Por outro lado, se Heidegger não desenvolve uma declarada filosofia da linguagem, ele contribui muito para refletir sobre ela, e sobre o sentido de “ontologia”, tida por muitos como a “própria” filosofia.

A reflexão que estes autores propiciam nos permite entender o cenário da filosofia contemporânea atual. Não estão em jogo somente um âmbito do conhecimento, mas suas múltiplas relações. Mais ainda, está em jogo o próprio sentido de “área de conhecimento” para se discutir determinado problema. Se Heidegger apresenta uma ontologia destruidora, Habermas apresenta o sentido em que se pode utilizar de uma ontologia, ou de uma teoria do conhecimento.

O que há na filosofia são posições. Para apresentar a posição destes autores é necessário entender conceitos e argumentos em diálogo com a tradição. Por este motivo, nosso texto possui reconstruções argumentativas de muitos autores, apesar de pautar-se em dois deles. A possível explicação para esta metodologia é a de que a filosofia atual não busca mais os grandes sistemas, mas as grandes questões e os modos de resolvê-las.

A discussão inicial de Habermas é com Weber (1.1), tratado no primeiro texto da primeira parte. Buscamos mostrar não somente a raiz tríplice do conceito de racionalidade, mas também pautar a distinção das posições entre estes autores. Podemos ressaltar de antemão que Habermas entende que o conceito de racionalização desenvolvido por Weber objetiva o saber, graças ao naturalismo assimilado de sua época. É como se o processo de racionalização se assemelhasse ao processo empírico, fazendo crer que a validade das teses formuladas pudesse ser objetivamente observada.

O “processo de desencantamento” (profanação das imagens religiosas do mundo) que se desenvolve concomitantemente ao surgimento das ciências empíricas é determinante para a compreensão do ‘racionalismo ocidental’, ou ‘modernidade’, termos usados quase como sinônimos. Um novo modo de pensar estava começando, uma nova imagem do mundo, uma racionalização com respeito a fins, que se dava pela universalização das normas de ação e generalização dos valores.

Habermas está preocupado, na discussão com Weber, em compreender a sistematização da cultura (imagens do mundo) e da lógica interna das esferas de valor, com o intuito de entender como se dá o processo racional. Mesmo que Weber tenha se preocupado em descrever o processo de racionalização teórica, mostrando como as ciências, a arte e os valores relativos à moral e ao direito obedecem à sua própria lógica (como três esferas autônomas que constituiriam a consciência das sociedades modernas), será o sentido de racionalização prática em que ele se aprofundará para construir o seu conceito de racionalidade, e é de onde surge o tríplice conceito de racionalidade.

A racionalidade em Weber teria três aspectos: utilização dos meios, eleição dos fins e orientação dos valores, os quais cumpririam respectivamente as funções de: solução de tarefas técnicas e construção de meios eficazes, capacidade de eleição entre alternativas de ações e racionalidade normativa para solução de tarefas prático-morais. Habermas, já interpretando Weber, vai dizer que estas correspondem a categorias do saber: técnico, estratégico e prático-moral. Posteriormente, estas corresponderiam às racionalidades epistêmica, teleológica e comunicativa.

Habermas acha importante que Weber procure resolver o conceito de racionalização tanto no âmbito teórico quanto prático. Porém, entende que as estruturas de consciência desenvolvidas não se traduzem diretamente em normas e ações da vida, o que faria com que o racionalismo ocidental, assim interpretado, ficasse restrito a uma análise da cultura, não alcançando um conceito universal. Isto faria com que sua racionalidade seja social, o que teria acontecido por Weber ater-se à história da ciência e da técnica somente para delimitar o conceito de sociedade moderna sem se aprofundar.

Outro fator importante foi que Weber teria desenvolvido uma teoria da cultura a qual, apesar de realizar um “desencantamento místico-metafísico da cultura”, não desenvolveu uma teoria da ação, menos ainda uma teoria da linguagem; Weber teria ficado preso a uma teoria da consciência (intencionalista). O que já não aconteceu com Mead (mostrado adiante no texto sobre a racionalidade). Habermas, neste sentido, trilha a superação da teoria da consciência, e para isto, deve-se compreender como o autor fundamenta sua teoria da ação comunicativa, desenvolvendo outros conceitos importantes.

