

# Jürgen Habermas e o pensamento pós-metafísico

## *Jürgen Habermas and the post-metaphysical thinking*

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira<sup>1</sup>

### Resumo

Este artigo tem como objetivo principal investigar o pensamento pós-metafísico na filosofia de Jürgen Habermas. No primeiro momento, discutiremos o quadro histórico-filosófico da teoria da ação comunicativa, ou seja, enfatizaremos o contexto de aparecimento da teoria de Habermas. Em seguida, explicitaremos o conceito do agir comunicativo, uma vez que Habermas tem sempre como referência a teoria da ação comunicativa em suas reflexões. Por último, mostraremos como as discussões contemporâneas acerca da linguagem contribuíram para a reflexão sobre a razão e o pensamento pós-metafísico em Habermas. Para ele, o tema da razão ganha novo significado, a partir da reviravolta linguística ocorrida no século XX, havendo um novo modo de situar a razão. A descoberta da linguagem como *medium* intransponível de todo sentido, de toda reflexão teórica e prática, forçou um repensamento de todos os problemas filosóficos. O pensamento pós-metafísico pode ser considerado, nesse sentido, como de fundamental importância para a filosofia em geral.

**Palavras-chave:** Jürgen Habermas, Pós-Metafísico. Ação Comunicativa.

### Abstract

The article has as main objective to investigate the post-metaphysical thinking in the philosophy of Jürgen Habermas. First, discuss the historical and philosophical framework of the theory of communicative action, ie, emphasizing the context of emergence theory of Habermas. Then explain the concept of communicative action, as Habermas has always

---

<sup>1</sup> Graduado em Comunicação Social pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e Professor da Universidade de Fortaleza (UNIFOR). Email: julianocordeiro81@gmail.com.

reference to the theory of communicative action in their thoughts. Finally, we show how the contemporary discussions about the language contributed to the debate on the reason and post-metaphysical thinking in Habermas. For him, the issue of why gains new meaning from the linguistic turn occurred in the twentieth century, with a new way to locate the reason. The discovery of language as medium of all insurmountable sense of all theoretical and practical, forced a rethinking of all philosophical problems. The post-metaphysical thinking can be seen, accordingly, as of fundamental importance for philosophy in general.

**Keywords:** Jürgen Habermas, post-metaphysical. Communicative Action.

## Introdução

Para Jürgen Habermas (1990), a razão é considerada uma das temáticas mais relevantes da filosofia. Que direcionamento podemos dar à razão nos dias de hoje? É possível recuperar o sentido de razão como pensou a tradição filosófica? Retornar à metafísica platônica, aristotélica ou cartesiana? Centrar-se no sujeito ou na sociedade? Ou deveríamos, ao contrário, abandonar finalmente o caminho da razão e do iluminismo, fixando-nos numa ou mais variantes do contextualismo pós-moderno? Poderíamos, ainda, defender um conceito cético, porém, não derrotista de razão? Pensamento pós-moderno ou pós-metafísico? Esse trabalho tenta responder essas questões.

### 1. Quadro histórico-filosófico da ação comunicativa

Habermas defende que a racionalidade tem mais a ver com procedimentos do que com fins e resultados. Isto é, normas racionais nascem da práxis dialógica dos sujeitos envolvidos numa determinada situação. Por isso, de acordo com Habermas, a filosofia, nos tempos de hoje, não se refere mais ao conjunto do mundo, da natureza, da história e da sociedade, na perspectiva de um saber totalizante: a racionalidade, em Habermas (1990, p.44), não tem mais a ver com a ordem das coisas encontradas no mundo ou concebidas pelo sujeito isolado, nem com algo surgido do processo de formação do espírito<sup>2</sup> Afinal, quatro motivos caracterizam a ruptura com a tradição filosófica, a saber: a constituição de um pensamento pós-metafísico, a guinada linguística, um novo modo de situar a razão e a inversão do primado da teoria frente à prática, culminando com a superação do logocentrismo.

