

# **POR UMA NOVA METAFÍSICA: CRÍTICAS E OBJEÇÕES AO PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO DE J. HABERMAS**

*FOR A NEW METAPHYSICS: CRITICISMS AND OBJECTIONS TO THE POST-  
METAPHYSICAL THOUGHT OF J. HABERMAS*

Adriano Messias RODRIGUES

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará.

E-mail: [adriano.messias2@gmail.com](mailto:adriano.messias2@gmail.com)

Clístenes Chaves de FRANÇA

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará.

E-mail: [clisteneschaves@hotmail.com](mailto:clisteneschaves@hotmail.com)

Luís Alexandre Dias do CARMO

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. E-

mail: [alexdiasdocarmo@yahoo.com.br](mailto:alexdiasdocarmo@yahoo.com.br)

## RESUMO:

Este trabalho tem como objetivo analisar a reconstrução que Manfredo Oliveira elabora acerca do pensamento de Habermas no que concerne à arquitetônica da filosofia prática - relativa ao projeto democrático da vida política e à questão dos direitos humanos - e à arquitetônica da filosofia teórica - a interpretação pragmático-realista do conceito da verdade, o qual resulta no reconhecimento de um *déficit* ontológico fundamental que gera uma indeterminação basilar na nova concepção pragmático-realista da verdade. Diante desses limites, Manfredo Oliveira, junto com Lorenz Puntel, apontam para o desafio de repensar a metafísica hoje (Por uma Nova Metafísica), o que aqui se faz diante da reflexão da postura pós-metafísica de J. Habermas *versus* uma Nova Metafísica.

PALAVRAS-CHAVES: Habermas, Verdade, Pensamento Pós-metafísico, Pragmática-formal.

## ABSTRACT:

This work aims to analyze the reconstruction that Manfredo Oliveira elaborates on Habermas's thought regarding the architecture of practical philosophy - concerning the democratic project of political life and the question of human rights - and the architecture of theoretical philosophy - the pragmatic-realist interpretation of the concept of truth, which results in the recognition of a fundamental ontological deficit that generates a fundamental indeterminacy in the new pragmatic-realist conception of truth. Faced with these limits, Manfredo Oliveira, together with Lorenz Puntel, point to the challenge of

rethinking metaphysics today (For a New Metaphysics), which is done here in view of the reflection of the post-metaphysical stance of J. Habermas *versus* a New Metaphysics.

KEYWORDS: Habermas, Truth, Post-metaphysical Thought, Pragmatics-formal.

## O projeto democrático da vida política e a questão dos direitos humanos

Habermas considera que a filosofia prática tem que partir de um contexto histórico específico e que sua estruturação difere profundamente da concepção da tradição. A ética constituía, nas sociedades tradicionais, uma parte das cosmovisões ontológicas e soteriológicas que formavam a base do consenso integrador dos sujeitos em um todo social (OLIVEIRA, 2004, p. 145; 1998). Em nossas sociedades atuais não há um consenso substantivo sobre valores, ao contrário há uma multiplicidade de formas de autorrealização humana, portanto a pergunta fundamental é:

[...] como fundamentar princípios normativos para a configuração da vida comum em sociedades marcadas pelo pluralismo, não só fático, mas também desejável, de visões de mundo e de modos de vida, de tal forma que sejam respeitadas as diferentes concepções a respeito da essência e dos fins do ser humano e da sociedade, em uma palavra, por meio de uma abstinência epistemológica a respeito das diferentes concepções de bem?" (OLIVEIRA, 2004, p. 147)

Procuraremos reconstruir a partir desse momento a teoria normativa da política: direito e democracia. Para o tratamento dessa problemática se faz, primeiramente, necessário levantar a seguinte pergunta: por que a tematização da questão do projeto democrático da vida política e da problemática dos direitos humanos? Isto é, em que sentido os direitos humanos emergem aqui como uma questão fundamental? Com o intuito do tratamento dessas interrogações, partimos do ponto de vista de que a questão fundamental aqui diz respeito à justificação ou validade das instituições e processos políticos democráticos. Neste contexto, se torna, portanto, fundamental a reflexão sobre a questão dos direitos humanos. Para uma reflexão sistemática e filosófica sobre a forma democrática da vida política, iremos assumir como ponto de partida a *consideração* de que ela é fruto do racionalismo grego<sup>1</sup>. O jogo político não se estrutura fundamentalmente como jogo de forças, mas como hierarquia de fins e tal perspectiva

---

<sup>1</sup>Nesse sentido Manfredo Oliveira afirma: “Se o que importa na ordenação da vida humana individual e coletiva é a razão, então quem deve exercer o poder político não são alguns nobres em função de seu nascimento, mas todos os seres humanos livres.” (OLIVEIRA, 2010, p. 265)

tornará possível a avaliação valorativa entre o político e o despótico, do processo democrático sobre o simples político.<sup>2</sup>

Para a análise da questão é fundamental destacar que a democracia se desdobra numa dupla dimensão: tanto pode ser um *ideal-normativo* (dimensão da afirmação da democracia como *ideal*), quanto um polo *empírico-histórico* (dimensão em que se apresenta a necessidade de enfrentar os desafios da construção da democracia no contexto da sociedade mundial contemporânea).<sup>3</sup> Este é o motivo pelo qual Lima Vaz considera a democracia como ideia reguladora. Portanto, a teoria da democracia implica não apenas uma dimensão, sua facticidade, do fato de ser algo histórico-empírico, mas se desdobra e se apresenta também enquanto dimensão construtiva *racional* humana. Então, nessa perspectiva, iremos reconstruir, com Manfredo A. Oliveira, o sentido de democracia e sua relação com os direitos humanos, na proposta da teoria pragmática do discurso de J. Habermas, proveniente de uma reformulação pragmática da tradição da filosofia transcendental.

Com as transformações políticas que vivenciam os povos dos países do ocidente (em que é posta, no contexto atual, em questão, por certos grupos, a democracia),<sup>4</sup> bem como, com “as experiências dos regimes totalitários do século XX, em suas diferentes formas, e a construção de sociedades extremamente desiguais e excludentes” (OLIVEIRA, 2010, p. 265), com a falta de transparência no trato dos meios midiáticos,<sup>5</sup> enfim, tudo isso, torna a questão da democracia uma urgência e exigência teórico-prático fundamental no contexto em que vivemos.

Jürgen Habermas foi aquele que pretendeu reconstruir a gênese democrática das instituições políticas na perspectiva do método procedimental. Sua análise alcança o nível de uma reflexão teórica sobre o fundamento dos próprios direitos humanos. No seu livro *Direito e Democracia entre facticidade e*

---

<sup>2</sup>Cf. Manfredo Oliveira citando Lima Vaz (OLIVEIRA, 2010, p. 265, nota 2).

<sup>3</sup>Manfredo Oliveira considera que “[...] a conjugação destes dois polos (o ideal-normativo e o empírico-histórico) implica uma teoria da democracia com uma dupla dimensão: uma teoria normativa e uma teoria empírica. A não consideração dessa duplicidade teórica é fonte de muito mal-entendido. Um exemplo de uma teoria não normativa do Estado e da democracia são as análises de Marx, já que sua crítica ao capitalismo consiste em detectar contradições no sistema, numa ótica científica, embora não utilize o modelo teórico das ciências vigente em seu tempo [...] um outro exemplo de uma teoria empírica da democracia é a teoria anglo-saxã do governo responsável.” (OLIVEIRA, 2010, p. 265, nota 7).

<sup>4</sup>Refiro-me especificamente ao contexto atual da realidade brasileira em que se põe em xeque fundamentalmente a legitimidade do político e, conseqüentemente, suas formas. Portanto, constata-se que há na realidade política e societária atual brasileira um déficit de democracia e, por conseqüência, a percepção de que o lidar e solucionar de problemas relativos ao desemprego, à saúde, à educação e o transporte, passam, fundamentalmente, pela efetivação de processos democráticos.