Portanto, em seguida procurei desenvolver os conceitos centrais da filosofia de Habermas. Foi importante começar a explanação pelo conceito de consenso (1.2), exatamente porque sua exposição permitiu um panorama que mostra o entrelaçamento entre os conceitos habermasianos, mostrando a questão da intersubjetividade como fundamental para entender sua filosofia.

O primeiro passo para compreender o entrelaçamento entre os conceitos de consenso, racionalidade e pragmática foi entender que, para Habermas, a linguagem e o entendimento são co-originais e se manifestam através da ação comunicativa por sua força ilocucionária, revelando o acordo e a racionalidade através da intersubjetividade da prática discursiva entre os falantes.

A ação comunicativa está entrelaçada com a função cognitiva daqueles que discursam, o que faz com que o entendimento se dê a posteriori. Deste modo, o diálogo constitui-se através das interpretações (posições) dos falantes, que não de confrontar não somente pontos de vista como também o mundo objetivo.

Neste sentido, o acordo produz conhecimento, o caráter e a forma de vida de uma nação, através do compartilhamento do mesmo cosmo lingüístico. Habermas estaria propondo uma conexão interna entre o entendimento lingüístico e o entendimento do mundo, atribuindo à função comunicativa da linguagem um caráter cognitivo.

Para este empreendimento foi necessário mostrar as circunstâncias em que se dá o entendimento, e para isso Habermas utiliza os avanços da filosofia da linguagem. Aliás, o projeto de inacabamento da modernidade e a revitalização do conceito de racionalidade (oriundo em Weber e Hegel) serão realizados por meio da filosofia da linguagem.

No texto (1.3), “As influências das correntes hermenêuticas e analíticas: o giro lingüístico”, foi mostrado como Habermas pretende fundamentar a pragmática, ou a teoria da ação comunicativa, por meio da correção da filosofia hermenêutica com os avanços da filosofia analítica da linguagem.

Enquanto a filosofia hermenêutica propôs uma fundamentação holística da linguagem, valorizando os elementos semânticos, a filosofia analítica procura desenvolver o elemento cognitivo do entendimento e a análise das expressões quanto a sua validade e falsidade, a fim de entender as condições de referência e verdade dos enunciados. Habermas está interessado no giro lingüístico que estas tradições apresentam.

A filosofia analítica, de Frege ao primeiro Wittgenstein, propõe que as condições de verdade são inerentes às proposições, mas Habermas achará interessante o que o segundo Wittgenstein propõe: que as condições de referência e verdade dos enunciados sejam inerentes à noção de “seguir regras”, ou seja, elas são imanentes à linguagem. Habermas vai apropriar-se disto e dizer que elas são imanentes ao discurso. A desconfiança de Habermas com relação a Wittgenstein (e isto também se aplica a Heidegger) é de que ele esteja preso a uma linguagem natural, o que faria com que as “imagens de mundo” possuam validade a priori.

Por outro lado, a fundamentação das “referências e condições de verdade” na corrente hermenêutica está relacionada ao contexto que acompanha a emissão da proposição. Os referenciais mostram-se na totalidade que se abre ao ser-aí por uma abertura lingüística: não existe mundo que já não seja interpretado. Habermas acha interessante esta abertura lingüística e propõe a idéia de um mundo de vida linguisticamente interpretado, sem abandonar a idéia de que os discursos se dão sob condições lógicas a priori que permitem o entendimento.

Neste ponto, Habermas prefere apoiar-se em Hamann, afirmando que o mundo ou as imagens lingüísticas do mundo se dão a posteriori, ou seja, elas ocorrem durante o discurso, pragmaticamente. Assim sendo, chegaríamos a uma proposta realista, pois é na prática do discurso que o entendimento de ambos os falantes ocorreria. Isto é possível porque ele acredita haver um âmbito relacionado à experiência individual com o mundo, produzindo enunciados (mundo epistêmico, da linguagem natural). E há outro âmbito, chamado discursivo, onde são compartilhadas teses e teorias sobre o mundo (predição de objetos), ampliando, assim, os saberes através da intersubjetividade daqueles que discursam, possibilitando o aprendizado.

