

O que é metafísica? – o que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas¹

DIETER HENRICH

Durante o tempo em que a filosofia pôde compreender-se como um sistema doutrinal lastreado numa base segura, “metafísica” foi o nome de uma disciplina filosófica especial. É sabido, porém, que a sua pré-história é tão ambígua quanto a história de sua recepção é uma seqüência de equívocos. Originalmente, ela designava tão somente um conjunto de preleções de Aristóteles que, em suas obras completas, foram ordenadas após as preleções sobre física. “Metafísica”, portanto, é apenas algo que guardou lugar para um nome de investigações que até hoje permaneceram sem título e às quais muito se associou e muito se deixa ainda associar. Já por aí se percebe como é fácil lançar em obscuras vizinhanças aquele que não apenas se debruça criticamente sobre algo que poderia estar sob esse não-título, mas a isso associa, ainda hoje, as tarefas do pensamento. Mas ao não-título estão ligadas recordações também de movimentos essenciais do entendimento, não apenas de profundidades vazias ou esforços para além e contra a corrente da história. É importante fazer justiça, pois, ao conteúdo que em nosso tempo tem de ser ligado ao não-título.

Jürgen Habermas lançou uma interrogação sobre o tema num ensaio em que discute tendências do retorno à metafísica na filosofia alemã.² Ele pretende mostrar que todas essas tendências

1. Título original: “Was ist Metaphysik? – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas”. In: Henrich, D. *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1987, pp. 11-43. Agradeço ao Grupo de Filosofia Alemã pelas valiosas sugestões, e a Fernando Rodrigues pela minuciosa e enriquecedora revisão da tradução. (N. do T.)
2. “Rückkehr zur Metaphysik – Eine Tendenz in der deutschen Philosophie?” In: *Merkur*, n. 439/440, 1985, pp. 898 e ss. (N. do A.) Tal texto seria publicado, com acréscimos, como anexo ao livro: Henrich, J. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1988. Há pelo menos duas versões desse livro em português: Henrich, J. *Pensamento pós-metafísico*. Tradução

devem ser consideradas obsoletas e que, em todo caso, conduzem para fora do projeto moderno, cuja continuação Habermas defende com justa ênfase. O presente conjunto de teses é uma resposta a seu artigo. Elas devem elucidar um conceito de metafísica que está ligado ao projeto moderno. Elas devem mostrar ao mesmo tempo que Habermas, em sua própria empreitada teórica, acredita erroneamente poder prescindir de tarefas do pensamento para as quais ainda hoje não temos à disposição uma palavra-título melhor do que “metafísica”.

1. Determinação do lugar da metafísica

Na época da estabilidade dos sistemas filosóficos doutrinários, havia pelo menos um conjunto de conteúdos associados ao não-título. Sob ele eram arroladas investigações cujo fundamento de classificação não era evidente a partir da própria lista: investigações, por exemplo, sobre o que faz de uma coisa algo auto-subsistente, sobre possibilidade e necessidade, sobre a natureza de um espírito, sobre o conceito de um mundo e sobre um primeiro princípio tanto para formas como para modificações. Os pontos de inserção dessas investigações são tão esclarecedores quanto é intransparente o seu agrupamento sob o não-título.

A isso se vincula a circunstância de que ao não-título, herdado da tradição, também está ligada uma longa série de tentativas no sentido de encontrar em sua origem os rastros desse amontoado de perguntas sem título, assim como no de ordenar corretamente as investigações nele compreendidas, libertando-as das conclusões que as caracterizam como modos estranhos, equivocados ou despropositados de colocar os problemas. A mais rica de conseqüências, dentre essas tentativas, foi para nós aquela de Immanuel Kant. Quem hoje enxerga como ligada ao não-título a possibilidade de trabalhar com pensamentos comprováveis tem ao menos de voltar-se, de modo não meramente formal, à tentativa

de Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2004. Henrich, J. *Pensamento pós-metafísico*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002 (2ª.ed.). (N. do T.)

kantiana de lançar luz sobre a situação da empreitada herdada de Aristóteles. Isso não vale menos, aliás, para o crítico que se apóia em Kant e, no entanto, lança contra a empreitada metafísica, e as esperanças a ela relacionadas, apenas aquela tão antiga acusação de inutilidade.

Kant dividiu as investigações que demandam uma metafísica em dois grupos, e explicitou esta divisão por meio de uma classificação: de um lado se encontram as investigações que dizem respeito ao esclarecimento dos modos de operação do intelecto. Elas são “metafísicas” na medida em que analisam não a construção mesma dos modos de operação, mas sim as pressuposições a serem levadas em conta [in Anspruch zu nehmenden] com vistas aos conteúdos que neles devem ser deduzidos. Há uma metafísica, portanto, que está ligada ao conhecimento de determinação dos objetos, desde que se possa mostrar que esse conhecimento traz consigo pressuposições acerca de uma constituição fundamental de todos os objetos que não podem ser confiadas à averiguação pela experiência e pela pesquisa metódica. E há uma metafísica “dos costumes” desde que se possa mostrar que já a distinção entre “bem” e “mal” se refere não apenas a proposições normativas, mas envolve suposições sobre sua condição de validade, sobre aquele que age, portanto sobre pessoas, e sobre as possíveis motivações de seu agir.

O outro grupo é formado por temas e caminhos de reflexão de significância inteiramente diversa. Eles não pertencem ao domínio em que os enunciados normativos e de determinação de objetos têm o seu ponto de partida e sua primeira parada, não são pensamentos elementares, mas sim pensamentos de uma completude. A esses pensamentos de completude (*Abschlussgedanken*)³

3. A expressão *Abschlussgedanken* é central nas teses de Dieter Henrich. Decidimos traduzi-la por “pensamentos de completude” porque, como se verá em seguida, eles se opõem aos modos incompletos (*unvollständige*) do conhecimento ordinário. Não se trata, naturalmente, de uma completude dogmática, que afirmasse a totalidade do conhecimento, mas de uma completude problemática, de matriz kantiana, que é buscada justamente para compensar, como uma espécie de idéia reguladora, o estado de incompletude em que nosso conhecimento se encontra naturalmente. (N. do T.)

está ligado o interesse por essa empreitada cujo não-título é metafísica: um interesse que não é profissional, mas se encontra latente em todo homem. Tais pensamentos são irrecusáveis por duas razões, as quais se pressupõem reciprocamente: (1) os modos elementares de conhecimento conduzem a resultados insuperáveis, incompletos e, além disso, em contradição uns com os outros. (2) Mas nem a razão nem uma vida orientada pela razão podem simplesmente permanecer nessa incompletude e em tais contradições. A metafísica da completude não é, portanto, um empreendimento temerário que estivesse simplesmente entregue àquela disposição de que derivamos nossos programas teóricos. Ela não é, como tal, nem um assunto da ciência, portanto um produto da curiosidade teórica, nem tampouco uma faculdade construtiva a que pudéssemos recorrer por uma pura necessidade vital. Ela é um assunto da razão e, enquanto tal, da humanidade. Devido a esta sua origem, a racionalidade exigida pela metafísica da completude não está comprometida com que seus pensamentos tenham de ser justificados segundo um procedimento científico de prova. A razão está em operação mesmo ali onde se pondera sobre qual a melhor resposta, isto é, a mais abrangente e mais coerente consigo mesma, para uma determinada problemática em que se entrecruzam diversos âmbitos de problemas, a demandar cada qual para si o emprego de um método distinto, o qual por sua vez também não pode ser reduzido a um conceito metodológico superior. Compreensão e interpretação pertencem ao sentido da razão (*Vernunftsin*) para além daquilo que se pode assegurar por meio de provas, do mesmo modo como prova e crítica também pertencem. Somente quando desprovida de crítica, e de uma abrangente ponderação dos prós e contras, é que a explicação dos pensamentos de completude se torna um empreendimento temerário, à mercê do arbítrio e da desmesura.

2. Hiperteoria ou ceticismo?

É importante deixar claro que a nova determinação kantiana da metafísica, inteiramente moderna, originou-se de uma asso-

ciação com o pensamento que se manifesta em cada homem e que, embora voltado à autocompreensão, não se desvincula nem se deixa desvincular de seus esforços para dar a esta vida uma forma e não deixá-la simplesmente acontecer, mas “conduzi-la” de modo consciente. Tendo tal associação em vista, deve-se dizer que a metafísica se origina da “vida consciente” e, para falar nos termos de Kant, de sua “espontaneidade”. Tal associação com a vida é característica da metafísica tanto no seu começo platônico como na nova determinação de sua essência na filosofia moderna. A “metafísica” se forma no pensamento espontâneo de cada homem, previamente a todas as suas possíveis enunciações na linguagem da teoria. Antes de mais nada, a filosofia tem de compreender as suposições fundamentais de tal pensamento (na metafísica do elementar), bem como seus desdobramentos (na metafísica da completude), e fazê-los valer contra as hiperteorias que, se nele vigentes, acabariam por deformar essa mesma vida. Tais teorias provêm, com efeito, de uma ciência de fundo que procura antecipar-se a todo pensamento efetivo e que, como a instituição fixa, alheia e praticamente invisível de um certo uso conceitual, tem de opor-se à vida espontânea da razão e bloquear-lhe os movimentos. Nessa medida, Habermas erra o alvo ao objetar à metafísica, assim compreendida, que ela feriria o princípio da revisibilidade, um princípio que já não pode ser descartado da compreensão moderna de ciência. De fato: toda teoria sobre a seqüência numérica natural é falível. Mas daí não se segue qualquer argumento contra a formação espontânea da própria seqüência numérica. De modo semelhante, a justificação da metafísica não decorre da pretensão a uma teoria infalível ou do direito de falar *ex cathedra* em nome daqueles pensamentos últimos cuja força ela leva em conta.