<sup>5</sup>É importante citar neste caso o controle (espionagem) de dados (via comunicação internet e telefonia) feitos unilateralmente, a nível mundial, atualmente, pela principal potência econômica (USA). Também, no nosso caso em particular, devemos nos referir à falta de acesso democrático e confiança nas instituições midiáticas do Brasil.

*validade* a questão dos direitos humanos não é tematizada diretamente, pois neste contexto ele prefere falar nos direitos fundamentais que os membros de uma comunidade jurídica e política se garantem reciprocamente (HABERMAS, 1997, p. 135). Portanto, tais direitos fundamentais são as condições formais para a institucionalização jurídica daquela forma de formação de opinião e vontade em que a soberania do povo encontra sua configuração jurídica; assim podemos dizer que eles não são princípios do direito que valem independentemente de sua positivação. Diante disso, como entender a fundamentação do direito enquanto tal, e especificamente dos direitos humanos?

É o caso aqui das teses recentes de Habermas a respeito da arquitetura da filosofia prática e de suas relações com a forma de saber específico da ciência (OLIVEIRA, 2004, p. 155-156). Com essas considerações Habermas pretende estar além da teoria do direito natural e do positivismo jurídico. Trata-se aqui da questão da neutralidade do princípio do discurso. Para ele, o tema da filosofia moral – o princípio da justiça universalmente válida – é separado do princípio do discurso. Rompe-se a relação de subordinação do direito em relação à moral, agora eles são igualmente originários. Habermas postula um princípio do discurso neutro em relação à moral e ao direito e apresenta sua teoria do discurso em vez de ética do discurso. O **princípio do discurso** é compreendido como conceito supremo de toda teoria da razão prática e ramifica-se num **princípio moral (U)**, segundo o qual toda norma válida deve satisfazer a condição de que as consequências e efeitos colaterais do fato de ser ela universalmente seguida possam ser aceitos por todos os concernidos, portanto, diz respeito aos interesses de todos os concernidos; e num **princípio democrático (Pd)**, segundo o qual só podem pretender validade as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, no seio de um processo jurídico de normatização discursiva. O princípio do discurso, enquanto pressuposto necessário de toda argumentação, é moralmente neutro, ele possui um conteúdo normativo-moral, porém não coincide exatamente com o princípio moral, pois a maneira como se explicita enquanto princípio moral é diferente da maneira como se apresenta no princípio da democracia. O princípio do discurso não esgota o conteúdo do princípio (U), pois se situa em um nível de abstração que, apesar do seu conteúdo normativo, é anterior e neutro frente à moral e ao direito. O princípio do discurso refere-se a discursos racionais em geral, não apenas a discursos práticos, nem exclusivamente à moral, vincula-se à possibilidade de vários tipos de fundamentação, conforme o respectivo tipo de discurso desenvolvido: refere-se simplesmente a normas de ação como tais e exprime unicamente o ponto de vista de que normas de ação podem ser imparcialmente fundamentadas.<sup>6</sup> A introdução do princípio do discurso já pressupõe que questões

---

<sup>6</sup>Neste contexto, Manfredo Oliveira, junto com Apel, considera que se apresenta “[...] a dissolução da postura de fundamentação e da função normativa de fundamentação específica da ética do discurso”. (OLIVEIRA, 2004, p.156).

práticas, de modo geral, não apenas as morais, podem ser imparcialmente julgadas e podem ser decididas racionalmente, o que deve ser argumentativamente fundamentado.

Portanto, este princípio de conteúdo normativo é o fundamento da diferenciação dos discursos práticos da moral, da ética e do direito, enquanto saberes normativos do agir humano. Essas especificações que vão além da formulação de “D”, não são organizadas entre si hierarquicamente, mas são complementares de modo que possam ser distinguidos tipos de validade específica das diferentes esferas do normativo. Com tal estratégia de fundamentação do direito, Habermas pretende evitar:

[...] duas posições inadequadas e conservar, para além delas, a exigência de uma fundamentação normativa do direito: a redução da validade jurídica à validade moral, como defende o jusnaturalismo, ou a total independência do direito frente à moral, como quer o positivismo.” (OLIVEIRA, 2010, p. 269-270)

Portanto, é no contexto de uma reformulação teórica de uma teoria do discurso que Habermas vai levantar a questão da democracia e dos direitos humanos. Em suma, ele conclui com a tese de que a autonomia democrática constitui o único fundamento do Estado moderno de direito, o que significa para ele uma tese não liberal, nem comunitarista, mas democrático-radical (OLIVEIRA, 2010, p. 270)

Nesse contexto, Habermas vai levantar a questão dos direitos humanos e sua mediação com a democracia. O direito vai ter que comprovar a sua legitimidade no que concerne a salvaguarda da liberdade, pois ele terá o papel de proteger igualmente a autonomia dos seus concernidos enquanto intervenientes e afetados. A positividade do direito obriga a uma peculiar cisão da autonomia, diferentemente da autonomia moral que na tradição kantiana compreende-se de forma unitária, pois imputa a cada indivíduo *in propria persona* a obediência a normas que ele estabelece para si próprio de acordo com o seu próprio juízo imparcial (HABERMAS, 2015, vol. IV, p. 127). As normas jurídicas expressam sua vinculatividade não somente através de processos de formação da opinião e do juízo, mas remonta, também, às decisões coletivamente vinculativas de instâncias de criação e aplicação do direito (HABERMAS, 2015, vol. IV p. 127). Dessa forma, se apresenta uma partilha de papéis entre aqueles que criam e dizem o direito, e aqueles, os destinatários que se encontram submetidos ao direito respectivamente vigente. Assim, Habermas conclui que no âmbito moral, surge uma autonomia monolítica e, na esfera do direito, se apresenta uma autonomia, apenas na forma dupla da autonomia privada e autonomia pública.

Habermas propõe que estas formas de autonomia sejam conciliadas e não prejudique uma à outra, já que indica que as liberdades de ação subjetivas do sujeito do direito privado e a autonomia pública dos cidadãos do Estado desempenham papéis distintos, irreduzíveis, porém, complementares. Isso se baseia na ideia de que só considera as pessoas jurídicas como autônomas na medida em que, no exercício dos seus direitos como cidadãos do Estado, se entendem como autores precisamente dos mesmos direitos a que devem obediência enquanto destinatários (HABERMAS, 2015, vol. IV p. 128).

As teorias do direito jusracionalistas trataram da questão da legitimidade diferenciadamente, remetendo, por um lado, para o princípio da soberania popular, ou, por outro lado, fazendo referência ao primado das leis enquanto garantido pelos direitos humanos. Então, nessa perspectiva, o princípio da soberania popular exprime-se nos direitos comunicativos e participativos – que asseguram a autonomia pública dos cidadãos do Estado - e o primado das leis se manifesta por meio dos direitos fundamentais clássicos – garantidores da autonomia privada dos cidadãos da sociedade. Diante desse quadro, a legitimidade do direito se define quando se apresenta como meio destinado a garantir igualmente a autonomia privada e a autonomia pública.