Ao contrário do que propõe Habermas, a filosofia continuará fiel às origens metafísicas, enquanto defender que a razão cognoscente se reencontra no mundo estruturado racionalmente. Conforme Habermas, se tal diagnóstico não estiver equivocado, a filosofia, em suas correntes pós-metafísicas e pós-

hegelianas, converge para uma teoria da racionalidade procedimentalista<sup>2</sup>. Então, o pensamento filosófico, ao abandonar sua referência à totalidade<sup>3</sup>, perde igualmente sua autodeterminação.

Nesse sentido, Habermas (1989) argumenta que todas as intenções de uma fundamentação última da filosofia estão destinadas ao fracasso. Ele entende que o conceito de fundamentação última estaria, em realidade, intimamente unido a algo suscetível sempre de correção. Para Habermas, depois do desenvolvimento das ciências empíricas, os critérios de validade capazes de iluminar o *sadio bom senso humano* não estão mais à disposição exclusiva da filosofia, como se defendeu no passado: a filosofia é constrangida a operar sob condições de racionalidade que não foram escolhidas por ela. Diante disso, na perspectiva habermasiana<sup>4</sup> a única saída para a filosofia, se ela pretender subsistir em nossa civilização cientificizada, é adotar a racionalidade procedimental das ciências modernas.

Ora, para Habermas (1989, p. 45), uma autocompreensão não-fundamentalista desobriga a filosofia de tarefas com as quais ela se via sobrecarregada, fornecendo-lhe uma nova autoconfiança no relacionamento cooperativo com as ciências que procedem reconstrutivamente. Segundo Habermas (2004, p. 321), uma filosofia sem pretensão fundamentalista e com consciência falibilista, entra em cooperação com as ciências, não se isolando numa esfera particular de dominação.

É por isso que a filosofia, mesmo na função de intérprete, não pode reclamar somente para si, perante a ciência, a moral e a arte, um acesso privilegiado a intuições essenciais, porque ela disporia igualmente de um saber

---

<sup>2</sup> OLIVEIRA, M. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. p.44: “As ciências empíricas modernas são marcadas, como diz Habermas, por uma racionalidade exclusivamente *procedurística*: racional é somente o método do conhecimento científico. Não se trata mais da racionalidade do que é conhecido, mas da racionalidade dos próprios procedimentos do conhecer, que combinam a dimensão teórica com a dimensão experimental. Portanto, racional não é, como entre os antigos, o ser das coisas, ou, como entre os modernos, o constituído pela subjetividade transcendental ou a ordem das coisas produzida pelo processo de formação do espírito, mas a solução existosa de problemas, que torna possível nosso intervir no mundo dos fenômenos”.

<sup>3</sup> Agora, a totalidade passa a ser entendida enquanto categoria pertencente ao mundo vivido e diretamente influenciada pela historicidade e pela pragmática.

<sup>4</sup> HABERMAS, J. *Verdade e Justificação*: Ensaio Filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p.319: “A filosofia que quer manter um pé no empreendimento organizado da ciência e que não pode escapar à consciência falibilista das ciências deve abandonar a atitude de detentor das chaves e providenciar, de maneira menos dramática, uma orientação ao mundo da vida”.

falível. Quando a filosofia se presume capaz de um conhecimento antes do conhecimento, ela abre entre si e as ciências um domínio próprio, do qual se vale para passar a exercer funções de dominação. Nesse contexto, a filosofia se comportaria como a suprema instância fundadora, que avaliaria também os saberes, algo criticado por Habermas, conferindo a ela mesma um papel de indicador de lugar das ciências:

Se renunciarmos à ideia de que o filósofo possa conhecer algo sobre o conhecimento que ninguém mais poderia igualmente conhecer, isso significa que não devemos mais partir da suposição de que sua voz possa ter a pretensão de ser ouvida pelos demais participantes do diálogo como a primeira e a última a ser escutada. (HABERMAS, 1989, p. 19).