Quem quisesse imputar essas conclusões equivocadas a todas as metafísicas da pré-modernidade européia teria de recorrer em seguida, portanto, a um novo artifício, de modo a pelo menos dividir os desdobramentos da metafísica da completude a partir da espontaneidade da própria vida consciente: na medida em que tais desdobramentos não são capazes de verdade, teria de ser também possível renunciar a eles e submeter a própria vida a uma orienta-

ção fundamental caracterizada pela modéstia. Mas também esta objeção é tão antiga quanto a própria metafísica, em cada uma de suas formas. Ela está ligada àquele ceticismo da suspensão do juízo que quer ser não apenas crítica teórica, mas também um conjunto de recomendações relativas à conservação e organização da vida. Nunca é demais lembrar, por sinal, que a própria filosofia moderna não se originou menos da defesa contra esse ceticismo do que da defesa contra as hiperteorias profissionais. E por meio de sua bem sucedida luta em ambas as frentes de batalha se deixam esclarecer sua formação, sua estrutura interna e seu efeito histórico.

Quem pensava encontrar facilidade nesse segundo lance deveria, antes de mais nada, lembrar-se da posição de Kant, que tinha de divulgar sua obra numa época não tão embevecida com as hiperteorias metafísicas, mas antes marcada pela ironia e o escárnio em relação à metafísica. O contemporâneo que ele via fazer escola não era Leibniz, mas Voltaire. E a este corresponde a opinião de que, com relação àquele empreendimento a que se tinha ligado o não-título “metafísica”, as investigações necessárias à humanidade sob as condições modernas poderiam permanecer indiferentes. Contra tal opinião, a veemente objeção de Kant, tão enraizada quanto possível nas convicções fundamentais de que brotou sua filosofia, diz o seguinte: “Por mais que aqueles pretensos indiferentistas pretendam tornar-se irreconhecíveis também por meio das mudanças na linguagem escolástica, eles recaem inevitavelmente, na medida em que simplesmente pensam algo em geral, nas afirmações metafísicas contras as quais dirigiam tanto desprezo.”⁴ Mostraremos adiante que a teoria de Habermas pode ser tão bem analisada hoje, à luz desse princípio, quanto o modo de pensar que Kant apontou há duzentos anos em seus contemporâneos.

4. Krv, A X. (N. do A.) Conforme a praxe, Henrich faz a citação de acordo com a edição original da *Crítica da razão pura* (*Kritik der reinen Vernunft*), dividida em A e B conforme se trate da primeira ou da segunda edição (1781 e 87, respectivamente). Tais referências são mantidas na edição da Academia: Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft, vol. I. Berlin: W. de Gruyter, 1900. (N. do T.)

3. Autodescrições

Por que, porém, Kant sustenta ser inevitável a autocontradição da pretensa indiferença, por meio de uma metafísica oculta, na simples medida em que algo seja pensado, com relação a qualquer problemática fundamental efetiva? Podemos extrair uma indicação do que é essencial em seus argumentos a partir de uma preleção que só foi publicada recentemente: “Não podemos desabituar o entendimento de suas questões... Elas são tão enraizadas na natureza da razão que não podemos abandoná-las. Mesmo todos os desprezadores da metafísica, que querem se dar a aparência de uma grande elevação intelectual, têm eles próprios, Voltaire incluído, a sua própria metafísica. *Porque* cada um tem de pensar algo a respeito de sua própria alma.”⁵ O discurso sobre a “alma”, aqui, é apenas o lugar vazio para todas as respostas a perguntas que a razão nos faz, inevitavelmente, acerca de nós mesmos: como tu pensas, afinal, sobre ti mesmo, quando, tendo em vista tudo aquilo que te é conhecido e que tu sabes diferenciar – o que te dá autoridade a esse respeito – perguntas o que e quem tu efetivamente és? Esta é precisamente a questão na qual Kant reuniu, sob proposições pertencentes aos bens culturais universais, todas as questões da filosofia – as quais, porém, estão longe de ter um significado trivial se tomadas nesse sentido de constituir uma síntese das questões delas derivadas e dos princípios para respostas provisórias a elas: “o que é o homem?” Por meio de uma reformulação, ela pode ser transferida também para o interior da linguagem semântica da filosofia de nosso tempo, onde ela, então, assim se expressa: qual autodescrição, deste que é capaz de um discurso racional, consegue afinal permanecer de pé, frente a tudo que sabemos sobre ele e a todas as pressuposições, para ele irrenunciáveis, das diversas autodescrições?

Caso o sentido sintético da questão seja desconsiderado, então ela pode ser satisfeita com respostas antigas e em parte triviais: o homem é um ser vivo capaz de rir e pensar; é homo faber, inventor de suas relações vitais; é um agente responsável; ele é

5. *Kants gesammelte Schriften*, XXIX, 1.2, p. 765. (N. do A.)

um ser social, portanto interator em instituições; é um homem gregário (*Mitmensch*), um ego direcionado ao alter porque compassivo (*mit-leidend*); e ele é (do ponto de vista da semântica isto seria um progresso em relação à suposta trivialidade das demais respostas): um falante (*ein Sprecher*). Cada uma dessas respostas se prende, evidentemente, a uma determinada perspectiva teórica, a partir da qual elas podem adquirir um formato filosófico. Se elas são diretamente dadas, porém, então elas partilham uma característica essencial que as faz desconhecer o sentido da questão: pretendendo dar o seu veredito a partir de um primeiro e único ângulo da autodescrição, elas ignoram que a candência da questão está justamente em tratar-se de uma síntese. Com isso impõem ao homem uma unidimensionalidade que é estranha à sua efetiva autocompreensão e, por isso mesmo, privam-se do pensamento que na verdade já está em ação nessa autocompreensão. Para este pensamento o não-título “metafísica”, de acordo com sua nova determinação na modernidade, tem, mesmo no domínio teórico, de guardar um espaço. Na palavra-título, de resto, não há nada contido. Ela poderia ser substituída por outra, mas os mais significativos seguidores de Kant não o fizeram.

4. Conflito no início

Fica assim indicado, *ex negativo*, o ponto de partida para a colocação do problema da filosofia relativamente à metafísica, que se colocou como tarefa, em seu decurso, auxiliar a consciência moderna a atingir expressão e clareza. Ela reconheceu, como um achado que não repousa em ilusão ou equívoco, que a autocompreensão do homem conduz a um conflito entre as duas autodescrições aparentemente evidentes daquele que, seja por meio de pressuposições incontornáveis, seja numa reflexão espontânea, chega a conceitos que se aplicam a ele mesmo. Nós *somos* a cada vez diferentemente assumidos ou interpelados, conforme colocamos à prova os fundamentos da verdade de certas afirmações; conforme não apenas reconhecemos, mas tomamos como critérios para nossas ações determinadas normas que não se deixam reduzir aos interesses da conservação da vida; ou ainda conforme não apenas nos comunicamos francamente com um outro, mas nele deposi-

tamos confiança. Já com essas autodescrições somos colocados em conflito com nós mesmos. Pois é muito significativo, com relação a isso, que tenhamos de reconhecer normas para as quais não podemos fornecer fundamentos definitivos. E a confiabilidade, na qual uma vida se liga à outra, exclui a possibilidade, em situações específicas, de compreender a relação como submetida a normas de estrita universalidade. Por si sós, esses conflitos nos forçam a pensar em algo mais abrangente, algo em que os conflitos pudessem ser enfim solucionados e que permitisse atingir uma dimensão da autodescrição em que as autodescrições primárias fossem reunidas sob uma só. Essa ampliação se verifica, de fato, quando os homens têm de conduzir conscientemente as suas vidas. Um pensamento que a isso inclui, e que pondera as razões que aí poderiam ter mais força, não se encontra sob a obrigação de demonstrar que as suas ponderações poderiam sustentar-se definitivamente numa teoria científica.

As três autodescrições mencionadas, que correspondem aos grupos mais gerais de autodescrições primárias, podem ser diferenciadas, de fato, segundo tipos de atos lingüísticos e as pretensões de validade neles incorporadas. Caso se conclua daí, porém, como faz Habermas, que a simples análise desses atos lingüísticos, enquanto tais, abre uma perspectiva e uma dimensão em que as autodescrições da vida consciente se mantêm em harmonia, então estamos comprometidos com um princípio que renuncia a tomar em consideração os conflitos e o modo como, independentemente de qualquer teoria, originam-se em nossa vida. Com isso, porém, já nos distanciamos também da consciência da modernidade e das formas teóricas que caracterizam o seu discurso filosófico.