Na filosofia política, ambos os princípios são tratados de forma concorrente, não conseguindo equilibrar a tensão entre soberania popular e direitos humanos, pois a ênfase recai ora, por um lado, na autonomia política dos cidadãos que “[...] deve consubstanciar-se na auto-organização de uma comunidade que dá as suas leis a si própria por intermédio da vontade soberana do povo [...]” (HABERMAS, 2015, vol. IV, p.128); ora, por outro lado, se enfatiza a autonomia privada dos cidadãos que “[...] deve tomar forma nos direitos fundamentais que garantem o primado anônimo das leis [...]” (HABERMAS, 2015, vol. IV p. 128). No contexto desse debate entre o **republicanismo** - que sempre priorizou a autonomia pública dos cidadãos do Estado frente as liberdades pré-políticas dos sujeitos privados e afirmara que os direitos humanos baseavam sua legitimidade ao resultado do autoentendimento ético e da autodeterminação soberana de uma comunidade política,<sup>7</sup> - e o **liberalismo** - que denunciou o perigo da tirania desta ou daquela maioria, bem como, postulara a primazia dos direitos humanos e afirmara que os direitos humanos “[...] constituíam por inerência limites legítimos que impediam a vontade soberana do povo de usurpar esferas invioláveis da liberdade subjetiva.” (HABERMAS, 2015, vol. IV p. 128)<sup>8</sup> - : pretende Habermas, fazer jus à intuição, presente em Rousseau e Kant, mas não convertida em conceito, de pensar a plausibilidade da co-originariade dessas duas

<sup>7</sup>Nesse caso se enfatiza o processo democrático enquanto tal. Ele é entendido como deliberação coletiva na busca de um entendimento sobre o bem comum entre cidadãos inseridos numa comunidade política.

<sup>8</sup>Aqui se realça o caráter impessoal das leis e enfatiza a proteção das liberdades individuais.

coisas.<sup>9</sup> Habermas considera que eles não conseguiram entender que “[...] a ideia dos direitos humanos, que se formula no direito a liberdades de ação subjetivas iguais, não deve ser nem meramente imposta ao legislador soberano como limite externo, nem instrumentalizada para os fins deste último como requisito funcional” (HABERMAS, 2015, vol. IV p. 128).

Para mostrar essa relação de reciprocidade recorre-se ao **processo democrático** que confere ao processo legislativo a sua força geradora de legitimidade. Esse processo democrático, presente nos discursos e negociações, legitima-se com base no **princípio do discurso** que estipula que podem licitamente reivindicar legitimidade precisamente aquelas regulações a que todos os potencialmente afetados poderiam assentir enquanto participantes em discursos racionais. Aqui é o lugar onde se pode formar a vontade política racional e, é importante acrescentar, que:

[...] essa presunção de racionalidade que deve estar na base do processo democrático acabará por ter de se apoiar numa modalidade comunicativa artificiosa: o que importa são as condições em que as formas de comunicação necessárias a uma criação legítima do direito podem ser, por seu lado, juridicamente institucionalizadas.<sup>10</sup> (HABERMAS, 2015, vol. IV p. 128)

No entanto, segundo Habermas, o outro verso da moeda não pode desaparecer, pois a análise até agora feita se converte de plausibilidade para os direitos comunicativos e participativos que asseguram o exercício da autonomia política, mas não no que concerne aos direitos humanos que são garantia da autonomia privada dos cidadãos. Neste sentido, ele considera que devemos converter plausível não apenas o reconhecimento do direito à maior medida possível de liberdades subjetivas de ações iguais, mas também, e, em termos iguais, de direitos fundamentais que constituem a cidadania, bem como, uma abrangente proteção jurídica do indivíduo. Segundo Habermas, tais direitos que asseguram a cada qual, de forma geral, a condução dos interesses de vida privados “[...] em condições de igualdade de oportunidades, revestem-se de um valor intrínseco, não se dissolvem, em todo o caso, no seu valor instrumental para a formação democrática da vontade.” (HABERMAS, 2015, vol. IV p. 130). Para

---

<sup>9</sup>Para Manfredo Oliveira, Habermas pretende fazer justiça à essas tradições e articular uma terceira opção que possa proporcionar uma justificação do Estado de direito democrático. Nesse quadro os direitos humanos e a soberania popular tem papéis distintos, irreduzíveis, mas se apresentam de maneira complementar. (OLIVEIRA, 2010, p. 270) Sua complementariedade e co-originariedade de autonomia pública e privada se apresentam no sentido de que os direitos subjetivos devem ser considerados como condição necessária para o exercício da soberania popular e implica que também tais direitos subjetivos têm que ser fundamentados em um processo da autonomia democrática. Nessa consideração habermasiana “[...] a autonomia democrática constitui o único fundamento do Estado moderno de direito, o que significa para ele uma tese não liberal, nem comunitarista, mas democrático-radical. (OLIVEIRA, 2010, p. 270)

<sup>10</sup>A possibilidade do nexos entre os dois princípios se define na medida em que: “[...] o requisito da institucionalização jurídica de uma prática do uso público das liberdades comunicativas por parte dos cidadãos do Estado ser preenchido precisamente pelos direitos humanos. Os direitos humanos que possibilitam o exercício da soberania popular não podem ser impostos a essa prática como uma limitação proveniente do exterior.” (HABERMAS, 2015, vol. IV p. 129-130)

esclarecer o nexo entre autonomia privada e pública, é necessário precisar a tese de que os direitos humanos *possibilitam* a prática da autodeterminação dos cidadãos da forma exposta que se segue.

Sobre a relação co-originária (HABERMAS, 2015, vol. IV p. 125) entre direitos humanos e soberania popular, Habermas afirma a possibilidade dos direitos humanos se legitimarem em termos morais, no entanto, diz que não é lícito dispô-lo de modo paternalista, qual carapuça, a um soberano. Partindo do princípio de que a autonomia jurídica dos cidadãos exige que os destinatários do direito possam, simultaneamente, compreenderem-se como seus autores, Habermas, considera incongruente a compreensão do legislador democrático que pretendesse dispor dos direitos humanos como algo semelhante a deveres morais e limitasse a positivá-los. Habermas chama atenção para o fato de que os cidadãos, enquanto co-legisladores das normas jurídicas, só podem intervir de forma autônoma no processo legislativo pela linguagem ou *medium* do direito e enquanto sujeitos *de direito*. A conclusão é a consideração de que a concepção democrática da autonomia tem de dotar-se – sem liberdade de escolha – de validade no *medium* do direito (HABERMAS, 2015, vol. IV, p. 131). Neste sentido, Habermas conclui sua reflexão do nexo entre os dois princípios, com a seguinte consideração:

*Mas se as pressuposições comunicativas com base nas quais os cidadãos avaliam, à luz do princípio do discurso, se o direito que resulta do seu processo criador é um direito legítimo, houverem de ser, por seu lado, institucionalizadas – sob a forma de direitos políticos dos cidadãos –, o código jurídico tem de estar disponível enquanto tal. Mas para a instituição desse código jurídico é necessário gerar o estatuto das pessoas jurídicas que, enquanto titulares de direitos subjetivos, integram uma associação voluntária de companheiros jurídicos e, se for necessário, reivindicam em juízo de forma efetiva os seus direitos. Não existe nenhum direito sem a autonomia privada de todo aquele que é pessoa jurídica. Assim sendo, sem os direitos fundamentais, que asseguram a autonomia privada dos cidadãos, também não existiria nenhum medium para a institucionalização jurídica daquelas condições de que os cidadãos, no seu papel de cidadãos do Estado, pudessem fazer uso da sua autonomia pública. (HABERMAS, 2015, vol. IV, p. 131, grifo do autor)*

Eis, portanto, a explicação que Habermas desenvolve para mostrar a pressuposição mútua entre autonomia privada e autonomia pública, sem que nenhum possa reivindicar um primado sobre o outro: os direitos subjetivos devem ser considerados como condições necessárias – *possibilitam* – para o exercício da soberania popular, o que implica que também esses direitos têm que ser fundamentados na base da autonomia democrática.