Habermas, em realidade, defende uma relação de cooperação e interdependência entre ciência e filosofia. Para ele, a ação comunicativa não é um projeto de exclusividade da filosofia: a esta cabe a tarefa de cooperar com as ciências reconstrutivas. À medida que a filosofia se recolheu ao sistema das ciências, estabelecendo-se como uma disciplina acadêmica ao lado de outras, ela foi constringida a abandonar a pretensão de constituir um acesso privilegiado à verdade, haja vista ter perdido sua competência exclusiva: a tensão entre pressupostos transcendentais e dados empíricos passa a habitar na facticidade do próprio mundo da vida.

Habermas (2004, p. 23) prefere uma visão pluralista de diversos discursos teóricos, compatíveis entre si, em que nenhum deles reivindique prioridade sobre os demais. A filosofia continuaria a ser uma tarefa de poucos, explica Habermas, mas somente no sentido de um conhecimento especializado, reservado aos *experts*, nunca como algo sinônimo de saber superior:

A partir daí, o pensamento filosófico pode voltar-se para a ciência tomada como um todo e realizar uma auto-reflexão das ciências, a qual ultrapassa as fronteiras da metodologia e da teoria da ciência, pondo a descoberta o sentido subjacente na formação científica das teorias – opondo-se à fundamentação última, metafísica, do saber em geral. (HABERMAS, 1990, p. 58).

Para Habermas (2004, p. 324), é mais interessante que a filosofia, nesses tempos de pensamento pós-metafísico, enquanto ética, colabore com o debate em torno da autocompreensão das sociedades modernas. Numa relação íntima com as ciências e com o senso comum, a filosofia pode, por exemplo, criticar a colonização de um mundo da vida que é esvaziado pelas intervenções da ciência, da técnica, do mercado e do capital.

Além disso, Habermas, dentro do quadro teórico da ação comunicativa, tendo como pano de fundo a racionalização dos mundos vividos, explica

igualmente que, nas sociedades arcaicas, os mitos cumpriam de forma paradigmática a função de fundar uma unidade explicativa do mundo. Tal ideal seria um contraste com a mentalidade moderna de compreensão de mundo, no que diz respeito a pretensões de normas e princípios universalizáveis, que se caracterizam, por exemplo, à luz da ação comunicativa habermasiana, por uma atitude sempre reflexiva e crítica. Já as visões míticas de mundo, ao contrário, para Habermas, privilegiariam uma metafísica e uma ontologia como horizontes únicos de orientação.

Para Mircea Eliade (2001, p. 19), por exemplo, a ideia de um cosmos dessacralizado diz respeito justamente ao homem moderno que assumiu uma existência profana. Com a secularização, as categorias mítico-religiosas e as cosmovisões sofreram um desencantamento sem precedentes, gerando, simultaneamente, a demanda por novos conceitos de mundo e de renovados fundamentos na orientação do agir. A secularização significa, sobretudo, a perda de poder e de validade das visões tradicionais de mundo, questionadas pela modernidade. As ideias mítico-religiosas representaram, nesse contexto, visões totalizadoras e englobantes da realidade, opostas a uma compreensão moderna e descentrada de mundo (ARAÚJO, 1996, p. 71).

Agora, a racionalidade moderna enfrenta os desafios contemporâneos da multiplicidade de formas de vida diferenciadas, bem como a disputa entre diferentes teorias morais (PIZZI, 2005, p. 238-239). Para Habermas, com o advento da modernidade, as religiões precisam abrir mão do caráter dogmático de aceitação de suas doutrinas, a fim de coexistirem em um mundo de diferentes visões de vida. Segundo Habermas, as religiões não podem, portanto, negar a situação epistêmica de uma sociedade pluralista.

Nas sociedades modernas, afirma Habermas, as religiões não podem se movimentar num universo fechado, regido somente à luz de suas respectivas verdades, tidas como absolutas. Qualquer confissão religiosa tem que se colocar em relação não somente com os enunciados concorrentes de outras religiões, mas também com as pretensões da ciência e do senso comum secularizado, que já está, em grande parte, permeado pela ciência (HABERMAS, 2003, p. 201).