“Mundo da vida” é um termo que denuncia claramente esse distanciamento. Pois ele esclarece o ponto de partida irredutível de todo ato lingüístico referindo-o a uma totalidade em princípio harmônica. Também Habermas, com efeito, quer com ele preservar o legado dos pensamentos fundamentais com que a filosofia moderna construía seus sistemas – até o ponto, pelo menos, em que este não se tenha perdido nas ilusões de uma hiperteoria. Mas tal termo foi posto em circulação pelos renegados de uma imediatez há muito perdida. E os déficits dessa origem não podem

ser dele retirados, por meio de simples medidas teóricas auxiliares, remetendo-se à possibilidade de uma teoria da sociedade. O pensamento de Habermas permanece no âmbito de influência do modo de pensar de seu primeiro mestre, Erich Rothacker – a despeito de todos os esforços e realizações que o levaram além dele.

5. Distância e síntese

Quanto mais nos detenhmos sobre ele, mais nos asseguramos de que “reflexão” é um termo fundamental no pensamento da modernidade. Pelo menos duas brilhantes descobertas estão nele reunidas. Primeiramente, a consciência das diferenças entre os modos de compreensão que se formaram na espontaneidade da vida consciente. Quem reflete compreende que a vida não se resume a habitar um mundo e nele crescer ininterruptamente. “Reflexão” significa então, em segundo lugar, uma tomada de distância em relação às tendências primárias, seja dos modos de compreensão seja das autodescrições, e de um modo tal que com ela se abre então uma dupla possibilidade quanto a encontrar para os fatos primários de nossa vida consciente uma posição estável, a qual certamente não conduz à abstinência frente a pensamentos últimos: ou bem os modos do conhecimento e do comportamento conduzido por idéias, e sobretudo os conceitos de mundo neles pressupostos, deixam-se reunir num todo sob o reconhecimento de suas diferenças – para o que se exige um pensamento integrador que não se encontra à disposição em nenhum dos ângulos primários; ou então se deve ver como ilusão aquilo que orienta os discursos primários e aquilo que é neles pressuposto – uma ilusão, portanto, em tudo aquilo que serve de base às suas pretensões de correção e, sobretudo, ao seu suposto caráter definitivo. Os dois membros dessa alternativa são rigorosamente opostos um ao outro. Vale igualmente para ambos, porém, que da reflexão no segundo sentido se deve seguir uma prontidão para não tomar as convicções que se ligam aos discursos primários por completas ou definitivas – ou bem as transformando, assim, num outro contexto, no qual elas podem ao mesmo tempo ser preservadas, ou bem as afastando inteiramente e, num conhecimento que a elas se opõe, suspendendo o seu valor. Dessa problemática partiu o pensamento

moderno, em todas as suas cunhagens essenciais. Dela se esquivava, porém, uma linguagem teórica como a de Habermas, a qual, involuntariamente como sempre, opta pela imediatidade na medida em que quer, sem mais, tornar válidos, como se fossem definitivamente seguros, os recursos do mundo da vida.

É importante assegurar-se que também essa alternativa, que provém do segundo sentido de reflexão, não pode ser exigida da vida consciente, digamos, por meio de instruções da profissão filosófica ou pelo progresso científico. Também ela se desenvolve, espontaneamente, numa consciência anterior a toda teoria e interpretação. A filosofia moderna se apresentou apenas nessa alternativa e assim, ao mesmo tempo, subordinou-se àquilo sobre o que fala.

E é também importante deixar claro que as realizações do pensamento moderno, que se apresentam abertamente como metafísicas, responderam justamente a essa problemática. A metafísica moderna foi uma seqüência de esforços do pensamento para resolver no sentido da primeira alternativa a problemática que emergiu da reflexão sobre as condições de valor e os conflitos de valor. Assim, o sistema de Leibniz não é senão a busca por uma síntese teórica na qual os diferentes conceitos de mundo – do material, do orgânico, do mental e dos mundos formais – deveriam reunir-se numa ontologia unitária. Nessa síntese dos conceitos de mundo também as autodescrições do homem a partir de seu conflito se deixaram traduzir em um contínuo. Pode-se reconhecer com mais facilidade ainda que a metafísica de Spinoza serviu à tarefa de compreender e fundamentar o conceito antropológico fundamental da autoconservação, no qual Hobbes havia fundado sua teoria política, de um modo tal que, com o conceito de um conhecimento puro e, portanto, esquecido de si mesmo, ele não caísse num conflito insuperável. Também os pensamentos metafísicos fundamentais da filosofia clássica alemã se originaram de tentativas desse tipo. Eles ajudaram a formar e deram sustentação à consciência de uma época inteira. Quer deva carregar o não-título “metafísica” ou não, qualquer pensamento contemporâneo que, para além de todas as transformações, ainda esteja a ela associado, teria de assumir e levar a cabo essa mesma tarefa. Jürgen

Habermas, porém, só consegue reconhecer nisso a expressão da pretensão de conhecimento, equivocada e hipertrofiada, de um grupo elitista deslocado. Insistamos novamente, de pronto, que o não-título “metafísica” indica, para a filosofia moderna e igualmente para a vida moderna, um modo de chegar a pensamentos últimos de determinação da vida, na medida em que se pauta por critérios de legitimidade distintos daqueles que funcionam para o progresso científico. É verdade que esclarecer uma tarefa ainda não assegura, de fato, que ela seja solucionável. E é também verdade que aquele que pretende, em relação à racionalidade específica da ciência, distinguir um outro modo de pensamento, tem de ser capaz de satisfazer à exigência de fundamentar critérios diversos de legitimidade e se colocar numa relação, também fundamentada, com a racionalidade da ciência. Somente assim se deixa conservar a unidade do sentido da razão com que se comprometeu a metafísica moderna – à diferença de desconexos modos enfáticos de fala. Há uma outra forma de apresentar o propósito e o alcance da metafísica, porém, pela qual ambas as tarefas têm de aparecer, de antemão, como desprovidas de esperança e sucesso, como um atrevimento sem sentido. E assim procede Habermas. Mas tal desconhecimento e reducionismo podem ser combatidos, se nos lembrarmos bem, com base na própria forma estrutural dos projetos da metafísica moderna.

6. Naturalismo no fim das contas?

Para o restante da história da modernidade, porém, foi a outra possibilidade da distância reflexiva em relação às tendências primárias da vida quem forneceu o verdadeiro princípio condutor: a solução dos conflitos primários através do discernimento das ilusões, de cuja aceitação eles são inteira ou essencialmente dependentes, e, portanto, de uma descrição naturalista do mundo. Ela encontra apoio, por seu turno, numa autodescrição do homem que tem seu impulso não tanto em formas discursivas e em suas pretensões de valor, mas antes na experiência cotidiana do homem – nas circunstâncias de geração e morte, hereditariedade e doença, nas observações sobre a continuidade das espécies, que incluem a espécie humana, e então também nos conhecimentos a

respeito de sua filogênese e da longa pré-história de suas culturas mais elevadas, conhecimentos estes adquiridos apenas na primeira metade do século XIX. Um naturalismo como teoria, que reúne tais experiências aos fatos que desde Platão haviam preparado o terreno para um naturalismo consequente segundo o modelo de Demócrito, só chegou a desenvolver-se na segunda metade do nosso próprio século [XX]. Esse naturalismo é um produto das novas culturas regionais, surgidas nos antigos domínios coloniais da velha Europa. Mas ele só pode ser compreendido como resposta invertida às tentativas, das quais a *Fenomenologia* de Hegel foi apresentada como um exemplo, de descobrir a conjuntura própria e uma síntese última das formas discursivas elementares.

Um tal naturalismo serve-se dos meios para a análise das formas do discurso que já haviam sido preparados pela teoria dos signos, a qual, por sua vez, foi a realização de um século XIX já em ocaso. Nessa medida, ele é uma perspectiva que tinha de ser levada em conta porque está incorporada nas concepções linguístico-teóricas que, de fato, viriam a tornar-se meios indispensáveis, na filosofia de nossa época, para o esclarecimento de problemas filosóficos fundamentais. Esse naturalismo analisa as formas discursivas primárias como modos do uso regulado dos signos. As pressuposições relativas a homem e mundo contidas nos discursos são reduzidas às condições de uso dos signos linguísticos. E assim se abre a possibilidade de esclarecer o uso dos signos em uma teoria do procedimento linguístico que, por seu turno, pode ser novamente reduzida às leis da ocupação sucessiva de pontos espaço-temporais do mundo material. Os pré-julgamentos ligados aos discursos primários, e que pressupõem fundamentos de validade e uma razão auto-evidente do uso linguístico, são deixados em suspenso por esse procedimento de prova em várias etapas: ele funciona bem, mas, se analisado mais de perto, percebe-se que todas as suas pretensões de saber e a auto-suficiente inteligibilidade são formas de interação contrabandeadas.

As mais fortes formulações de tal naturalismo remontam ao americano Quine. Suas teses, e com elas a perspectiva naturalista, impregnaram por muito tempo a filosofia da linguagem e se reformaram face aos seus desdobramentos em Frege e Wittgenstein.

Assim se deixou dominar, sobre o pano de fundo da pergunta pela validade ou não-validade da redução naturalista, aquela tão difundida discussão acerca de como devem ser compreendidos os significados linguísticos e as convenções neles incorporadas.