Com essa exposição, podemos dizer que a democracia deliberativa procedimental enquanto modelo normativo da política contemporânea pretende mediar e superar os limites da concepção liberal de democracia, com proteção dos direitos individuais, e da perspectiva republicana, com ênfase nos direitos de participação política. Isso é possível pela concepção da política como deliberação, um processo de autocompreensão dos cidadãos enquanto participantes em comunidades linguísticas e dialógicas. Portanto, de uma situação universal em que os cidadãos, no gozo de sua autonomia pessoal,

se reconhecem e condicionam reciprocamente mediante a autolegislação e, na pressuposição dessa situação, também gozam de autonomia política.

Feitas essas considerações, gostaríamos, por fim, de fazer, de acordo com a análise de Manfredo Oliveira, um balanço com posicionamentos críticos sobre a análise da teoria da fundamentação do direito e de modo específico dos “direitos humanos”, elaborados por Habermas, em *Direito e democracia*. Um dos posicionamentos críticos, elaborado pela filosofia contemporânea do direito (OLIVEIRA, 2010), diz respeito ao caráter circular em que se põe o procedimento argumentativo habermasiano. Considera-se que estamos diante de um argumento circular pelo seguinte raciocínio: como vimos, foi posto que

[...] os direitos fundamentais constituem tanto as condições lógicas como históricas para a realização do discurso democrático. Que só esse discurso possa, contudo, garantir a efetivação desses direitos é um argumento para a democracia, mas produz um círculo prático, isto é, a vinculação nas democracias existentes entre direitos da liberdade e direitos de participação [...] (OLIVEIRA, 2010, p. 271)

Então, o posicionamento conclusivo é que isso não demonstra a co-originariedade entre esses direitos, nem do ponto de vista lógico nem histórico.

Outra questão pertinente, refere-se ao entendimento de que Habermas, em suas considerações reflexivas sobre a fundamentação do direito, recai numa postura que mistura dois níveis discursivos: o histórico e o sistemático. O objetivo explícito de Habermas “[...] é fazer uma análise da função que o direito exerce nas sociedades contemporâneas, ou seja, seu papel de mecanismo fundamental de integração social; no entanto, é possível mostrar que sua estratégia argumentativa pressupõe elementos normativos.” (OLIVEIRA, 2010, p. 271). Na análise de *Direito e Democracia*, a passagem entre esses níveis discursivos muitas vezes é realizada sem que seja chamada atenção especial para as especificidades diferenciais existentes entre esses níveis discursivos como, por exemplo, em que sentido é possível uma fundamentação dos princípios normativos do discurso – que se entende como condição da análise crítica dos fatos empíricos – ser apropriada por uma reconstrução empírica? (CARMO, 2011; OLIVEIRA, 2010; APEL, 2004)

Habermas desenvolveu sua teoria prática ancorada em pressupostos teóricos que ele havia desenvolvido durante a década de 1970. Nesse período, Habermas concebeu uma teoria da comunicação linguística baseada em uma concepção altamente idealizada do processo comunicativo, afirmando que a linguagem humana se fundamenta em torno de pretensões de validade que são levantadas pelos sujeitos capazes de ação e fala. Entre os conceitos centrais de sua teoria comunicativa está o conceito de verdade, que ele entendeu inicialmente como o consenso racional forjado em uma situação ideal de fala. No final da década de 1990, entretanto, Habermas revisitou os pressupostos teóricos de sua teoria prática,

reformulando de forma significativa seu conceito de verdade. Na próxima seção discutiremos essas transformações realizadas pelo filósofo alemão e os possíveis impactos que elas trouxeram para o seu conceito de verdade.

### **Habermas e o déficit ontológico de seu conceito pragmático-realista da verdade.**

Quando Habermas desenvolveu sua teoria da ação comunicativa<sup>11</sup> fundou-a sobre uma concepção de linguagem que a entende como o lugar privilegiado para o uso público da razão. Segundo o filósofo alemão, a ação comunicativa é regida por um acordo tácito entre os falantes e agentes em torno de quatro pretensões de validade: uma pretensão de inteligibilidade, uma pretensão de correção normativa, uma pretensão de sinceridade e, por fim, uma pretensão de verdade.<sup>12</sup> Toda e qualquer ação executada no mundo que envolve o concurso de pelo menos mais um outro membro de uma comunidade de falantes de uma linguagem qualquer pressupõe a aceitação por parte do envolvidos de que as pretensões de validade levantadas pelo proponente de um ato ilocucionário estão satisfeitas. A ação comunicativa, que possibilita o entendimento e a coordenação das ações entre sujeitos falantes e agentes, desenrolar-se-ia sem impedimentos enquanto a validade de qualquer uma das pretensões de validade levantadas não fosse questionada. Em sendo desfeito o acordo tácito que sustenta a ação comunicativa (pelo questionamento de uma pretensão de validade tida anteriormente como não problemática) far-se-ia necessária a tematização da pretensão de validade questionada como forma de refazer o consenso abalado. Os sujeitos falantes e agentes agora suspenderiam a ação e entrariam na esfera do discurso, *locus* adequado para a tematização da validade das pretensões validade questionadas. O discurso seria marcado por uma situação altamente idealizada na qual apenas a força não-coercitiva do melhor argumento seria capaz de refazer o acordo destruído e reinstaurar o consenso tácito possibilitador da cooperação e do entendimento no mundo da vida.

Por ser uma das quatro pretensões de validade que sustentam a ação comunicativa, a verdade dos atos de fala constataivos (aqueles que afirmam fatos sobre os objetos do mundo) executados pelos sujeitos falantes e agentes precisa ser reconhecida por todos os envolvidos no processo comunicativo sob pena de cessarem o entendimento e a coordenação das ações no mundo. No tocante à natureza dessa pretensão de validade, Habermas desenvolveu, ao longo de seu pensamento, duas posturas

---

<sup>11</sup>Cf. (HABERMAS, 2012a, 2012b).

<sup>12</sup>Cf. (OLIVEIRA, 2006, p. 303 *et seq.*).

fundamentalmente distintas. Na primeira<sup>13</sup>, defendeu que a verdade seria uma pretensão de validade discursivamente resgatável, isto é, que poderia ter seu conteúdo decidido por meio de um consenso universal racionalmente construído entre todos os possíveis argumentantes. A verdade seria, em última instância, um consenso racional ilimitado no espaço e no tempo. Aquilo em torno do qual não haveria discordância racional possível constituir-se-ia o próprio conteúdo do predicado “verdadeiro”. Essa primeira concepção de verdade desenvolvida por Habermas entende a verdade como epistemicamente condicionada, isto é, faz a verdade depender do nosso conhecimento sobre o mundo, ou seja, da nossa situação cognitiva particular. A verdade seria vinculada àquilo que o ser humano conhece do mundo, haja vista que os argumentos que poderiam ser trocados no âmbito do discurso, tendo em vista o resgate de uma pretensão de verdade, sempre exprimiriam um certo grau de conhecimento humano da realidade.

Condicionar a verdade ao nosso conhecimento sobre o mundo e ao sucesso argumentativo no interior de uma situação altamente idealizada, contudo, traz algumas consequências indesejadas<sup>14</sup>: primeiro, faz com que o conteúdo da verdade possa variar com o tempo devido às mudanças ocorridas naquilo que conhecemos em cada momento sobre o que o mundo de fato é; segundo, faz a verdade depender daquilo que sabemos sobre o mundo e não de como o mundo está efetivamente estruturado. Por fim, um conceito epistêmico da verdade como o é o conceito consensual-discursivo desenvolvido inicialmente por Habermas não faz justiça às intuições realistas presentes nas práticas cotidianas de sujeitos capazes de ação e fala, os quais, por meio de suas ações e proferimentos linguísticos, não podem deixar de pressupor um mundo objetivo e independente sobre os quais eles agem e fazem afirmações.