Habermas interpreta, por isso, as sociedades modernas como fortemente marcadas por um pluralismo de cosmovisões, consequência de um desmoronamento das religiões, do *ethos* que nelas se legitimava, enquanto fundamento público de validade de uma moral compartilhada por todos: houve uma perda de legitimação de uma fundamentação ontológica, radicada igualmente numa concepção objetiva da razão. Outra consequência desse processo, como vimos antes, foi a perda da suposta superioridade da teoria diante da prática, com o desenvolvimento das ciências empíricas. Então, os últimos resquícios de confiança numa razão essencialista se desfizeram.

Tudo isso constitui um clima próprio de nosso tempo (OLIVEIRA, 1997, P. 18-19), porque tendo sido eliminada a razão objetiva e também a subjetiva, bem como a pretensão filosófica do saber da totalidade, dependemos, hoje, na concepção habermasiana, de uma fundamentação pós-tradicional (HABERMAS, 2004, p. 297) e pós-metafísica (HABERMAS, 2004, p.20). Ou seja, de um novo conceito de razão, a saber, procedimentalista, dessublimada e corporificada na prática comunicativa cotidiana, diferente daquele sentido de razão que a modernidade inicialmente e a tradição tematizaram (HABERMAS, 2002, p. 30). Este é o contexto histórico-filosófico a partir do qual a teoria da ação comunicativa realiza suas reflexões. Nesse sentido, a modernidade torna-se cada vez mais dependente de uma razão procedimental, comunicativa e pós-metafísica.

## **2. O conceito do agir comunicativo**

Habermas (1987, p. 10), logo no prefácio de sua obra principal, afirma que a ação comunicativa tem a ver, em primeiro lugar, com um conceito de racionalidade capaz de se contrapor às reduções cognitivo-instrumentais que se fazem geralmente da razão, isto é, a razão no sentido de eficácia sistêmica, de uma ação subjetivamente orientada ao êxito. Em segundo lugar, a ação comunicativa almeja tematizar um conceito de sociedade que associe o paradigma do mundo da vida com o sistêmico, sem privilegiar este último em relação ao primeiro, como vemos nos dias atuais em nossa sociedade. Por fim, a ação comunicativa tenta explicar e discutir possíveis soluções para as patologias sociais que hoje se tornam cada vez mais visíveis, mediante a hipótese de que o debate racional e a comunicação estão submetidos à lógica dos imperativos sistêmicos, em sua forma administrativa (o poder) e econômica (o dinheiro).

Habermas explica que enquanto no agir estratégico o sujeito solitário atua objetivando um fim particular, no agir comunicativo, ao contrário, o sujeito é motivado pelo outro para uma ação conjunta que diz respeito a ambas as partes. Se o agir estratégico orienta uma ação do ponto de vista apenas particularista, o agir comunicativo busca ações que se fundamentam à luz dos atos de fala, tendo o outro como momento fundamental para a racionalidade das normas. Uma vez que o agir comunicativo depende do uso da linguagem dirigida ao entendimento, os atores tentam definir cooperativamente seus planos de ação, levando sempre em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente.

Desta forma, o modelo do agir orientado para o entendimento mútuo tem que especificar condições para um acordo alcançado comunicativamente, por meio da formação de um consenso. No agir comunicativo, a situação de ação é,

ao mesmo tempo, uma situação de fala onde os agentes assumem alternadamente os papéis comunicacionais de falantes, destinatários e pessoas presentes. No paradigma da ação comunicativa, é a atitude performativa dos participantes da interação que proporciona os planos de ação através de um acordo entre si sobre algo no mundo. Enquanto o ego executa um ato de fala e o alter define posição perante ele, ambos entram numa relação interpessoal.

O agir comunicativo pode ser compreendido, igualmente, como um processo circular em que o ator é, ao mesmo tempo, o *iniciador* que domina as situações, bem como o *produto* das tradições nas quais se encontra, dos grupos solidários aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais se cria. Habermas diferencia, por conseguinte, dois níveis de ação comunicativa: o nível da ação ordinária, em que as pretensões de validade não são problematizadas, e o nível da problematização reflexiva, do discurso, no qual as pretensões de validade levantadas na práxis comunicativa ordinária são postas num debate crítico e argumentativo.