A recepção alemã dos métodos filosófico-linguísticos foi até pouco tempo atrás caracterizada por uma falha crucial: a da indiferença frente à problemática naturalista. Tal indiferença se deixa reconhecer no fato de que os termos “semânticos” fundamentais, como “significado”, “verdade” e “relação ao objeto” das expressões linguísticas, foram colocados em uso de maneira inteiramente acrítica e, portanto, como se se explicitassem por si mesmos. Essa inocente auto-segurança caracteriza em grande medida a teoria do agir comunicativo de Habermas. Ela lhe permite ampliar sem mais, num sentido universalista, os métodos de esclarecimento semântico dos atos de fala, que só se deixariam adotar com grande cautela e as correspondentes ressalvas, e assim lhe permite, do mesmo modo, introduzir o conceito de mundo da vida como uma grandeza fundamental e última da comunidade comunicativa, e deixá-lo valer sem maiores tentativas de esclarecimento ou justificação. A mesma indiferença também o impede de ver quaisquer problemas em confiar amplamente na teoria dos atos de fala de Austin. Ela se desenvolveu num meio conservador imunizado contra o naturalismo. Mesmo o americano Searle, que a havia sistematizado, para Habermas, num formato mais facilmente aplicável, julgou impossível, no meio tempo, exigir uma justificativa, relativa ao sentido de intencionalidade que está ligado aos atos de fala, daqueles que adotam a perspectiva naturalista e foram convencidos de sua validade.

7. A alternativa

Assim, pode-se chamar também a esse naturalismo, com todo direito, uma metafísica. Pois a metafísica, enquanto tal, não é necessariamente antinaturalista, como bem o mostram os exemplos de Aristóteles, Spinoza e Nietzsche. Ela é, de todo modo, algo diverso de uma teoria científica. Aquele naturalismo, porém, que se vincula de fato aos resultados da física, afirma a opinião, em geral solidária com a teoria física, de que ele seria uma descrição

exata da realidade, e não um instrumento da dominação teórica do conhecimento por experiência. Mas ele é, em seu resultado, uma extrapolação das disciplinas científicas, e, em sua estrutura, uma síntese das mesmas – e, enquanto tal, não pode ser ele mesmo o resultado de pesquisas. Com isso, ele corresponde amplamente ao conceito kantiano de uma metafísica da completude. É correspondente também à compreensão moderna de metafísica, na medida em que pretende ser uma compreensão última sobre o conjunto dos modos da experiência e formas discursivas diferentes entre si.

Esse naturalismo se distancia do projeto da metafísica moderna, porém, por meio de um traço que lhe é verdadeiramente constitutivo: ele contribui para o autodistanciamento da vida consciente. Ele não a transforma num modo de experiência em que ela pudesse conservar-se e reunir-se e, portanto, não pode ser desmentido, sobretudo em pensamentos últimos – “idéias” – ou por meio deles. A dinâmica, que tem seu ponto de partida em seus conflitos e em suas conflitantes pretensões de validade, só pode ter, para ele, um único desfecho capaz de fundamentação e comprovação: aquele do conhecimento da unidade e da abrangência universal das leis da natureza. A vida humana é um agir e interagir, com o auxílio de signos e sons, inteiramente determinado por essas leis. E nós podemos, segundo esse modo de ver as coisas, entregar-nos a ela com alegria e serenidade – sem quaisquer pretensões a uma ampla compreensão do mundo, mas também inflexíveis e inteiramente fechados a elas, onde quer que sejam levantadas. Também o naturalismo, portanto, que sempre se recusa aos “pensamentos últimos”, acaba por ter as suas próprias consequências políticas.

Nós temos, assim, de diferenciar o naturalismo no interior da metafísica do naturalismo verdadeiramente moderno, que é o redutivo. Junto a eles também um terceiro poderia ser listado: o naturalismo do senso comum, sem pretensões teóricas profundas. Quem, no entanto, se mostra apenas indiferente ao naturalismo especificamente moderno (de Holbach a Quine), e não obstante propaga um universalismo teórico fundamentado com meios filosóficos, move-se fora do pensamento contemporâneo e se torna incapaz de assumir e levar adiante, convincentemente, o projeto moderno. Se justamente a teoria da linguagem, de que Habermas

extraí os argumentos para o seu universalismo, favorece hoje, em grande medida, o naturalismo, e se Habermas, no entanto, ignora o duplo solo dessa sua argumentação, poder-se-ia facilmente lançar contra ele o escárnio daqueles que se representam como “pós-modernos” – desde que eles não se dêem conta do fortíssimo aliado a contragosto que poderiam aí conseguir.

Poder-se-ia lembrar também, com efeito, uma outra variante “pós-moderna”: aquela da modéstia teórica, que se limita, como em Montaigne, a verdades parciais e tarefas de vida. Mas então cairia por terra o universalismo da pretensão teórica. Também se poderia dar o primado a uma teoria da sociedade e a ela fornecer as melhores conceptualizações das formas e dos processos sociais. Isso exigiria, porém, uma teoria moderna específica, com um grau de generalidade comparável ao da física ou da economia, mas também com o monte de problemas evidentes de classificação e fundamentação que lhes são característicos, e que teriam de permanecer expressamente intangenciados. E então a abordagem concomitante de problemas filosóficos e sociológicos, característica da obra de Habermas, teria de desaparecer.

Com isso não se vêem desmerecidos nem o universalismo de Habermas, nem os seus esforços para colocar os melhores meios de fundamentação filosófica a serviço de tal universalismo. Mas deveria ficar claro que a tarefa de fundamentá-los exige um esforço a mais, no sentido de atingir uma maior amplitude. E a circunstância de que Habermas afasta o naturalismo – esta silhueta invertida no espelho da metafísica moderna – de todas as suas considerações deve poder iluminar a ligeireza com que coloca a metafísica moderna sob suspeita e a exclui do âmbito das ponderações racionais. Tal suspeição corresponde, de maneira complementar, ao desalojamento do naturalismo.

Dever-se-ia mostrar também que o naturalismo tem suas melhores chances num tipo de fundamentação baseado na teoria da linguagem, e que ambos se convertem numa mesma e única perspectiva. Não se deve afirmar, novamente, que com esse gesto ele tenha ficado com a última palavra. E, se ele não ficou, é apenas porque se pode opor a ele, no horizonte mesmo da metafísica, uma

perspectiva que, sem uma tal afirmação, não pode ser divorciada do projeto filosófico da modernidade.

Já se tornou claro que o empreendimento de elaborar pensamentos últimos e, portanto, unificadores, por meio dos quais a vida consciente se compreende a si mesma, não pretende superar a ciência com os meios que lhe são próprios, não aspira a uma teoria da fundamentação e não está comprometido com o estabelecimento de um além-mundo. A esta seqüência de critérios negativos podem ser acrescentados ainda outros – por exemplo este: que o sucesso do empreendimento não depende de que se possa justificar o realismo no conhecimento do “mundo exterior”, nem tampouco de que sua completude se encontre em um conhecimento das coisas em seu ser em si. “Substância”, “liberdade”, “vida” e “espírito” já foram um dia os conceitos fundamentais da metafísica em sua configuração moderna. Sua admissão é inteiramente dependente de uma tese de realidade, mas de uma tese tal que abarca o movimento do discurso, desde o princípio, naquilo que ela estabelece como real. O verdadeiro mundo dos metafísicos modernos não foi nenhum além-mundo, nem tampouco um mundo da objetividade face ao qual o conhecimento, enquanto tal, permanecesse não interpretado.

Como tais conceitos de mundo se deixam justificar ou determinar com maior precisão, e o que poderia corresponder-lhes no pensamento contemporâneo, é algo que mal podemos aqui acompanhar. Isto constitui um verdadeiro e lamentável déficit destas doze teses. Afinal, àquilo que contesta, a todo pensamento em continuidade com a tradição moderna da metafísica, o seu direito e a sua possibilidade, poderíamos combater melhor com a prova de resistência que também nos processos judiciais enfraquece substancialmente esse tipo de reclamação: colocando em cena ou desenvolvendo tal pensamento na forma que lhe é própria. Contra as teses abstratas e principiais contidas no protesto de Habermas, porém, a apologia e a polêmica são igualmente necessárias. Nelas predominam outras condições atmosféricas, e também uma falta de espaço, que tornam impossível às considerações de um tal pensamento entrar no movimento que lhes é próprio.

A determinação do lugar da metafísica moderna, porém, que foi dada anteriormente, pode dar a impressão de que por meio dela estivesse predeterminado, a cada pensamento de completude, não poder ser mais do que uma projeção ou um ídolo baconiano. Ele recuará sempre, desse modo, da reflexão às suas condições, à qual, por seu turno, já seria dado com isso todo o direito. Com relação a isso, mostremos ao menos aquilo que é mais formal na estrutura de uma possível fundamentação para pensamentos últimos: num primeiro movimento, devem ser trabalhadas as heterogeneidades internas aos conceitos primários de mundo e às auto-descrições, bem como os conflitos entre elas, os quais devem ser subseqüentemente traduzidos em conceitos; num segundo movimento, deve-se mostrar ainda que tais pensamentos de completude não são ficções, mas sim capazes de verdade segundo todos os critérios de validade aplicáveis a esse domínio;⁶ num terceiro movimento, deve-se então reconstruir, a partir de seu ponto final, a sequência completa de certificações, de tal modo que aquilo que parecia um desfecho (*Abschluss*) possa ser compreendido ao mesmo tempo como uma abertura (*Ausgang*).⁷ Assim, uma teoria que começou como análise de uma dinâmica presente no interior de nossos discursos transforma-se em um pensamento que, daqui por diante, também parte dos pensamentos de completude e de seus conteúdos nesses discursos. E assim ele se transforma em um pensamento *sobre* nossos discursos em geral, um pensamento que se subordina também a si mesmo àqueles conteúdos que antes eram deduzidos como pensamentos de completude. É na estrutura do sistema kantiano que uma tal figura de pensamento se mostra pela

6. Cf. Henrich, D. "Versuch über Fiktion und Wahrheit". In: Henrich, D., ISER, W. *Funktionen des Fiktiven (Poetik und Hermeneutik X)*. Munique, 1983, pp. 511 e ss. (N. do A.)