Na ação comunicativa, cuja estrutura a pragmática formal de Habermas procura esclarecer, os sujeitos concebem o mundo como um conjunto de objetos independentes que eles podem manipular e conhecer.<sup>15</sup> A verdade é entendida aqui, na esfera da ação, como dependente não de nosso conhecimento sobre o mundo, mas antes de como o mundo de fato está organizado. Uma proposição verdadeira, portanto, não é aquela capaz de engendrar em torno de si um consenso universal, na esfera do discurso, mas antes o consenso universal deveria depender do fato de a proposição verdadeira dizer como o mundo efetivamente se organiza.<sup>16</sup> Em resumo, a validade de uma pretensão de verdade depende do mundo e

---

<sup>13</sup>Cf. (HABERMAS,1986).

<sup>14</sup>Cf. (LAFONT, 1994, 1997; WELLMER, 1991).

<sup>15</sup> “[...] numa postura pragmática, a realidade não é algo simplesmente a ser representado, mas se faz notar unicamente nas limitações a que estão submetidas nossas soluções para os problemas e os processos de aprendizagem.” (OLIVEIRA, 2012, p. 91)

<sup>16</sup>Cf. (BECKERMANN, 1972).

não de nosso conhecimento sobre o mundo. Este pode variar com o tempo, mostrando que aquilo que acreditávamos ser verdadeiro não o era de fato. Mas a própria mudança do conteúdo cognitivo de nosso conhecimento sobre o mundo implica necessariamente que o mundo mesmo permaneceu invariável ao longo da mudança cognitiva realizada.<sup>17</sup>

Essas dificuldades oriundas de um conceito epistemicamente condicionado da verdade e a necessidade de dar conta das intuições realistas presentes nas práticas cotidianas levou Habermas a alterar seu outrora defendido conceito consensual-discursivo da verdade por uma compreensão atualizada da verdade.<sup>18</sup> Habermas passa a defender uma interpretação pragmático-realista do conceito da verdade, o que significa dizer que uma pretensão de verdade levantada em uma situação discursiva exige uma validade para além de todo e qualquer consenso possível, ou seja, a verdade passa a ser entendida agora como apontando para além de nossas possibilidades cognitivas, haja vista depender não de nossas capacidades argumentativas, mas sim de como o mundo se organiza ele mesmo. Na esfera do discurso levantamos argumentos para sustentar a validade das pretensões de verdade de nossos proferimentos sobre o mundo, mas o máximo que conseguimos alcançar no discurso não é a verdade de nosso conhecimento sobre o mundo. O que atingimos no discurso é a aceitabilidade racional de nossas pretensões de verdade tão logo cessem os argumentos contrários ao reconhecimento racional de um determinado conteúdo cognitivo sobre o mundo. A verdade, contudo, estará sempre para além de qualquer consenso possível, não importando quão bem fundamentadas argumentativamente estejam nossas crenças sobre a realidade. Uma vez alcançada a aceitabilidade racional do conteúdo cognitivo de um proferimento sobre o mundo, os argumentantes deixam de ter motivos racionais para permanecer em uma posição de suspeição sobre a validade da pretensão de verdade levantada e retornam à esfera da ação, tomando o conteúdo justificado argumentativamente *como se fosse* verdadeiro. Na esfera da ação, os agentes não podem se furtar a tomar o conteúdo de suas crenças como se elas de fato exprimissem o que o mundo é, haja vista que essa é a única atitude que permite um desenrolar desimpedido do entendimento e das ações no mundo da vida.

Em sua avaliação da questão da verdade na pragmática formal desenvolvida por Habermas, Manfredo Oliveira reconhece um *déficit* ontológico fundamental nas formulações do filósofo alemão. A

---

<sup>17</sup> Cf. (PUTNAM, 1992). “Para Habermas, o uso do predicado ‘verdadeiro’ no sentido de uma validade incondicional significa que sentenças verdadeiras merecem ser aceitas como válidas por qualquer um, em qualquer lugar. A essa universalidade da validade da verdade corresponde do lado da referência a suposição de que o mundo, qualquer que seja a perspectiva com a qual nos referimos a algo nele, permanece o mesmo e único mundo.” (OLIVEIRA, 2012, p. 93)

<sup>18</sup> Cf. (HABERMAS, 2004).

concepção pragmático-realista da verdade desenvolvida por Habermas recusa-se a dizer o que o mundo é (o que é uma exigência de um genuíno conceito realista da verdade, haja vista este fazer a verdade depender não de nosso conhecimento sobre o mundo, mas antes de como o mundo está organizado em si mesmo!). Enredado em uma atualização da filosofia transcendental kantiana por meio de uma releitura do transcendental no interior do paradigma linguístico da filosofia contemporânea, Habermas encontra-se impedido de ir além daquilo que nossas visões de mundo linguisticamente estruturadas nos dizem acerca do mundo mesmo.<sup>19</sup> A posição fortemente epistêmica da filosofia habermasiana implica a negativa de que possamos, em algum sentido significativo do termo, ter acesso ao mundo de forma direta. Todo acesso que temos ao mundo, tudo aquilo que dele sabemos depende previamente das estruturas profundas do mundo da vida que se encontra linguisticamente estruturado e às quais não podemos jamais ter acesso completo, pois escapam a toda e qualquer tematização globalizante. As estruturas linguísticas do mundo da vida definem *como* acessamos o mundo e o que dele podemos experimentar. Não há qualquer acesso ao mundo independente de objetos como eles de fato são, pois aquilo que é e aquilo que podemos exprimir linguisticamente estão de tal forma intrincados que não é possível separarmos um do outro de tal maneira a que pudéssemos dizer de forma não mediada linguisticamente qual a natureza mesma do mundo. Não há, portanto, como já defendera Kant em sua filosofia da consciência, qualquer acesso à coisa em si.<sup>20</sup>

Para Manfredo Oliveira, a pragmática formal habermasiana reedita, no linguajar de uma filosofia pragmática de cunho linguístico, a separação fundamental entre consciência e mundo característica da postura transcendental da filosofia moderna. Essa dicotomia aparece atualizada no pensamento de Habermas na separação defendida entre mundo da vida e mundo objetivo. Para Habermas, o mundo de objetos independentes não pode ser conhecido em sua estrutura mesma, pois o máximo que podemos saber do mundo objetivo é aquilo que as estruturas linguísticas do mundo da vida apreendem do mundo objetivo. Não é possível decidir o que daquilo que sabemos, daquilo a que temos acesso, pertence ao mundo objetivo e o que pertence ao mundo vivido. Qualquer tentativa de fazer essa separação pressuporia, segundo Habermas, um acesso privilegiado a uma terceira instância (nem pertencente à

---

<sup>19</sup>“O Pragmatismo [sic] habermasiano não pôs em questão o esquema de fundo do pensamento transcendental, apesar de sua tese de uma mudança de paradigma em relação à filosofia da consciência. Trata-se da dicotomia fundamental entre pensar e ser rearticulada na leitura pragmática do transcendental, por ele proposta enquanto dicotomia entre linguagem e mundo.” (OLIVEIRA, 2012, p. 102)

<sup>20</sup>“Aqui se situa, para Habermas, o cerne da problemática filosófica contemporânea, ou seja, o desafio de pensar junto o ‘primado epistêmico’ do mundo linguístico do mundo vivido com o ‘primado ontológico’ de uma realidade independente da linguagem, que impõe limitações às nossas práticas.” (OLIVEIRA, 2012, p. 94)

esfera da linguagem nem pertencente à esfera do mundo objetivo), um ponto de vista do olho de Deus. Mas essa instância é, de antemão, uma ilusão para os seres humanos, haja vista que todo acesso que temos ao mundo é viabilizado por nossas estruturas linguísticas do mundo da vida. Não existe acesso privilegiado à verdade.