Afinal, a ação comunicativa no âmbito do discurso tem por finalidade a fundamentação racional das pretensões de validade das normas: ela se pergunta sempre pelas pretensões de validade dos sujeitos. Habermas, por exemplo, enfatiza que uma determinada norma pode até ter validade social, mas não exatamente validade argumentativa, de modo que os sujeitos podem se perguntar pela validade racional de uma norma, apesar dela ter validade social e histórica. Melhor dizendo, os sujeitos podem questionar, por meio de razões, como uma determinada norma, válida socialmente, se justifica.

Portanto, na passagem da ação comunicativa ordinária para o discurso, o que é no início tido por verdadeiro perde seu *status* de certeza de ação, assumindo a forma de um enunciado hipotético, cuja validade é suspensa até o resultado de uma prova argumentativa.

Habermas reformula, então, o imperativo categórico de Kant. Em vez de prescrever a todos como válida uma máxima que *eu* quero que seja uma lei universal, tenho que agora apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo. O peso desloca-se daquilo que cada indivíduo isolado quer como lei universal, para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal: o processo de universalização não se dá mais no interior de uma consciência transcendental, e sim dialogicamente por meio dos sujeitos (ROUANET, 2007, p. 222).

Por isso, a racionalidade imanente à prática comunicativa diz respeito a uma noção de racionalidade mais ampla, um conceito comunicativo de racionalidade, o qual os participantes de um debate superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista, objetivando um consenso intersubjetivamente

alcançado: o conceito de ação comunicativa refere-se à interação de pelo menos dois sujeitos capazes de linguagem, em que estes buscam se entender sobre uma situação, coordenando planos de ação de comum acordo.

Logo, é preciso que as pretensões de validade sejam suscetíveis de crítica, podendo, a partir daí, serem aceitas, defendidas ou negadas por um outro. Melhor dizendo, as pretensões de validade devem poder ser submetidas à crítica de uma forma racional, aberta a todos os implicados. Além disso, elas devem ser fundamentadas linguisticamente, pois somente por meio da linguagem é que tais pretensões de validade se tornam públicas e abertas ao debate.

Portanto, para Habermas, se considerarmos a dimensão comunicativa que se fundamenta por meio de atos de fala, estaremos diante de um conceito de razão comunicativa, que vai contra a ideia de uma razão justificada isoladamente, superando o solipsismo metódico próprio da filosofia moderna do sujeito. Esta, por sua vez, privilegiou sempre o interior em relação ao exterior, o privado em relação ao público, a imediação da vivência subjetiva em relação à mediação discursiva. A linguagem, na perspectiva da filosofia moderna do sujeito, era entendida apenas tal qual um instrumento de exteriorização do pensamento, havendo primazia total do sujeito frente ao mundo.

É nesse sentido que Habermas sugere a passagem do paradigma do conhecimento de objetos, para o paradigma da compreensão mútua entre sujeitos capazes de falar e agir, pois já não há na ação comunicativa um sujeito privilegiado que se dirige apenas a si próprio para conhecer o mundo.<sup>5</sup> Existe, em realidade, no agir comunicativo, uma relação entre linguagem e ação, de tal modo que a linguagem é igualmente tida como um tipo de ação, pois linguagem e agir humano estão relacionados entre si.