7. Aqui optamos por traduzir *Abschluss* por "desfecho", em vez de "completude", tanto para enfatizar a *ação* de finalizar, concluir, completar, fechar, como para assinalar a contraposição com *Ausgang*, que traduzimos por "abertura", não por "saída", para dar essa idéia de que, ao fechar um "sistema", o pensamento metafísico encontra ao mesmo tempo um novo horizonte. Nesse ponto fica claro, por sinal, em que medida os "pensamentos de completude" não são dogmáticos. (N. do T.)

primeira vez. Ela só pode manter-se contemporaneamente, porém, se for desvinculada das pretensões a um saber que outrora se autodescrevia como “absoluto”. Ela deve atrelar-se, assim, a determinações do sentido do saber que – sob pressuposições inteiramente diversas – se tornaram atuantes nos esforços pensantes de Wittgenstein e Heidegger.⁸

Isso talvez baste para desfazer a impressão de que uma definição da metafísica moderna deveria, de saída, colocar-se sob um princípio que jamais poderia livrar-se das aspas da suspeita de ficção. De resto, tais explicações abstratas são pouco elucidativas. Apenas o conceito da própria metafísica moderna, a situação a que ela corresponde e algumas condições de sua possibilidade puderam, portanto, ser esclarecidos com suficiente clareza.

8. Mudança de paradigma?

Chegamos ao ponto, assim, em que a compreensão acerca do que seja a constituição da metafísica, no contexto do pensamento moderno, deve entrar em alguns esclarecimentos relativos à problemática da “autoconsciência”. Habermas atribui à fixação na autoconsciência, como campo de investigação e meio para a solução de problemas, a hipertrofia que ele descobre em toda a metafísica e que desta passaria ao projeto da modernidade. Com esse diagnóstico de um desenvolvimento equivocado, ele faz coro à crítica da velha teoria crítica. Ela, por seu turno, inspirou-se no esboço feito por Heidegger de uma história de decadência do pensamento, a qual deveria ter culminado na auto-referência, tornada universal, da consciência em sua crise final. Como prova dessa patologia moderna são oferecidos teoremas sobretudo de Fichte. À diferença de seus informantes, porém, Habermas não gostaria de ver a crise redirecionada, por meio de uma transformação, para um modo de pensar inteiramente novo. Para ele é suficiente em parte constatar, em parte promover uma mudança do “paradigma” teórico. A partir

8. Esboços disso se encontram no volume resenhado por Habermas: Henrich, D. *Fluchtlinien*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1982, pp. 125 e ss.; e em _____. *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1985, pp. 33 e ss. (N. do A.)

de tal mudança, os mesmos problemas que os clássicos da modernidade, orientando-se pela autoconsciência, apenas tangenciavam numa superestilização desesperada do pensamento, poderiam agora receber uma solução tão fácil quanto bem-sucedida.

Esse novo paradigma resulta da reorientação da teoria fundamental rumo à comunicação linguística. Habermas acredita que ela também já poderia ter sido realizada pelos clássicos da modernidade. Nisso ele se mantém apegado à sua velha tentativa, inspirada em Benjamim, de descobrir no jovem Hegel vestígios de um pensamento promissor, porém perdido e reprimido. A linguagem e os modos de interação, que se consumam na linguagem, valem para ele, portanto, também como o ponto de fuga para o qual estão orientados todos os desenvolvimentos teóricos verdadeiramente modernos. E assim, embora apenas em 1900 tenham aparecido em métodos de pesquisa auto-suficientes, eles podem servir-lhe como fundamento de sua teoria da modernidade, cujo projeto quer salvar e a cujo discurso quer dar continuidade.⁹ Na história inicial da modernidade – é isso o que ele tem de argumentar –, um pensamento que ainda não tinha suficiente clareza sobre si mesmo deu origem, a partir da interação linguística, ao momento da autoconsciência, dele inteiramente dependente, e este cresceu até o ponto de tornar-se uma dimensão auto-suficiente e solitária. Ele foi então, teoricamente, massacrado pelos antimodernistas. E assim se explica que Habermas queira vincular a esperança na salvação e renovação do pensamento moderno à ascensão de uma velha e reprimida concepção ao estatuto de novo paradigma teórico.

Seja feita, de passagem, a ressalva de que sobre a dinâmica da história teórica moderna se lança muito pouca luz com essa figura de argumentação, que só esclarece uma mudança revolucionária de paradigma a partir do abandono de um erro teórico. Dever-se-ia saber pelo menos quais as razões que os clássicos da modernidade

9. As considerações a seguir se aplicam, em grande medida, também ao livro: Habermas, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne (Discurso filosófico da modernidade)*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1985. E também, em seguida, ao seu *Theorie des kommunikativen Handelns (Teoria do agir comunicativo)*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1981. (N. do A.)

tiveram, a partir de seus próprios projetos teóricos, para não submeter-se ao já disponível e recém-adotado neoparadigma. Dado que esses pensadores, como já foi mostrado, pretendiam descobrir as tendências vitais do ser racional, escondidas sob a linguagem teórica pré-moderna, e liberá-las de suas contradições, não seria absurdo supor que eles não conseguiam ver, com razão, como os diversos conceitos primários de mundo, bem como as autodescrições neles pressupostas, poderiam ser esclarecidas e sistematizadas por meio da análise da linguagem e da interação.

Ainda assim, é sem dúvida necessário reconhecer que a teoria dos signos, em especial sua semântica (sua teoria dos significados), abriu novos caminhos para o esclarecimento de velhas questões e tarefas teóricas da filosofia. Questiona-se apenas se esse impulso teórico pode ser interpretado como uma mudança histórica de paradigma, graças à qual a autoconsciência, até então manipulada numa posição teórica oculta, mas agora tendo de ser vista como infundada e questionável também enquanto forma de vida, poderia obter a sua redenção por meio da passagem à comunidade comunicativa de um mundo da vida comum.

9. Autoconsciência e forma linguística

Partindo dessa questão, lembramo-nos logo de Kant: embora tenha sido, certamente, um dos primeiros responsáveis por vincular as esperanças da teoria a um princípio de “autoconsciência”, ele passou longe de considerar essa autoconsciência como algo *sui-suficiente* ou solitário. De fato, ele a tomou no uso teórico como princípio, mas como um princípio ao mesmo tempo fungível em um contexto mais amplo. Nem as formas lógicas fundamentais, nem os modos de fundamentação da ciência e da metafísica, nem as normas fundamentais do agir se deixam dele deduzir como implicações simples. A autoconsciência só lhes precede na medida em que eles perdem seu sentido, seu uso ordenado e o fundamento de sua legitimidade, se seres autoconscientes não puderem ser pressupostos como anteriores a eles. É apenas neste sentido preciso que a autoconsciência constitui o ponto de sustentação de todo uso da razão e, no que diz respeito às normas, sua garantia de validade – não apenas sua morada.

Tudo isso demandaria uma maior elucidação. Mas o ponto crucial também se torna claro com o seguinte: se a autoconsciência não é assumida como fundamento universal e auto-suficiente, então a esperança teórica nela depositada não se torna obsoleta apenas porque se verificou que a semântica da forma proposicional e da forma normativa demanda um esclarecimento no âmbito de uma teoria do significado linguístico. O que realmente conta é que se estabeleceu a tese, bem mais forte, de que a autoconsciência se reduz à interação linguística e pode, portanto, ser dela inteiramente deduzida.

É dessa tese, portanto, que depende também o sucesso do naturalismo semanticamente fundado, no âmbito mais amplo de sua estratégia fundacional. E era também contra ela que eu argumentava já há tempos, quando a teoria da linguagem se mantinha sob o domínio do interacionismo simbólico. Em um ponto, sobretudo, coloca-se o problema mais geral de como a autoconsciência pode ser adequadamente descrita, e talvez mesmo compreendida, sem tal redução. A princípio apenas teórico, tal problema se liga então diretamente, porém, àquele outro problema, mais amplo, de saber o que é a vida consciente ela mesma. Pois essa vida já não pode prescindir de adquirir uma autodescrição estável. E assim se esclarece também o contexto que vincula a perspectiva metafísica incorporada no projeto moderno à problemática de uma teoria da autoconsciência.

Se hoje temos razões para falar de uma “virada”, no estilo filosófico e no estado da discussão, não é porque se teria anunciado uma mudança de paradigma que a tudo transforma. Também não se deve permitir ao investigador de conservadorismos Habermas, com suas listas intermináveis, manipular ao seu bel-prazer cada mudança nas circunstâncias teóricas, e portanto no clima teórico, que soprem o vento contra o seu teorema da interação, como se fossem prenúncio de filisteísmo político e confusão cultural.