No texto 1.4, exponho o conceito de racionalidade expresso por Habermas em VJ. Porém, para marcar a diferença entre esta posição atual e a anterior, mostramos como Habermas aderiu a uma teoria da verdade no TAC, quando discute com Mead sua teoria da comunicação. No entanto, como a teoria da ação comunicativa de Mead é desenvolvida no sentido de uma teoria social e de uma psicologia social, Habermas acaba por assimilar a teoria da verdade quando aceita que as pretensões de validade das sentenças são análogas à da verdade, e que ambas são constituídas por uma veracidade subjetiva e uma retitude normativa. Com isso, faz com que o problema da objetividade refira-se à teoria do conhecimento e ao problema da verdade da pragmática universal (posição que descartará em 1999).

Por outro lado, foi por causa da teoria da comunicação de Mead, a qual valoriza a fala através de uma comunidade ideal de comunicação, que Habermas assimila a idéia de intersubjetividade entre falantes e a possibilidade de entendimento livre de coação. A partir da idéia de âmbitos do discurso (ato de constatação: emissão de sentimentos, ordem: o falante pode por em dúvida sua verdade e veracidade e legitimidade) que Habermas desenvolve seu conceito de racionalidade.

Em VJ, Habermas entende a racionalidade sob três aspectos: epistêmico, teleológico e comunicativo, sob um mundo de vida linguisticamente interpretado. Todos estes âmbitos de racionalidade são modos de produção de sentenças. A racionalidade epistêmica produz

sentenças a respeito do mundo, as quais podem ser verdadeiras ou falsas. A racionalidade teleológica produz proposições normativas, proferidas quando se quer dizer algo a alguém, comprometendo-se com o conteúdo, e neste caso as sentenças não são verdadeiras ou falsas, mas felizes ou infelizes. E em terceiro, a racionalidade comunicativa mostra a interação entre os falantes, o processo de entendimento através da intersubjetividade do diálogo. Todos estes âmbitos são realizados mediante uma linguagem pragmática, que por um lado obedece a condições de possibilidade e, por outro, constrói-se de modo complexo no mundo da vida entendido linguisticamente.

Em 1.5, o texto “A pragmática universal” apresenta o que Habermas entende por pragmática antes de 1999. Aqui, a intenção é complementar o entendimento sobre as diferenças de posição do autor. No entanto, o conceito de pragmática mais recente ficará melhor entendido na segunda parte (2.3), quando o autor procura responder como resolver o problema do abismo entre verdade e justificação. Porém, para mostrar a compreensão geral de sua filosofia, é importante mostrar como o autor supera a questão metafísica. Esta foi realizada com a crítica a Heidegger.

A segunda parte do trabalho mostra (em 2.1, “Habermas e o discurso filosófico da modernidade”) as críticas que Habermas faz a Heidegger. É um capítulo introdutório, onde são expostas as principais críticas à filosofia de Heidegger perante o projeto habermasiano de inacabamento da modernidade.

A proposta de inacabamento da modernidade é o modo de Habermas superar o pensamento pós-metafísico, pois ele acredita que este ainda possui ligação com a metafísica tradicional. Heidegger haveria respondido mal à questão sobre linguagem e ser, resultado de um ser-aí monocêntrico e da idéia de compreensão do ser (modo de explicar o espírito de uma época). Isto seria decorrente de Heidegger ser contrário “as idéias de 1789”.

No entanto, a crítica da consciência de Heidegger geraria o conceito de auto-interpretação, o qual desacreditaria a modernidade e a racionalidade para a compreensão de sua época, já que esta traria em suas raízes a supervalorização das técnicas como meio de dominação do mundo, ou seja, o fato de que a razão se mostre como subjetividade subjugadora, ao mesmo tempo, subjugada, como vontade de dominação instrumental.