Habermas (1990), por exemplo, enfatiza que Wittgenstein, com as *Investigações Filosóficas*, passa do plano de uma análise formal da linguagem, para uma análise pragmática, dando ênfase na relação entre linguagem e vida social: a linguagem, como forma de vida, é concebida no bojo das relações interpessoais, isto é, como condição de possibilidade da comunicação intersubjetiva (OLIVEIRA, 1989, p. 95). Veremos agora como Habermas,

---

<sup>5</sup> ROUANET. *As Razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 13: “Para Habermas, chegou o momento de abandonar o paradigma da relação sujeito-objeto, que tem dominado grande parte do pensamento ocidental, substituindo-o por outro paradigma, o da relação comunicativa, que parte das interações entre sujeitos, linguisticamente mediatizados, que se dão na comunicação cotidiana.”

influenciado pelas perspectivas abertas pelo *segundo Wittgenstein* e pelo pragmatismo, interpreta a importância da linguagem no âmbito da sua teoria da ação comunicativa e no seu conceito de razão destranscendentalizada. Numa palavra, naquilo que denomina hoje de pensamento pós-metafísico.

### **3. Linguagem e Ação comunicativa: por uma razão destranscendentalizada**

A teoria da ação comunicativa destranscendentaliza o reino do inteligível ou, como o próprio Habermas (1990, p. 89) destaca, faz com que as questões caiam do céu transcendental em direção ao chão do mundo da vida, através dos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala. Com a destranscendentalização, a consciência transcendental perde as conotações de uma grandeza situada “no além”, na esfera do inteligível, descendo à terra.

Em Habermas, o transcendental e o empírico não se opõem, mas, ao contrário, dialogam entre si. O que Habermas combate é a ideia de que o transcendental possa se autofundamentar como filosofia primeira, independentemente do empírico, porque haveria nisso, segundo ele, o risco de cairmos novamente numa filosofia da consciência. É por isso que Habermas (1997, p. 216) fala de um *transcendental fraco* no agir comunicativo.

Desta forma, a guinada linguística preparou, segundo Habermas, os meios conceituais através dos quais é possível analisar a razão incorporada no agir comunicativo. Ora, de acordo com ele, uma determinada atividade não-linguística não revela a partir de si mesma o modo como foi planejado algo: somente os atos de fala conseguem preencher essa condição. Habermas considera que a denominada guinada linguística, ocorrida no século XX, colocou o filosofar sobre uma base metódica mais segura, libertando-a das aporias das teorias da consciência, sendo a Teoria Crítica, por exemplo, surpreendida no final pela guinada linguística:

Esses motivos do pensamento pós-metafísico, da guinada linguística, do modo de situar a razão e da superação do logocentrismo constituem, por trás de todos os limites de escolas, os impulsos mais importantes do filosofar no século XX.. (HABERMAS, 1990, p.16).

A descoberta da linguagem como *medium* intransponível de todo sentido, de toda reflexão teórica e prática, forçou um repensamento de todos os problemas filosóficos. Para Habermas, a guinada linguística possui vários motivos, dentre os quais a convicção de que a linguagem forma o meio para as encarnações culturais e históricas do espírito humano e que uma análise metodicamente confiável

da atividade do espírito não deve começar pelos fenômenos da consciência, e sim pelas expressões linguísticas. Com a passagem do paradigma moderno da filosofia da consciência para o da linguagem, argumenta Habermas, os sinais linguísticos, que serviam outrora apenas como instrumentos de representação, adquirem agora uma importância própria, em que o trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental, transferindo-se para as estruturas gramaticais intersubjetivas dos falantes.

Enquanto a filosofia da consciência toma como ponto de partida a autoreferência de um sujeito que representa e manipula objetos, a teoria da ação comunicativa, ao contrário, toma como ponto de partida as condições de compreensão dos atos de fala à luz da intersubjetividade. Segundo Habermas, o agir comunicativo tem a vantagem de não se orientar apenas semanticamente pela compreensão de proposições, mas também pragmaticamente, pois os atores se entendem mutuamente sobre algo, através de relações recíprocas e interpessoais.

Habermas considera, inicialmente, que a reviravolta linguística em sua primeira fase não foi uma revolução propriamente dita, por se concentrar apenas na dimensão semântica da linguagem, isto é, na linguagem tão-somente no aspecto da apresentação do mundo. É verdade que a guinada linguística aconteceu inicialmente no semanticismo. Todavia, a análise semântica permaneceu essencialmente uma análise das formas da proposição, prescindindo da situação de fala, das pretensões, do uso da linguagem e de seus contextos, das tomadas de posição e dos papéis dialogais dos falantes. Numa palavra, da pragmática da linguagem.