Eu já disse uma vez que me é simpático o desenvolvimento que está no centro da discussão anglossaxã.¹⁰ Ele chegou ao resul-

10. Cf. pp. 66 e ss. (N. do A.) Henrich se refere ao artigo “Wohin die deutsche Philosophie?” (“Para onde vai a filosofia alemã?”), que também faz parte do livro *Konzepte*. (N. do T.)

tado de que os problemas da auto-remissão, e portanto da auto-consciência, não mais podem ser previamente decididos a favor do interacionismo linguístico – não previamente decidido, portanto, também no sentido de uma autoconservação teórica que poderia interessar ao naturalismo moderno, que como sombra segue e continuará a seguir a metafísica moderna. Seria certamente fora de lugar entrar aqui na apresentação dos detalhes teóricos. Mas algumas indicações são imprescindíveis: Thomas Nagel já tentou há muito mostrar que a “subjatividade” exige um esclarecimento inteiramente diverso daquele que pode ser dado por meio do modo de uso, na linguagem, da primeira pessoa do singular. A semântica dos demonstrativos e das modalidades chegou então à conclusão de que deve ser atribuído um papel-chave à auto-referência, no uso predicativo, para o esclarecimento de todo uso da linguagem (H. N. Castañeda, John Perry, David Lewis e outros). Esta percepção se inscreve numa constelação de que também fazem parte outros conhecimentos, segundo os quais a relação ao objeto (denominada “referência”) pressupõe um modo diferenciado de auto-remissão e, portanto, também de autoconsciência (Sidney Shoemaker). E a essa constelação pertence também a percepção adicional de que o uso inteiramente desenvolvido do conceito de verdade envolve a possibilidade da auto-referência: quando afirmo de algo que ele é verdadeiro, não pretendo apenas que, enquanto tal, ele *me* pareça ser “tal e tal” (Roderik Chisholm e outros).

Pode-se certamente não aceitar com tanta facilidade que esses teoremas sejam verdades atemporais. Também é bastante complicado classificá-los adequadamente, uns em relação aos outros, num campo de problemas cuja peculiar dificuldade foi novamente reconhecida. Também é perfeitamente possível acolhê-los e encaixá-los no âmbito de uma doutrina naturalista aperfeiçoada e refinada. Embora eles já tenham servido, agrupados de maneira assistemática, à reabilitação dos mais especulativos dentre os metafísicos (E. Anscombe, com restrições, o fez com Descartes, e R. Nozick o fez com Fichte), a sua atualidade não está em fornecer uma licença de fundamento para a metafísica, como se ela pudesse, de agora em diante, deles deduzir-se sem rodeios. A sua atualidade está em romper o dogma da precedência auto-suficiente da interação linguística

frente à autoconsciência, que teria, por seu turno, de deduzir-se inteiramente daquela. Juntamente com outras flexibilizações da cena teórica, esses teoremas ajudam a impedir que as formas de construção conceitual e esclarecimento contidas nos motivos de pensamento da metafísica moderna continuem a ser vistas, como o eram antes deles, como mergulhadas na obsolescência.

Cada vez que surge um novo e frutífero método, aqueles que o colocaram em prática tendem a crer que estão em posse de algo como a pedra da sabedoria. A isso logo se liga a expectativa de que, a partir de agora, se possa captar numa teoria universal aquilo que até aqui resistia à compreensão. Habermas associa essa esperança, que no meio tempo se tornou ultrapassada no interior da semântica, também ao princípio de sua teoria da sociedade, que ele bem mais cedo havia apresentado como inteiramente subordinada a “propósitos práticos” (*in praktischer Absicht*).¹¹ Mesmo numa expectativa tão abrangente, porém, logo aparece, como objeto de reflexão, uma outra questão. Não é preciso deixar sucumbir o impulso que emergiu do ponto de partida metodológico, e isso de fato não ocorre. Mas é preciso abandonar a auto-segurança prematura que vê num paradigma aparentemente revolucionário o caminho seguro para uma teoria universal. Uma tal situação permite também, então, que se consiga compreender e manter atuante o projeto moderno de um modo mais eficaz do que a partir daqueles princípios teóricos que, se tivessem sido antes seguidos com coerência, a teoria da sociedade e a teoria da linguagem, segundo Habermas, também teriam antes ocupado o espaço de um saber fundamental que seus predecessores haviam deixado vazio. Os pensadores da modernidade, por boas e, como sempre, insuficientemente esclarecidas razões, privaram-se dessa perspectiva e, com frequência – foi o caso de Hegel, por exemplo –, dela expressamente desistiram.

11. Já há muito tempo, em minha *Laudatio* (discurso de saudação) a Jürgen Habermas, eu suspeitava que ele chegaria a uma tal associação (“Kritik der Verständigungsverhältnisse” (“Crítica das relações de entendimento”). In: Habermas, J., Henrich, D. *Zwei Reden (Duas conferências)*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1974, p. 20. (N. do A.)

10. Comunicação em vez de subjetividade?

Na chamada de testemunhas contra a alegação de sobrevivência da metafísica na modernidade, Habermas aceita praticamente qualquer um, desde que ele esteja disposto a confirmar inequivocamente o primado da comunidade da interação e, por conseguinte, a afastar-se ou blindar-se, de maneira suficientemente eficaz, contra a “filosofia da subjetividade” e a metafísica. Ele não apenas fez com que sua obra inteira dependesse dessa tese. Esta parte dos motivos verdadeiros, e seguramente muito pessoais, que de fato o levaram à filosofia e o tornaram um teórico.¹² Com o questionamento de sua sustentabilidade, não está em jogo decidir apenas sobre se uma mudança de paradigma do pensamento ultrapassa de fato, com a precedência do agir comunicativo sobre toda subjetividade, a decisiva fronteira do tempo. De acordo com a divisão de lados por ela estabelecida, os mancos de todos os gêneros, na marcha progressiva da modernidade, devem ficar junto com as diversas variações do pensamento conservador, enquanto do outro lado fica a comunidade de testemunhas chamadas por Habermas. Nesta associação de testemunhas pode-se até falar em “absoluto”, desde que, ao mesmo tempo, também se fale claramente contra o conceito de sujeito e o termo “metafísica”. Também está em jogo, com essa demarcação de fronteiras, decidir se o pensamento de Habermas tem origem em suficientes ou enganosas opiniões preestabelecidas sobre uma vida que tem de ser conduzida racionalmente. Quem quer que se coloque em relação com sua obra tem de chegar a alguma clareza sobre esta questão.

Já foram dadas, anteriormente, suficientes indicações acerca das diversas razões pelas quais o tema “autoconsciência” foi reduzido à análise do uso da linguagem. A partir do tipo de redução aí

12. Cf., p. ex., Habermas, J. “Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns” (“Esclarecimentos sobre o conceito de agir comunicativo”). In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (Estudos preparatórios e complementos à teoria do agir comunicativo)*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1984, p. 605, linhas 20 e ss. Este capítulo de 1982 traz, de resto, importantes elucidações aos conceitos fundamentais da *Teoria do agir comunicativo*, de 1981. (N. do A.)

efetuada, pode-se agora obter um indício de como resolver a questão. Pois é evidente que o funcionamento da comunicação linguística contém uma relação do falante consigo mesmo – como uma de suas condições constitutivas, tão originárias quanto a forma da proposição com sujeito e predicado. Com isso não se retoma a tese que Habermas simplesmente imputa à “filosofia do sujeito”, a saber, que a comunicação somente acontece quando sujeitos solitários entram em comunicação uns com os outros. Tal opinião seria a mera inversão da hipótese explicada e seguida por Habermas, segundo a qual o mundo da vida, linguisticamente organizado e auto-suficiente, é a fonte de onde brotam as auto-relações e, com elas, as identidades dos falantes. E ela estaria em condições excepcionais, de fato, para compreender e descrever a linguagem e a comunicação.

Em vez disso se deve dizer que a capacidade de fala somente se pode desenvolver conjuntamente, *em um mesmo e único* processo, com a origem espontânea da relação do indivíduo consigo mesmo. Esta origem, por seu turno, demanda um esclarecimento próprio em que temos de falar numa auto-relação implícita que já nasce ou se funde no curso da aquisição elementar da linguagem. Pois a aquisição da capacidade de usar a primeira pessoa do singular (o pronome “eu”), no curso da aquisição da linguagem, só se dá relativamente tarde. Se a auto-relação dependesse e se constituísse por meio da aquisição dessa capacidade específica, então a tese da precedência da interação teria um caminho fácil pela frente; ela seria, de fato, uma verdade tão trivial quanto ilimitada.

Se puder ser mostrado, porém, que já o domínio dos demonstrativos, o uso correto do nome próprio, o uso desenvolvido da negação e, assim, uma condição elementar do entendimento da verdade, só podem ser compreendidos sob a pressuposição da auto-relação, então se revela uma situação bem diferente. Deve-se partir do princípio, então, de que o comportamento linguístico se realiza num contexto complexo de capacidades inteligentes que, por seu turno, não estão dadas, uma ao lado da outra, numa sequência linear. Quanto a capacidades linguísticas mais elevadas, como o domínio da identidade e dos pronomes relativos, é certo que só podem ser adquiridas por meio de impulsos nos quais di-

versas funções são aprendidas “num só golpe”, de maneira similar ao modo como se aprendem movimentos duplos difíceis no trabalho manual ou no esporte. Eles certamente podem ser ensinados, mas não de modo gradativo, e sim por meio de tentativas espontâneas – mesmo que com base em um modelo –, nas quais a compreensão se junta por fim, espontaneamente, à habilidade. Tudo indica que também os primeiros passos de aquisição da linguagem têm de ser vistos como inseridos nessas estruturas complexas de interdependências.