Para Manfredo Oliveira, essa postura de Habermas resulta de sua supervalorização do mundo da vida (esfera de abertura de mundo, epistêmica) em detrimento do mundo objetivo (esfera ontológica). Mesmo reconhecendo o caráter co-originário da função expositiva e da função comunicativa da linguagem, Habermas termina por atribuir um peso exagerado à segunda função em detrimento da primeira.<sup>21</sup> A possibilidade de a linguagem dizer o que o mundo é, nele mesmo, termina por ser relegada a segundo plano em favor da possibilidade pragmática de comunicação entre os membros de uma comunidade linguística. A desvalorização da função expositiva da linguagem leva Habermas a não desenvolver uma semântica condizente com as pressuposições realistas efetivadas pelos sujeitos capazes de ação e fala, pressuposições estas que o próprio Habermas reconhece como irrecusáveis. O não desenvolvimento de uma semântica realista impede Habermas de tematizar as questões ontológicas incontornáveis para as quais aponta sua própria postura pragmático-realista, o que demonstra um déficit teórico inescusável da arquitetura teórica desenvolvida pelo filósofo alemão.<sup>22</sup>

Uma das consequências principais dessa recusa de Habermas de levar até o fim seus próprios pressupostos teóricos é a indeterminação fundamental de sua nova concepção pragmático-realista da verdade.<sup>23</sup> Ora, Habermas afirma, em sua concepção renovada da verdade, que esta sempre se situa para além de todo e qualquer consenso discursivamente alcançado e que o que faz o conteúdo de uma pretensão de verdade verdadeiro é a maneira como o mundo mesmo está organizado. Mas como não temos acesso ao mundo em si o máximo que podemos atingir no discurso é o convencimento racional de que as condições de verdade de uma pretensão de verdade levantada e tematizada no discurso foram

---

<sup>21</sup>“Surpreendentemente, em contraposição à sua tese da co-originariedade, Habermas vai elaborar uma teoria filosófica centrada na consideração da dimensão comunicativa (pragmática) que será considerada o ponto de vista central da linguagem, ‘a base única e decisiva’, a partir de onde as outras dimensões e todas as temáticas da filosofia podem ser compreendidas. A consequência disso é que a dimensão da exposição (semântica) é posta em segundo plano até ser praticamente ignorada.” (OLIVEIRA, 2019, p. 248)

<sup>22</sup>“A questão central aqui é que o rebaixamento da semântica a segundo plano, quando não há esquecimento total, é o que conduz ao abandono da ontologia. Nisto se revela que sua posição continua estritamente transcendental. O cerne de sua postura consiste na tese de que o mundo vivido é a nova instância transcendental, ou seja, a instância de determinação de tudo. Além da restrição ao caráter teórico da filosofia, essa postura restringe também seu objeto: o todo continua, diz Habermas, sendo o objeto da filosofia, porém esse todo agora não é mais o ser em seu todo, mas o todo do mundo vivido humano.” (OLIVEIRA, 2019, p. 250-251)

<sup>23</sup>Cf. (FRANÇA, 2015, 2016, 2018).

atingidas. A verdade, portanto, padece de uma indeterminação ineliminável, haja vista o mundo como ele é encontrar-se para além de tudo aquilo que podemos alcançar cognitivamente. A separação entre a esfera epistêmica (mundo da vida) e a esfera ontológica (mundo objetivo) permanece intransponível na pragmática formal desenvolvida por Habermas. O componente ontológico da verdade, presente em uma concepção realista da verdade, não pode ser satisfeito no interior das formulações teóricas desenvolvidas por Habermas.

Manfredo Oliveira considera a postura transcendental de Habermas, que mantém a separação entre o mundo da vida e o mundo objetivo um erro crucial, fruto da parcialidade inerente a sua consideração da linguagem como uma grandeza pragmática. Para Oliveira, a característica básica da linguagem e do mundo é a possibilidade de a primeira expressar o segundo. O mundo é, ele mesmo, exprimível e, portanto, apreensível em sua estruturalidade fundamental. Não existe separação abissal intransponível entre mundo da vida (estruturado linguisticamente) e mundo objetivo (composto por objetos independentes). Se há possibilidade de diferenciá-los é porque deve haver uma instância na qual a distinção entre ambos é passível de ser formulada e compreendida.

‘Mundo’ é aquela dimensão absolutamente abrangente, compreensiva no sentido de que abarca os dois polos da relação – o mundo vivido e o mundo como totalidade de objetos –, e assim se mostra como a dimensão absolutamente universal; e mundo vivido e mundo objetivo como suas subdimensões. (OLIVEIRA, 2019, p. 254)

Essa instância de expressabilidade ilimitada abarca tanto mundo da vida como mundo objetivo, o que faz deste último algo que pode ser dito verdadeiramente como ele de fato é. Por permanecer no interior do paradigma da filosofia transcendental inaugurada por Kant, Habermas, apesar de seus esforços de atualizar este paradigma, não conseguiu superar uma de suas deficiências cruciais: a postulação de que o mundo mesmo está para além de tudo aquilo que podemos conhecer.

### **A postura pós-metafísica de Jürgen Habermas versus uma nova metafísica**

Lorenz B. Puntel considera a visão que Habermas tem da metafísica limitada ao pensamento pós-kantiano, isso acontece, porque foi a partir deste período que surgiram as duas grandes revoluções na filosofia tão caras a Habermas, ou seja, a problemática da subjetividade transcendental e a reviravolta linguística. Além da racionalidade procedimental das ciências, a historificação da razão pelas ciências

histórico-hermenêuticas e a virada linguística na filosofia; um dos motivos principais para a postura pós-metafísica de Habermas é o que ele chama de uma *deflação do extracotidiano*<sup>24</sup>, em que a relação de dependência da prática em relação à teoria sofre uma mudança radical por causa da relevância dos contextos cotidianos de ação e comunicação, colocando como central para a reflexão o conceito de *mundo da vida*. Isso porque, a razão agora é uma forma de justificação pública (*razão comunicativa*) centrada nas regras discursivas e nas pretensões de validade levantadas pelos sujeitos linguísticos em suas práticas no mundo da vida. O tema central da filosofia passa a ser a interação social das práticas quotidianas e a justificação das normas de deliberação pública das práticas comunicativas do mundo da vida.

O problema da virada linguística segundo Habermas é que a ela deu grande ênfase ao aspecto semântico ou nas sentenças teóricas (declarativas) e não desenvolveu o aspecto pragmático ou da comunicação entre os falantes. O que só é possível por meio de uma análise dos atos de fala constataivos, enquanto ações dos sujeitos no contexto do acordo intersubjetivo entre os sujeitos de fala e de ação. Isso porque para ele não se separam as questões de significado (semântica) das questões de validade (pragmática), pois só posso compreender o significado de uma expressão linguística, se sigo as regras do jogo linguístico e posso entrar em consenso com alguém sobre algo no mundo.

Para Habermas só temos acesso aos objetos por meio das expressões linguísticas e até mesmo nossas sensações são mediadas linguisticamente. Segundo ele foi mérito de Willard Sellars a superação do “mito do dado” ou da crença na imediatidade de nosso acesso aos objetos do mundo. O significado das expressões linguísticas não depende apenas de sua relação com os objetos, mas, sobretudo, do uso ou da sua função no contexto da práxis linguística. Neste sentido, passa pelo reconhecimento intersubjetivo dos sujeitos linguísticos. O conhecimento passa a ser então uma reflexão da linguagem sobre si mesma, a partir de um momento performativo (relação entre sujeitos) e proposicional (saber de objetos), mas a ênfase da racionalidade recai na esfera da força ilocucionária (função comunicativa da linguagem) dos atos de fala e na dimensão pragmática da linguagem.