É a partir, então, da reviravolta pragmática<sup>6</sup> que a linguagem passa a ser percebida na sua dupla dimensão, ou seja, a semântica (apresentação do mundo) e a comunicativa, sendo justamente o proferimento linguístico agora uma forma de ação. Nesse sentido, Habermas enfatiza que não há como separar rigidamente a relação objetiva ao mundo da relação comunicativa entre os sujeitos, pois, ao estabelecer uma relação intersubjetiva entre falante e ouvinte, o ato de fala também está numa relação objetiva com o mundo, que igualmente diz respeito a todos. Por isso, Habermas fala de uma compreensão descentrada de mundo, haja vista que, na linguagem, os atores podem se referir ao mundo objetivo das coisas existentes, ao mundo social das normas e ao mundo subjetivo dos afetos.

---

<sup>6</sup> OLIVEIRA, M. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 297: “Nessa perspectiva se manifesta a estrutura de ‘dupla dimensionalidade’ da comunicação da linguagem comum: ela é, essencialmente, uma associação de um ato de fala e

Por conseguinte, no agir comunicativo, o falante expressa algo, comunicando-se *com* um outro membro de sua comunidade linguística *sobre* algo no mundo. No agir comunicativo, há uma tríplice relação de um proferimento que serve em primeiro lugar como expressão da intenção de um falante; em segundo lugar como expressão para o estabelecimento de uma relação interpessoal entre falante e ouvinte; e, por último, como expressão sobre algo no mundo.

Se os participantes da interação chegam ou não a um acordo, é algo que se avalia, diz Habermas, pelas tomadas de posição (sim/não), com as quais um destinatário aceita ou rejeita as pretensões de validade erguidas pelo falante. Numa atitude orientada para o entendimento mútuo, o falante ergue um proferimento com as seguintes pretensões: que o enunciado formulado seja verdadeiro, que o ato de fala seja correto relativamente a um contexto normativo existente e que a intenção manifesta do falante seja visada de modo como é proferida.

Quem rejeita a oferta de um ato de fala, contesta a validade de tal proferimento sob pelo menos um dos três aspectos citados anteriormente: verdade (existência de estados de coisa), correção (preenchimento de normas) e sinceridade ou veracidade (vivência subjetiva). Com um “não”, por exemplo, o ator expressa o fato de que o proferimento do outro participante do diálogo não preenche pelo menos uma de suas funções: representação de estados de coisas, asseguração de uma relação interpessoal ou manifestação de vivência subjetiva. Para Habermas, na comunicação cotidiana, tais aspectos não são claramente distinguidos. Todavia, no caso de um dissenso ou de uma problematização persistente, os falantes competentes podem diferenciar cada referência, tematizando pretensões de validade e se posicionando em relação a algo objetivo, normativo ou subjetivo.

Logo, a linguagem mediatiza toda relação significativa entre sujeito e objeto, estando ela inevitavelmente também presente em toda comunicação humana, o que implica um entendimento mútuo sobre o sentido de todas as palavras usadas e sobre o sentido das coisas mediadas pelos significados das palavras. E de que modo os sinais realizam essa mediação? Peirce (*apud* HERRERO, 2001), outrora, já havia elaborado a tríplice fundamental da função do sinal, uma vez que este é algo que representa algo diferente de si para os intérpretes.

---

uma sentença de conteúdo proposicional. Só se realiza verdadeiramente uma compreensão quando pelo menos dois sujeitos atingem, ao mesmo tempo, ambos os níveis: a) o nível da intersubjetividade, no qual ouvinte e falante falam um ao outro; b) o nível dos objetos, sobre os quais eles se entendem”.