Deste modo, Heidegger entende que a metafísica é o lugar da pré-compreensão no ocidente, onde cada época produz sua compreensão do ser: ‘as mudanças da compreensão do ser em cada época espelham-se na história da metafísica’.

Heidegger estaria propondo que a modernidade se caracterizasse pelo esquecimento do ser, de seu verdadeiro ser, fazendo com que a essência das épocas seja a ausência do ser, seu

esquecimento. Assim, Heidegger pode apropriar-se das fontes de cada época onde recebem sua própria luz e destino.

Habermas entende que esta proposta esconde um idealismo, pois Heidegger apostaria na aparição de um novo, como superação de sua época, uma disposição para o inesperado. Outro efeito da compreensão de ser seria o rebaixamento da razão e do entendimento. Toda a compreensão do ser e a superação da metafísica está na mão do ser-aí (monocentrismo).

No 2.2, Habermas faz a crítica ponto a ponto a ST no DFM. Ele utiliza-se da filosofia heideggeriana para a formação de seu pensamento, apropriações e críticas. Por isso, o título traz este esclarecimento do que se mostrou ser o centro da discussão: o problema do solipsismo existencial. Habermas pretende revitalizar a racionalidade, como um modo de manter em aberto o conceito de modernidade. A discussão com Heidegger foi indispensável para a realização de seu projeto de superação da metafísica, como também para a construção de sua proposta.

O conceito de força ilocucionária, que valoriza o discurso, foi o modo que Habermas encontrou para depositar na expressão (fala) o compartilhamento do entendimento por via cognitiva. O acordo é a prova do entendimento. Este se torna uma instância ontológica que dita a realidade como a “soma” de um todo cognoscível entre a intersubjetividade dos falantes. Neste sentido, a linguagem seria responsável pelo compartilhamento do mesmo cosmo, do mesmo “mundo” lingüístico, e isto seria, para Habermas, a pré-compreensão.

Apesar de utilizar-se do giro lingüístico heideggeriano, Habermas não aceita o mesmo sentido de pré-compreensão (pré-teórico) que se realiza por meio de operações existenciais. O pré-teórico habermasiano não aceita a noção “orgânica” existencial, porque apropria-se do âmbito cognitivo-lógico da corrente analítica da linguagem, e se distancia desta quando aceita também a noção de seguir regras para a constituição das proposições. Assim, Habermas assimila da corrente analítica a referência ao mundo que resguarda critérios lógicos a priori, enquanto da corrente hermenêutica ele aceita que ela se dê através de um mundo da vida linguisticamente interpretado. Apoiado nestas duas idéias, ele pode manter a objetividade e a intersubjetividade, e propor uma pragmática da linguagem.

Todos estes esforços da leitura habermasiana da filosofia da linguagem buscam rejuvenescer o conceito de racionalidade, desenvolvido desde os estudiosos da modernidade (principalmente os sociólogos), assimilando também uma teoria da verdade através de Mead, quando aceita a linguagem como norteadora (normativa) de competências e padrões sociais e propõe que as ações são orientadas pelo entendimento, mostrando que as pretensões de validade e as razões estão relacionadas internamente por meio deste. E neste sentido, a

validade passaria a ser análoga à verdade, ou seja, é uma estrutura constitutiva formada por uma veracidade subjetiva e uma retitude normativa compartilhada. Assim, alcançados os critérios que garantissem a retitude do discurso, garantir-se-ia também a sua veracidade.

Neste modelo, a linguagem pragmática mostra-se “lógica” quanto à determinabilidade da verdade das sentenças. Mas isto foi superado em VJ, quando Habermas resolve desenvolver melhor as questões epistêmica e semântica, através da compreensão de um mundo de vida linguisticamente interpretado. Tanto a racionalidade quanto a pragmática passam a “trabalhar” em função da ampliação dos mundos de vida e mostrar a conveniência de um realismo mínimo que possibilite, através de um naturalismo fraco, que o conhecimento do mundo não fique preso à individualidade de convicções, superando assim o solipsismo, pois há compartilhamento através de um processo de aprendizado. Essas teorias, quando epistêmicas, vêem o mundo como resistência, podendo alcançar, através da correção entre o discurso dos falantes (justificação), um caráter de verdade.