Os atos de fala que pretendem validade estão baseados num horizonte de convicções e evidências inabaláveis comuns chamado de *mundo da vida* que na verdade é o a priori destranscendentalizado que tem origem nos processos evolucionários da natureza por meio da aprendizagem de processos causais. Para Habermas, o modelo da representação é estático e enganoso, porque sugere que o conhecimento representa os objetos do mundo e abstrai dos contextos de fala e de ação dos sujeitos. Já o modelo da

---

24 Cf. (PUNTEL, 2013).

facticidade é dinâmico e leva em conta os contextos das experiências, por meio do aumento de saber e da problematização e justificação discursivas. O conhecimento para Habermas é fruto de um processo de aprendizagem em que nossas práticas e intervenções são confirmadas ou negadas pela realidade (fracasso performativo) e resultado de processos genéticos naturais de aprendizagem ou processos evolucionários prévios que produziram nossas formas de vida frente aos processos culturais (naturalismo fraco). O problema aqui é que Habermas não desenvolve nenhum tipo de conceito de realidade ou de verdade que dê conta das críticas do ceticismo e do relativismo que Kant pretendeu ter superado com seu modelo transcendental de pensar<sup>25</sup>. No entanto, para evitar a objetivação das normas e a explicação causal das ciências naturais numa espécie de determinismo fatalista, Habermas propõe aqui a sua famosa teoria do *naturalismo fraco* que segundo Oliveira, não escapa das críticas feitas ao naturalismo forte de Quine.

Numa palavra, a objeção feita aqui a Habermas é que ele não vê que a sua concepção de naturalismo fraco implica também as consequências que ele critica no naturalismo forte e que para ele são inaceitáveis. Habermas tentou em sua proposta combinar destranscendentalização da filosofia transcendental, filosofia analítico-pragmática, naturalismo e realismo, e, assim, terminou assumindo as aporias deste projeto. (OLIVEIRA, 2019, p. 236)

Para Habermas o que está em questão não é o conteúdo das sentenças empíricas cuja validade já é pressuposta, pois na fala cotidiana são levantadas pretensões de validade que não são acareadas. Entretanto, quando surgem os questionamentos, passa-se para outro nível, justamente o nível do discurso que é o nível da acareação das pretensões levantadas. Habermas faz várias distinções entre a fala ordinária da vida cotidiana que busca objetividade e o discurso que por meio dos atos de fala busca validade; entre os objetos da experiência e os fatos que são nossas afirmações sobre os objetos (enunciados); entre sentenças e atos de fala (ações linguísticas).

No pensamento pós-metafísico de Habermas, a própria estrutura do método transcendental sofre uma mudança radical, porque não é mais a consciência ou subjetividade, a grandeza transcendental, mas a intersubjetividade destranscendentalizada do *mundo da vida* que se torna a condição universal e necessária dos conhecimentos dos objetos. O sujeito transcendental se transforma agora na comunidade de sujeitos capazes de linguagem e ação e a análise dos juízos da experiência é substituída pela análise de padrões

---

25Cf. (OLIVEIRA, 2012).

básicos de atuações regradas, ou seja, das estruturas profundas como pano de fundo das práticas do *mundo vivido*.

A razão agora passa a ser uma forma de justificação pública que tem como parte inerente de sua estrutura, a comunicação e as práticas dos *mundos vividos* como sua condição ineliminável e universal. O novo transcendental habermasiano é a intersubjetividade das regras da linguagem e da ação dos *mundos vividos* que capacitam os sujeitos linguísticos para a comunicação e o consenso. Para Puntel, a questão fundamental aqui é a primazia da semântica sobre a pragmática a partir da consideração da tese de que a linguagem é primeiramente um sistema de signos não determinado ou subdeterminado. A partir daí, a linguagem é determinada em três níveis distintos: contextual, pragmático e semântico. A semântica é a dimensão central para Puntel, porque ela expressa aquilo que a linguagem é em si mesma, ou seja, é a instância de expressabilidade universal o que faz com que a tese de Habermas da primazia da pragmática não se sustente. Neste sentido, faz-se a crítica ao operador teórico restritivo da razão comunicativa em Habermas <sup>26</sup>: “desde a perspectiva da razão/ racionalidade comunicativa, é o caso que”, e segundo Puntel, desta forma não se pode defender um pensamento universal, porque o pensamento teórico não é reduzível ao pensamento comunicativo como quer Habermas.

Puntel ainda critica a razão comunicativa de Habermas por ser limitada a fatores externos e aplicações da teoria <sup>27</sup>, que não tem relação com sua estrutura imanente ou lógica interna que deveria ser objetiva e neutra do ponto de vista dos contextos de ação e de fala. Também critica o seu conceito de *mundo da vida* por limitar a reflexão ao seu aspecto pragmático e privilegiar as linguagens naturais que são em si mesmas, comunicacionais e não expositivas fundamentalmente. Aqui caberia perguntar se a pragmática é a dimensão mais fundamental da linguagem para uma teoria filosófica. Deveríamos antes fazer uma análise dos níveis da linguagem: a) a linguagem cotidiana em que a linguagem é puramente externa e cultural e serve apenas como meio irreflexo de acesso ao mundo; b) a linguagem pragmática em que a linguagem é entendida por meio de uma determinação externa da ação dos falantes e de forma interna pela articulação de determinado contexto linguístico (tipos de linguagem); c) a linguagem semântica em que a linguagem é determinada pela referência aos objetos do mundo, ou seja, tem uma natureza informacional, designa algo, exprime algo no mundo. Noutras palavras, tem a ver com a verdade geral e com a plena determinação da linguagem por meio de sentenças declarativas com a forma “é o caso que p”. Neste sentido teria primazia com relação à linguagem cotidiana e pragmática, pois surgiria

---

<sup>26</sup>Cf. (PUNTEL, 2013).

<sup>27</sup>Cf. (PUNTEL, 2013).

assim como sua condição de inteligibilidade e expressabilidade dos objetos do mundo. Aqui se mostra o déficit da teoria pragmática de Habermas segundo Oliveira:

Dessa forma, a proposta de Habermas de fazer da pragmática a dimensão central da linguagem a partir de onde se articula a reflexão filosófica é marcada por um déficit teórico básico: ele não se pergunta pela condição de inteligibilidade da própria pragmática. (OLIVEIRA, 2012, p. 98).

Outro problema em Habermas é a questão seu realismo que considera a realidade como uma totalidade de objetos, mas a que não temos acesso linguisticamente, pois temos acesso apenas às sentenças e asserções do *mundo da vida*, mas não aos dados do *mundo objetivo*, que ficariam assim numa espécie de esplêndido isolamento,<sup>28</sup> da linguagem como se não pudessem ser contaminados pela linguagem. Para Puntel, isso seria um absurdo porque é como se falássemos dos objetos sem ter acesso a eles, já que todo nosso acesso é linguístico, não teria sentido falar linguisticamente de objetos que são independentes da linguagem. Isso porque a linguagem é sempre dirigida ao mundo e o mundo é sempre exprimível na linguagem. O que Habermas faz aqui é uma confusão entre *representar* o mundo pela linguagem que seria uma relação mentalística entre mente e mundo e *expressar* o mundo pela linguagem que não tem nada de mentalístico, mas trata-se de uma articulação teórico-linguístico da relação entre mente e mundo.

Então como conciliar a visão realista de um mundo objetivo, independente de nós com a visão da reviravolta linguística em que só temos acesso ao mundo de forma mediada? Habermas irá enfrentar este problema a partir de duas estratégias principais: a partir do *fracasso performativo* - quando nossos discursos e práticas são confrontados ou negados pela realidade do *mundo objetivo* que é um pressuposto formal assumido por todos os falantes e sem o qual seria impossível fazer qualquer afirmação com sentido ou intervir nos objetos do mundo; e da *análise dos termos singulares* a partir da concepção nominalista de que o mundo é a totalidade de objetos sobre os quais podemos declarar algo por meio de sentenças. Neste sentido, os fatos ou o que declaramos acerca dos objetos do mundo vigoram a partir das sentenças ou da mediação da linguagem, o que não acontece com os objetos mesmos, o que é algo totalmente incoerente para Puntel:

De acordo com a versão da semântica das linguagens naturais chamada composicional, Habermas endossa que as sentenças verdadeiras expressam fatos e os termos singulares denotam ou referem-se a objetos. Mas tanto expressar como referir-se/denotar são funções linguísticas;

---

28Cf. (PUNTEL, 2013).

portanto, se os fatos são inextricavelmente entrelaçado com a linguagem porque podem ser expressos, assim também os objetos porque podem ser referidos. (PUNTEL, 2013, p. 205).