Primeiramente, de acordo com Herrero (2001, p. 166), todo sinal implica uma relação com a coisa representada, mediatizando algo no mundo; depois uma relação com o significado, mediatizando algo como algo significativo, que pertence a um sistema linguístico; por último uma relação com os seus intérpretes, mediatizando algo como algo significativo que tem que ser interpretado pelos membros de uma comunidade linguística. Portanto, já no uso dos sinais de uma língua estaria presente a dimensão pragmática da linguagem, ou seja, a relação dos sinais com os sujeitos, bem como o uso que estes fazem dos sinais.

Desta forma, a interpretação de algo como algo, pressupõe sempre um *nós* que compreende e interpreta o sentido das proposições por meio dos sinais linguísticos. Nesta medida, a linguagem se faz valer frente aos sujeitos falantes, como a estrutura que molda as condições possibilitadoras. Há um entendimento comum sobre os sinais usados, pois a estrutura de compreensão do significado das coisas é a intersubjetividade que, por sua vez, possibilita necessariamente a compreensão de um mundo compartilhado por todos. Numa palavra, o telos do entendimento habita na linguagem.

### Considerações finais

A linguagem é, por isso, condição de possibilidade de todo sentido e validade das proposições, condição também fundamental do próprio pensar, mesmo no caso de um discurso realizado por um sujeito solitário. Por conseguinte, o *nós* seria mais original do que o *eu*, pois a linguagem é essencialmente pública, estando o sujeito já inserido nela: não há razão que só posteriormente vista as roupagens linguísticas. O que há é uma razão encarnada nos contextos do agir comunicativo e nas estruturas do mundo da vida. Não pode surgir, então, uma autoreferência privilegiada (sujeito) sob condições de interação, antes que tenha se formado um meio linguístico com perspectivas - falante - ouvintes. Disso resulta que a autoconsciência originária não é um fenômeno que habita no sujeito, mas que é gerada comunicativamente.

A guinada em direção a um modo de ver intersubjetivista nos leva, segundo Habermas, ao seguinte resultado: a autoconsciência que parecia centralizada no *eu*, numa concepção estritamente mentalista, não é algo originalmente pertencente ao sujeito. Ao contrário, ela forma-se por meio da relação simbolicamente mediada que se tem com um parceiro de interação, num caminho que vai de fora para dentro. Ou seja, a autoconsciência possui um núcleo intersubjetivo, havendo uma dependência direta e contínua da subjetividade face à linguagem, que é o meio através do qual alguém se reconhece no outro de modo não-objetivador. Com a guinada linguística, as relações entre linguagem e mundo, proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto.

Entretanto, Habermas explica que é preciso observar se a linguagem é utilizada apenas como meio para a transmissão de informação ou se, ao contrário, como fonte de integração social. No primeiro caso, trata-se da linguagem tão-somente no sentido do agir estratégico, pois os atos de fala perdem o papel de coordenação da ação em favor de influências externas à linguagem, como o dinheiro e o poder; no segundo caso, trata-se da linguagem na perspectiva do agir comunicativo, em que a força consensual do entendimento linguístico torna-se fundamental para a coordenação das ações. O grande problema, para Habermas, é que o dinheiro e o poder passaram a ter centralidade na sociabilidade atual, havendo uma colonização do mundo da vida, patologia típica das sociedades modernas, onde o princípio sistêmico de integração invade o mundo vivido e desintegra-o.

## Referências

- ARAÚJO, L. B. L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- ELIADE, M. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HABERMAS, J. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2.
- HABERMAS, J. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, J. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987.

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

HERRERO, F. J. Ética do discurso. In: OLIVEIRA, M. (Org). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 163-192.

OLIVEIRA, M. *Os desafios da ética contemporânea*. Revista Praia Vermelha: Estudos de Política e Teoria Social, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 12-35, 1997.

OLIVEIRA, M. *A Filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

OLIVEIRA, M. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

OLIVEIRA, M. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

PIZZI, J. *O conteúdo moral do agir comunicativo: uma análise sobre os limites do procedimentalismo*. São Leopoldo: Ed. Usinos, 2005.

ROUANET, S. P. *Dilemas da moral iluminista*. In: NOVAES, A. (Org). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.