Para Habermas seguir adiante com esta proposta em VJ, teve que varrer o idealismo da tradição ocidental, estereotipado no conceito de metafísica. Heidegger seria o último grande filósofo da tradição metafísica e a questão do solipsismo existencial o ponto-chave para esta crítica, porque sua tese corromperia o racionalismo ocidental, e com ela a idéia de modernidade. No entanto, a crítica não foi somente uma refutação, mas também uma apropriação. Sob o conceito de giro lingüístico, muitos aspectos contribuíram para o desenvolvimento do trabalho de Habermas, como a superação da tradição epistemológica e o desenvolvimento do conceito de intersubjetividade.

A superação do idealismo da tradição está atrelada à refutação da filosofia “temporal”, entendida como existencial. Para Habermas, desenvolver uma filosofia existencial que centra as possibilidades de entendimento do mundo nas possibilidades do ser-aí é se prender à tradição metafísica. Pois, apoiado na filosofia da linguagem, ele não concorda que a realidade ou uma teoria sobre ela sustentem-se na individualidade. Ao contrário, ele entende que os posicionamentos devem ser compartilhados, a fim de descentralizá-los, ampliando-os.

Habermas acha interessante o pensamento de Rorty, pois ele utiliza-se da virada lingüística e da noção contextualista de que as teses ou teorias somente podem ser sustentadas por meio do acordo entre os falantes, e neste sentido as verdades tornam-se paradigmas; e também por defender a idéia de uma “desidealização” da filosofia. No entanto, Habermas entende que sua crença na não-existência de verdades filosóficas (de modo “radical”), faria com que a filosofia se convertesse em esquemas filosóficos metafísicos, jogando-a filosofia em um caminho sem saída: não há nada para o pensamento pós-moderno.

Habermas afirma que essa posição de Rorty pauta-se na crítica da causalidade dos paradigmas, e com isso termina por não explorar a possibilidade dialética entre elas; assim, a possibilidade de continuidade de discussão entre os temas torna os paradigmas espelhos da natureza meros sistemas, sem a possibilidade de um processo de aprendizagem. Habermas entende que este posicionamento de Rorty o leva a um anti-realismo e a um anti-idealismo infrutíferos para a filosofia, levando-a a um abismo: o fim da filosofia.

Portanto, Habermas pensa que não se deve abandonar totalmente nem a ontologia que privilegia o externo (objetividade) nem a epistemologia que ressalta o interno (intersubjetividade). Deve-se revitalizá-las sob a idéia de um mundo de vida linguisticamente estruturado e compartilhado. Assim, Habermas utiliza o contextualismo para banir o platonismo de uma constituição da subjetividade (sustentando um naturalismo fraco, sem representacionismo), e assume um realismo mínimo, em que há um mundo que resiste a nossos mundos de vida.

Assim, o conhecimento sobre o mundo objetivo pode ser confrontado com o mundo, e o conhecimento teórico pode-se confrontar com outras opiniões, o que torna o conhecimento paradigmático. Esta é a mudança realizada em VJ. A possibilidade da compreensão da verdade como um paradigma, por meio do processo de entendimento e racionalização, permite Habermas propor o inacabamento da modernidade, retirando a construção da verdade das mãos de um eu solipsista que a tradição proporcionou, inclusive a Heidegger. Surge então a proposta de que o conhecimento esteja sempre em constante transformação, porque a racionalidade e seus rendimentos também estão em constante reconstrução. O inacabamento não deve ser entendido no sentido negativo de que o conhecimento tornou-se rarefeito e impalpável, mas no sentido positivo de que o conhecimento não se sustenta de modo decisionista.

## REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 10520**. Informação e documentação: citações em documentos: apresentação. Rio de Janeiro, 2002.