Mesmo que isso seja reconhecido, nós ainda estamos longe de obter uma licença para pensar em uma metafísica que se organize a partir da auto-relação da vida consciente. Na verdade, aproximamo-nos bem mais do naturalismo, num ponto que lhe é fundamental. Pois ele tem de partir justamente do princípio de que as operações comunicativas, e todas aquelas que, em geral, envolvem um “entendimento” de “significados”, são concebíveis, em última instância, como processos funcionais do córtex cerebral. Mesmo que a sua forma só se converta em capacidade de fala em seres vivos socializados, ela é, enquanto tal, a base individual de todas as suas ocorrências e de todo o seu uso efetivo. E nós devemos aproveitar o ensejo para notar que nela os processos funcionais correspondem às operações complexas e multifárias que podemos observar no desenvolvimento da inteligência.

Mas nenhuma idéia de uma metafísica moderna adquirirá confiança se não puder relacionar-se com os dados a partir dos quais se formula o naturalismo. Quem, portanto, vê como um mesmo e único processo o surgimento da auto-relação e da capacidade de fala, não deve temer esse ponto de contato entre o seu argumento e aquele do naturalismo. Permanece o problema de mostrar, no detalhe, como os dados do naturalismo devem ser reconhecidos, de modo que ele não se veja ratificado juntamente com eles.

11. Esperança e pressa

À problemática de como deve ser determinada a posição da auto-relação no agir linguístico corresponde diretamente, num nível bem mais elevado, uma outra problemática: como pode a so-

ciabilidade do homem ser compreendida, sem redução, no estágio de desenvolvimento da inteligência da humanidade que é capaz de um elevado grau de cultura. À ela pertencem tanto a relação íntima da co-humanidade, que não pode ser desvinculada dos grupos sociais, como a auto-realização em associações estabilizadas com base no intercâmbio de argumentos – ou seja, a relação eu-tu de Buber e a “esfera pública” de Habermas. Também aqui, onde nascem os primeiros motivos de pensamento – pessoais e, portanto, efetivos – de Habermas e de muitos outros interacionistas, está em jogo e em questão decidir como a auto-relação da vida consciente, de um lado, e a sua integração na co-humanidade¹³ e na troca comunicativa, de outro, podem ser, de maneira adequada, pensadas conjuntamente.

O mundo moderno não produziu apenas experiências de negação e de sofrimento com o isolamento. Ele logo as tornou em tema de sua teoria, sob o forte impulso inicial de Rousseau, também sob títulos como “alienação” e “cisão”. Surgiram rapidamente, então, diversos esforços intelectuais e movimentos políticos reformistas visando reconquistar, para os indivíduos depravados pela desunião, uma comunidade acolhedora ou uma vida política em que o “sujeito” possa libertar-se e tornar-se “cidadão” ou “camarada”. Os primeiros esforços do pensamento contra o espírito tornado solitário foram a doutrina de Jacobi, segundo a qual cada “eu” teria seu complemento num “tu”, e a filosofia da unificação (*Vereinigungsphilosophie*) do jovem Hölderlin. A elas se seguiram a filosofia social do reconhecimento, de Fichte, bem como a antropologia do homem como ser essencialmente social, de Feuerbach e Marx. Depois da Primeira Guerra Mundial essas fontes convergiram para uma grande corrente. A teoria da intersubjetividade de Husserl, o conceito lukácsiano de consciência de classe e o tratado

13. Aqui Henrich escreve *Mit-menschlichkeit* com hífen, ao contrário do que fizera linhas antes, na primeira menção ao termo (*Mitmenschlichkeit*). Como a língua portuguesa exige o hífen, mantivemo-lo nas duas ocorrências. Mas é interessante notar a diferença estabelecida por Henrich: é possível que ele queira denunciar o caráter arbitrário da ligação conceitual operada por Buber, na esteira de Heidegger. (N. do T.)

de Martin Buber sobre a originariedade da dimensão que institui, entre “eu” e “tu”, a abertura de um para o outro, foram em sua época as ondas mais fortes dessa corrente. Esse “entre” foi então, no pensamento de Heidegger, determinado mais precisamente como “linguagem”. Era de esperar-se, assim, que entre a filosofia do homem como ser linguístico, a ele associada, e o princípio do pragmatismo americano, com sua teoria da interação social, fossem notadas semelhanças, às quais logo se juntaria a doutrina da originariedade dos jogos de linguagem, concebida em inglês por Wittgenstein.

Onde quer que, na síndrome que assim se formava, tenha sido dada a dominância, implícita ou explícita, aos motivos que remontam a Rousseau, infiltraram-se também convicções, nas esperanças ligadas à teoria da intersubjetividade, segundo as quais uma vida humana só pode atingir sossego e completude se, em sua práxis de vida, ela se reencontra na comunidade que lhe precede, nela se relativiza a si mesma ou, nos termos de Hegel, nela se abandona a si mesma e se deixa absorver. Esta convicção pode tornar-se a motivação fundamental no pensamento de um homem. E ele encontrará a sua determinação última atingida se essa convicção houver ocupado, em uma teoria, a posição-chave sobre a qual a inteira estrutura se assenta. Mesmo déficits teóricos manifestos podem parecer-lhe então insuperáveis. Embora o esforço intelectual de Habermas certamente não seja tão estreito, essa motivação vital para a teoria se deixa perceber claramente por toda parte. Mas a orientação, no seu caso, não é para a forma íntima de comunidade que encontra correspondência na teoria do “amor” do Hegel de Frankfurt, no “tu” de Jacobi e Buber ou em teorias do diálogo e da comunicação “essencial”. Ele ascende à comunidade política e, nesse sentido, não está voltado para o diálogo, mas para a discussão, não para o entendimento íntimo, mas para o agir comunicativo. Por isso a sua filiação rousseauísta pode permanecer disfarçada sob a referência teórica ao americano Peirce e à teoria da linguagem anglo-saxônica.

Eu estou longe de lançar a objeção, contra os problemas e pensamentos que se manifestaram no rousseauísmo e no pragmatismo, de que eles sejam apenas imaginários. Teríamos tão pouco

motivo, para isso, quanto houve para assegurar, por meio da afirmação de que a forma lógica e a forma da linguagem seriam dela dedutíveis, a irreduzível posição da autoconsciência. Esta não é a ocasião, de resto, para caracterizar mais detidamente as formulações do dialogismo e do interacionismo, ou para perseguir a questão acerca de um conceito sustentável acerca da natureza social do homem. Mas há duas considerações que podemos fazer, a partir da localização do motivo habermasiano de pensamento na história dos motivos da modernidade, que dizem respeito, diretamente, à natureza de sua objeção contra a metafísica, em especial contra aquela que parte da dinâmica da autocompreensão.

Pensa apressadamente quem conclui que, onde quer que seja dada prioridade à comunidade linguística, frente à auto-relação, também se poderia encontrar sustentação para os seus motivos, que abandonam o pensamento a uma comunidade humana da razão e da vida. Já foi mostrado que o descobrimento do uso dos signos, enquanto um sistema auto-subsistente, serve para ajudar na disseminação do naturalismo. Que a interação linguística funciona de maneira fluida, que os jogos de linguagem estão enraizados no agir cotidiano, e também que a “discussão”, numa cultura política, desenvolve-se de maneira estável e se torna decidível a partir do aprendizado de regras: tudo isso pode constituir razão suficiente para que toda pretensão a um conceito racional universalista seja expulsa para o reino dos sonhos, do qual há muito acordamos; mas com ela também toda idéia de auto-realização, na qual não apenas deve ser suprimida a necessidade do sujeito como um todo, mas devem igualmente ser “preenchidas” as suas autênticas esperanças e a sua própria natureza. Quine causou impressão com a tese de que a fluidez de um modo de uso linguístico não diz absolutamente nada sobre a realidade das opiniões e dos modos “internos” da consciência ligados a tal uso linguístico. Uma das experiências que possibilitaram a reflexividade da consciência moderna mostra, além disso, que justamente a estabilidade dos modelos de interação oferece o ensejo de colocá-los sob suspeita de ficção. A poesia de nosso tempo já objetou há muito ao rousseauísmo, inebriado da linguagem, que continuar a falar pode ser o modo pelo qual a

consciência se articula e extravasa a insuficiência de todas as palavras. E as verdadeiras palavras da poesia se situam na fronteira do silenciar, mesmo ali onde, segundo Wittgenstein, tudo que pode ser essencial para a vida tem seu lugar.