Numa visão crítica do pensamento de Habermas, Oliveira identifica uma centralização da sua filosofia da linguagem na dimensão pragmática e um esquecimento da dimensão semântica ou expositiva da linguagem. A questão que se põe aqui é entre o uso da linguagem natural que tem como principal função o entendimento entre os falantes e o uso da linguagem teórica que tem como principal objetivo a exposição de teorias por meio de sentenças declarativas com a forma “*é o caso que p*”<sup>29</sup>, e que se refere especialmente à inteligibilidade da coisa ou ao seu conteúdo semântico. A semântica aqui seria entendida como a linguagem expositiva e informacional que se refere aos dados do mundo e à sua inteligibilidade como fundamento do entendimento mútuo entre os falantes. O problema é que Habermas entende filosofia como conhecimento no sentido de uma atividade humana nos seus aspectos pragmáticos de ação e de fala, neste sentido a referência ao sujeito é irrecusável. Neste sentido, não tem como pensar uma filosofia enquanto teoria entendida como produto de uma atividade humana que tem referência exclusiva à inteligibilidade dos dados do mundo objetivo e à sua dimensão semântica ou de expressabilidade. Portanto, a filosofia é teoria que trabalha com sentenças de natureza declarativa ou expositiva na forma do operador universal “*é o caso que p*”, ou seja, não faz referência, nem a sujeitos, falantes ou contextos de ação e de fala.

Oliveira entende que Habermas não supera a filosofia da subjetividade, mas faz apenas, como ele diz, com que o transcendental desça à terra por meio das práticas quotidianas do mundo da vida, porém conservando a oposição entre mundo da vida e mundo natural que é gestado por processos evolucionários de aprendizagem (naturalismo fraco). Porém, não consegue manter esta distinção de forma coerente, porque suas afirmações têm pretensões de universalidade que ultrapassam o modelo restritivo da racionalidade comunicacional, pois pressupõe um operador irrestrito e universal ao falar da relação entre mundo natural e mundo vivido. Para Oliveira seria preciso incluir aqui um conceito onibrangente que permitisse pensar a relação entre os dois termos de maneira não reducionista, ou seja, o conceito de Mundo (com ‘M’ maiúsculo), enquanto aquela dimensão abarcante que inclui, tanto o mundo natural como cosmo ou processo evolutivo físico-biológico, quanto o mundo da vida como dimensão da comunicação e da ação. “ ‘Mundo’ é aquela dimensão absolutamente abrangente, compreensiva no sentido de que abarca os dois polos da relação – o mundo vivido e o mundo como totalidade de objetos -, e assim se mostra como a dimensão absolutamente universal; e mundo vivido e

---

<sup>29</sup>Cf. (OLIVEIRA, 2012).

mundo objetivo como suas subdimensões” (OLIVEIRA, 2019, p. 253). Apenas dessa forma, pode-se pensar os dois polos da realidade na sua relação de unidade superando o modelo transcendental de pensar em seu dualismo abissal e a ambiguidade da postura pós-metafísica de Habermas em sua capitulação diante das críticas céticas e relativistas.

## REFERÊNCIAS

APEL, K.-Otto. **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia**. In: MOREIRA, L. (org.). **Com Habermas, contra Habermas: Direito, discurso e democracia** São Paulo: Landy, 2004.

BECKERMANN, Ansgar. Die realistischen Voraussetzungen der Konsenttheorie von J. Habermas. **Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie**, Wiesbaden, v. 3, n. 1, p. 63-80, 1972.

CARMO, L. A. D. **Discurso filosófico e a arquitetônica da ética do discurso: Apel versus Habermas**. Fortaleza, Ed. EdUECE, 2011.

FRANÇA, C. A problemática incorporação do realismo na pragmática-formal de Jürgen Habermas. In: CARVALHO, M. **Teoria crítica**. São Paulo: ANPOF, 2015. p. 159-173.

FRANÇA, C. Sobre o status indeterminado do conceito da verdade na pragmática formal de Jürgen Habermas. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 13, n. 27, Extra, 2016, p. 79-97.

FRANÇA, C. Entre realismo e antirrealismo: a indeterminação da verdade na pragmática formal. Colóquio Habermas e V Colóquio Filosofia da Informação (14.: 2018, Rio de Janeiro). **Anais...** Rio de Janeiro; LIMA, C. (org.). Rio de Janeiro: Salute, 2018. p. 330-351.

HABERMAS, Jürgen. Wahrheitstheorien. In: HABERMAS, Jürgen. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**. 2. Ausg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986. p. 127-183.

HABERMAS, J. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. v. 1. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. v. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, J. Sobre o nexó interno entre o Estado de direito e a democracia. *In*: HABERMAS, J. **Teoria política**: obras escolhidas. V. IV. Lisboa: Edições 70, 2015.

HABERMAS, J. O estado de direito democrático: uma associação paradoxal de princípios contraditórios? *In*: HABERMAS, J. **Teoria política**: obras escolhidas. V. IV. Lisboa: Edições 70, 2015.

HABERMAS, J. Sobre a legitimação pelos direitos humanos. *In*: HABERMAS, J. **Teoria política**: obras escolhidas. V. IV. Lisboa: Edições 70, 2015. p. 227 – 274.

LAFONT, Cristina. Spannungen im Wahrheitsbegriff. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Berlin, v. 42, n. 6, p. 1007-1023, 1994.

LAFONT, Cristina. Verdad, saber y realidad. *In*: GIMBERNAT, José A. (ed.). **La filosofía moral y política de Jürgen Habermas**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997. p. 239-260.

OLIVEIRA, M. O debate acerca da fundamentação de uma teoria da justiça: Rawls e Habermas. *In*: FELIPE, S. (org.). **Justiça como equidade**: fundamentação e interlocuções polêmicas: Kant, Rawls, Habermas. Florianópolis: Insular, 1998.

OLIVEIRA, M. Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. *In*: MOREIRA, L. (org.). **Com Habermas, contra Habermas**: Direito, discurso e democracia. São Paulo: Landy, 2004.

OLIVEIRA, M. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

OLIVEIRA, M. O projeto democrático de sociedade e os direitos humanos. *In*: OLIVEIRA, M. **Ética, direito e democracia**. São Paulo: Paulus, 2010.

OLIVEIRA, M. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A metafísica do ser primordial**: L. B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje. São Paulo: Loyola, 2019.

PUNTEL, Lorenz B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica. **Síntese**, Rev. de Filosofia, v. 40, n. 127, 2013, p. 173-223.

PUTNAM, Hilary. **Razão, verdade e história**. Lisboa: D. Quixote, 1992.

WELLMER, A. Ethics and dialogue: elements of moral judgement in Kant and discourse ethics. *In*: **The persistence of modernity**: essays on aesthetics, ethics and postmodernism. Cambridge: Polity Press, 1991. p. 113-232.



RODRIGUES, Adriano Messias; FRANÇA, Clístenes Chaves de; CARMO, Luís Alexandre Dias POR UMA NOVA METAFÍSICA: CRÍTICAS E OBJEÇÕES AO PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO DE J. HABERMAS. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.20, n.1, 2023, eK23016, p. 01-23.

Recebido: 12/2022

Aprovado: 01/2023