\_\_\_\_\_. **NBR 14724**. Informação e documentação: trabalhos acadêmicos: apresentação. Rio de Janeiro, 2005.

\_\_\_\_\_. **NBR 6023**. Informação e documentação: referências: elaboração. Rio de Janeiro, 2002.

HABERMAS. Jürgen, **Teoria y práxis**. Madrid: Tecnos, 1987.

\_\_\_\_\_. Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos. Trad. M.J. Redondo. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns**. Madrid: Cátedra, 1989a. v. I.

\_\_\_\_\_, Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos. (Trad. M.J. Redondo: **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns**). Madrid, Cátedra, 1989b. vol. II.

\_\_\_\_\_. **¿Qué significa pragmática universal?** 1976.

\_\_\_\_\_. Discurso filosófico da modernidade: doze lições / Jürgen Habermas. Trad. Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. **Coleção tópicos**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Pensamentos pós-metafísico**: estudos filosóficos. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

\_\_\_\_\_. **Verdade e justificação**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo (I)**. Petrópolis, vazes, 1988a.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo (II)**. Petrópolis, vazes, 1988b.

\_\_\_\_\_. Que é metafísica? Trad. Ernildo Stein. **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996.

HERRERO, Xavier. A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental In: **Síntese Nova Fase**. n° 52 VI XVIII. jan.-mar, 1991. p. 56.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APEL, K. O. **Transformação da filosofia**: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica. vol. 1. Trad. Paulo Astor Soethe – UFPR. Editora Loyola.

DUBOIS, Christian. **Heidegger**: introdução a uma leitura/Christian Dubois; tradução Bernardo Barros Coelho de Oliveira. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2004.

DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e consenso**: uma introdução ao Pensamento Habermas/ Delamar José Volpato Dutra. – Pelotas : Editora Universitária/ UFPEL, 1993.

\_\_\_\_\_. Da revisão do conceito discursivo de verdade em verdade e justificação. **Revista Ética**. UFSC, v.2, n.2, p. 219-231. Dezembro de 2003.

BONI, Luiz A. De (org.) **Finitude e transcendência** / Petrópolis, RJ : Vozes; Rio Grande do Sul: Pontifícia Católica do Rio Grande do Sul, 1995. Marcos José Muller /UFSC. Transformação Reconstitutiva da Filosofia Transcendental, p.475-498.

GIANNOTTI, José Arthur. **Apresentação do mundo**: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein / José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

HEBECHE, Luiz. **O mundo da consciência**: ensaio a partir da filosofia da psicologia de L. Wittgenstein / Luiz Hebeche. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SLATER, Phil, **Origem e significado da escola de Frankfurt**. Trad. Alberto Oliva. Ed. Zahar. Rio de Janeiro.

SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (Orgs.) Fenomenologia Hoje: Existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI., EDIPUCRS; **Coleção Filosofia** – 129. Porto Alegre 2001. Róbson Ramos dos Reis, Sentido e Verdade: Heidegger e a ‘Noite Absoluta’. p. 319- 344.

STEIN, Ernildo, **Seis estudos sobre Ser e Tempo (Martin Heidegger)**: comemoração aos sessenta anos de Ser e Tempo de Heidegger. Editora Vozes; Petrópolis - RJ, ed. 2, 1990.

\_\_\_\_\_. Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica. Programa de pós-graduação em filosofia da PUCRS. **Revista Veritas**. Porto Alegre – RS; v. 47, n° 1, mar. de 2002, p.21-34.

WOLFF, Francis. **Dizer o mundo**. São Paulo: Discurso Editora, 1999. trad. Alberto Alonso Muñoz.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da linguagem**. Veritas (Porto Alegre), Porto alegre, n. 74, p.73-77, 1974.

DINI Fº, Renê Hamilton. Heidegger e o problema do solipsismo existencial: Uma leitura habermasiana. Renê Hamilton Dini Filho, 2009. 121 fs.

Orientador: Prof. Luiz Hebeche, Dr.

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, 2008.