Quem reconhece a metafísica como pertencente à modernidade, e mantém aberto um futuro para ela, não pode ficar nessa conclusão como se fosse a última. Ele deve confiar também uma linguagem ao pensamento e, com isso, a possibilidade de fala e compreensão à subjetividade. Ao mesmo tempo, ele vive em comunidade com aqueles que se movimentam na corrente do rousseauismo. Se é também verdade, porém, que a subjetividade só se constitui ali onde os homens como tais se comunicam, então é igualmente verdadeiro que um diálogo digno deste nome só ocorre ali onde os inter-atores não são os dramaturgos e “falantes” da teoria semântica fundamental e da teoria do agir comunicativo. Alguém tem de conter-se e ser capaz da “meditação” que permite dizer algo a um amigo. E esta capacidade para conter-se em si mesmo não se deixa compreender como um dos estágios intermediários de que o entendimento talvez necessite. Ela se constitui com base naquela auto-relação que está intimamente ligada à capacidade de fala enquanto tal. É necessário, além disso, que alguém tenha entrado em entendimento consigo mesmo para, numa discussão, poder realizar um movimento em direção à medida e à verdade. Duzentos anos antes de nós, Herder objetou à jovem filosofia da unificação que o ‘amor’, como algo distinto do excesso sentimental, pressupõe a “ipseidade” do amante. Hegel levou essa objeção tão a sério quanto Hölderlin. E a partir de então o pensamento de ambos se voltou a pensar em conjunto, sem reduções, a liberdade plena do indivíduo e a unidade total da vida, inclusive a política. Somente assim podem ser compatibilizadas as experiências da modernidade que não devem ser abandonadas e as esperanças da humanidade em uma sociedade livre mas não instrumentalizada. Ambos sabiam que precisavam da metafísica para isso. Quem não o enxerga, recai no círculo de gravitação da política aristotélica, que sabidamente também foi separada da metafísica.

12. A recusa do pensar

Habermas não é inteiramente avesso a essa verdade. Mas ela não tem força no modo como ele construiu sua teoria. Isso se mostra no seu conceito desestruturado de “mundo da vida”; mostra-se na facilidade com que ele (apoiado em Mead) deixa as auto-relações se deduzirem das comunicações; e se mostra também no seu conceito vazio de um “mundo subjetivo” que deve encaixar-se nas ações dramáticas e proposições “expressivas” das comunicações. Sobretudo este último teorema (tomado de E. Tugendhat) mereceria ser dissolvido em seus elementos e, assim, tornado transparente em suas fraquezas. Quem fala em “autocompreensão” e em uma vida consciente que, enquanto tal, se organiza por meio de auto-relações tem, de fato, que distanciar-se desse teorema de maneira expressamente fundamentada. Nós não podemos, por fim, simplesmente saudar, salvar e compreender o discurso da modernidade, com o abandono desse teorema, numa vida esvaziada em nossa linguagem teórica. Mas há de ser suficiente termos indicado o lugar do teorema no contexto das antecipações conceituais com que Habermas pretende ter superado, de um só golpe, a subjetividade e a metafísica.

Cabe acrescentar ainda a seguinte observação: já foi lembrado que Hegel teve de elaborar uma forma conceitual da metafísica moderna à medida que via ser necessário conjugar subjetividade e sociabilidade sem reduzir um lado ao outro. Essa metafísica não é ainda aquela em que a autocompreensão da vida consciente pôde por fim encontrar-se a si mesma – não ainda, portanto, a metafísica da completude. Ela lhe serve como uma estrutura teórica pré-ordenada. Na linguagem técnica dos antigos metafísicos, ela pertence ao âmbito que eles chamavam de “ontologia”. A fraqueza estrutural da linguagem conceitual de Habermas já foi salientada no que diz respeito a seu conceito de “mundo da vida”. Sob a pressão de questões que demandam um esclarecimento acerca do estatuto de “mundo” em relação aos indivíduos, ele se mostra tão inexplicado quanto o primeiro conceito de mundo de Heidegger. Desse esclarecimento, porém, dependem questões acerca do método da sociologia que são difíceis de decidir. E Wittgenstein, para

mencionar apenas um, dedicou-se ao longo da vida a encontrar um modo adequado de fazer da “forma de vida” um tema. Na teoria de Habermas, os conceitos fundamentais, a despeito do esclarecimento de que o mundo da vida é “holisticamente” constituído, permanecem na indeterminação e, portanto, em oscilação quanto ao conteúdo. E esta oscilação se esclarece não pela indecidibilidade, mas pela cegueira decisória em relação a um problema fundamental da teoria social: é apenas no comportamento interativo dos indivíduos, e nos fundamentos complexos neles atuantes, que se baseia a formação do conceito de “mundo da vida”? Ou é necessário trazer ao primeiro plano as formas de associação anteriores aos indivíduos, as quais sem estes não poderiam existir, mas são deles independentes, do ponto de vista de seu estatuto “ontológico”, na medida em que determinam o seu comportamento social do mesmo modo como o espaço newtoniano determina as posições dos corpos em seu interior? Por acaso as instituições também são entidades desse tipo? Se é constituída segundo uma orientação filosófica, a teoria social tem de ponderar sobre essas alternativas. Pode-se até deixá-las de lado – por meio de um retorno em nova chave, por exemplo, a argumentos inspirados na filosofia transcendental e no pragmatismo –, mas somente depois que os prós e contras de ambas tenham sido examinados a fundo. Depois de passar por isso, poder-se-ia reconhecer, na clareza ampliada e no cuidado das construções conceituais da teoria social, a renovação de uma perspectiva baseada na limitação do conhecimento.

Na teoria de Habermas, porém, salta aos olhos a facilidade com que ele pretende chegar a uma teoria da sociedade “em dois níveis” por meio de um empréstimo volumoso junto a seu adversário sociológico mais perigoso, a teoria dos sistemas. Como funciona um sistema, e como se deve entender que ele se forme a partir do “mundo da vida” e do agir comunicativo, para deles então “apartar-se”, permanece tão inexplicado quanto a constituição do “mundo da vida” à luz dos problemas há pouco mencionados. E “mundo da vida” e “sistema” são conceitos incomensuráveis segundo sua própria concepção, não podendo, assim, ser alinhados como “níveis” um ao lado do outro. A não realização de tais considerações salta aos olhos, assim como o trabalho de Habermas se des-

taca por uma extraordinária amplitude de orientação e aceitação de literaturas que possam ser significativas ou aproveitáveis para a construção de uma teoria social.

Se nos distanciamos dessa investigação e passamos ao campo de problemas a que podemos chamar “ontologia”, pode-se compreender como é difícil, em geral, identificar a posição de Habermas frente a questões fundamentais da filosofia que, enquanto tais, são questões da modernidade por excelência. Se nos perguntamos até que ponto ele estaria disposto a opor-se ao naturalismo, não sabemos como ele responderia ou teria de responder. É evidente, por certo, que o naturalismo não pertence ao âmbito de suas intenções teóricas. Mas é igualmente difícil notar, de sua parte, algum esforço consistente para a ele contrapor-se. E as luzes evanescentes, que pertencem às razões pelas quais lhe parece possível satisfazer-se com a defesa de uma racionalidade comunicativa, também lhe dão a impressão de poder, com facilidade e sem qualquer prejuízo, retirar a metafísica do paradigma da modernidade.

Com essa observação fecha-se um círculo que nos lembra o lúcido diagnóstico de Kant, a respeito dos indiferentistas, do qual havíamos partido para determinar corretamente o conceito de uma metafísica na modernidade. Com o propósito de mostrar como mera pretensão a serena superioridade que os indiferentistas apresentavam como estilo de sua auto-apresentação, Kant objetou que eles tinham todos a sua metafísica secreta: “na medida em que simplesmente pensam algo em geral”. O sentido desse complemento se revela mais ainda em seu significado duradouro: a teoria de Habermas recusa o pensar justamente nas perguntas que são as mais decisivas para aquele pensamento que Kant defende – e que é a própria filosofia. Contra uma proposta teórica sociológica isso não seria uma objeção. Mas nós não tínhamos de discutir o protesto de um sociólogo contra a possível modernidade da metafísica. Os caminhos imprescindíveis da vida consciente não devem ser estreitados, ensombrecidos ou, no fim das contas, obstruídos com o desânimo – por meio de uma teoria filosófica da liberdade que, em sua configuração e enquanto tal, deve ser tida em alta conta, mas que, ao mesmo tempo, permanece na indeterminação e

empobrece conceitos como os de vida e liberdade, negligenciando seus traços mais essenciais.

Essa discussão tem de ser aqui encerrada, se possível, apenas por ora. À guisa de conclusão, devo dizer algumas palavras de outro feito. Ninguém se esforçou tanto quanto Habermas para que o debate reencontrasse o seu lugar na cena teórica alemã. Ele o conduz com explícito interesse por aquilo que nele se produz, e com uma energia sem igual – a mesma que se mostrou na construção de sua obra e que a fez, com justiça, atrair um interesse generalizado sobre si. Ninguém, nem mesmo Habermas, pode ter idéias e pensamentos, capazes de reestruturar a problemática, que sirvam perfeitamente a todos. Necessitamos da concorrência, em que cada um chega até seus limites e o pensamento avança, cada vez mais desimpedido. E deve-se aprender justamente com Habermas, com a sua forma aberta de debater, o quanto o trabalho pode subordinar-se a um assunto que, se por um lado não nos permite entrar em cena, por outro nos entusiasma a servir-lhe. A esse assunto, que é praticamente o único a que ele dá valor na arena do debate, e que se aproxima do tema fundamental da subjetividade que se liberta de si mesma, juntam-se também estas minhas teses, ainda que em quase todo o resto o contradigam: a defesa da modernidade contra os eruditos dentre seus desprezadores. Mesmo neste assunto, porém, a unanimidade não é frutífera. Uma modernidade que só falasse em um mesmo tom, ou através de uma única voz, estaria condenada a extinguir-se. E assim o dissenso de fundo, face a ela ou sobre ela, não é desmentido algum de sua incessante força.

Tradução de *Fernando Costa Mattos*