

Falibilismo Filosófico em Habermas

Clélia Aparecida Martins

Como citar: MARTINS, C. A. Falibilismo Filosófico em Habermas. *In:* MARTINS, C. A.; POKER, J. G. **O pensamento de Habermas em questão**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2008. 5-14.

DOI: <https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5.p5-14>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

Falibilismo Filosófico em Habermas

CLÉLIA APARECIDA MARTINS
UNESP-Marília

Este texto analisa a posição de Habermas diante do tema da fundamentação última na filosofia. O propósito é explicitar os problemas específicos e as importantes distinções para a compreensão do falibilismo na teoria habermasiana do conhecimento em três específicos momentos: inicialmente trataremos da produção do primeiro Habermas, textos das décadas de 1960 e 1970, será considerada a teoria epistêmica da verdade, especificado o que é a autocontradição performativa, e diferenciada a posição dele da de Kant: enquanto para a filosofia transcendental o *a priori* é origem e fundamento da validade dos conhecimentos da experiência, na posição ora focada o *a priori* é relativizado e se liga a interesses que indicam, no caso da constituição da experiência, interesses da espécie humana.

No segundo momento, parte II, serão considerados os escritos sobre a temática surgidos a partir da década de 1980, no segundo Habermas. Neste período há o início, nas atividades do filósofo, da investigação acerca das condições de possibilidade do conhecimento comunicativo, tendo ele elaborado uma teoria da verdade como consenso até sua reinterpretação nos termos de uma teoria da verdade como discurso tributária do sentido e da validade dos *atos de fala*. Logo após, a partir de *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999) e *Kommunikatives Handeln und detranscendentalisierte Vernunft* (2001), será exposta a justificação da racionalidade comunicativa reconstruída pela pragmática universal quando então Habermas teoriza sobre a *destranscendentalização*, com o fim de explicitar as dificuldades de se fundamentar a objetividade na intersubjetividade lingüística. O falibilismo será reinterpretado segundo a discussão atual dele com outros autores a respeito de como a *destranscendentalização* implica em situar mais adequadamente a razão – visto que ela, quando transcendentalizada, se perde na historicização e contextualização. A análise desta atual negação habermasiana da transcendentalidade em relação à experiência, enquanto decorrência da sua tese da destranscendentalização, pretende deixar claro o porquê de sua recusa a uma fundamentação última <Letzbegründung>, e possibilitará confirmar

a hipótese básica desse nosso texto, a saber, a interpretação do filósofo não implica no seu abandono da intenção da filosofia transcendental de estabelecer as condições de possibilidade da constituição da experiência, haja vista sua concepção ainda manter uma interpretação minimalista do transcendental.

Como, paradoxalmente, uma razão corporificada em contextos históricos indica a capacidade para uma transcendência de si, por fim, já na parte III, serão tecidas considerações em torno da relevância da transcendentalidade para a Filosofia e, com isso, em torno de certa proximidade, mesmo que indireta e não admitida, da posição de Habermas a ela.

Não obstante já ter sido designado como uma “paralisia crítica” o processo de formação da filosofia habermasiana atual (TÜRCKE, 1998), a qual, com a elaboração da Teoria da Ação Comunicativa, permitiu o “giro lingüístico” efetuado por Habermas na Teoria Crítica, tencionamos, em concomitância à comprovação de nossa hipótese, demonstrar que ele se mantém fiel ao espírito dessa Teoria. Pois, se *Conhecimento e interesse* (1968) procurou um fundamento para tal Teoria desde a perspectiva epistemológica, este propósito será gradativamente atingido: primeiro, com a virada lingüística nesse pensamento, operada já durante a década de 1970, mas consolidada no início dos anos 80; e, depois, com as transformações em torno da teoria epistêmica da verdade, com as quais a categoria de mundo da vida ganha mais relevância – embora não só com estas transformações, também com um tratamento discursivo da moral e de sua filosofia política, que obviamente, dado os limites deste texto, não caberá aqui analisar.

I

No início de suas pesquisas, mais especificamente em *Conhecimento e interesse* (1968), Habermas aborda o conhecimento como o entendimento que os sujeitos obtêm em questões relativas à ordenação de sua vida social e de sua cultura. Trata-se de um interesse necessário à reprodução do homem como ser cultural, que segue ao lado do seu interesse na dominação da natureza para sustentar tanto a reprodução material da espécie humana, quanto seu interesse prático e universal em manter um nível de intersubjetividade alcançado na comunicação da linguagem pragmática: a linguagem como um sistema de signos relacionados

conforme regras combinadoras dos signos elementares, visando formar outros mais complexos e também a construção de expressões significativas e geradoras de outras.

Nesse texto, Habermas não faz a distinção entre crítica da ideologia e ciência reconstrutiva. A tarefa crítica, reflexiva e ligada ao contexto, ele ainda não concebe como crítica da razão no sentido kantiano, ou seja, ele ainda não diferencia o saber reconstrutivo do saber reconstruído por Kant no âmbito transcendental (HORSTER, 1991, p. 61). Sua pretensão é apenas elaborar uma epistemologia crítica e para tanto recusa a dedução transcendental, como modo de prova do caráter necessário e universal dos pressupostos do conhecimento. Por não aceitar uma investigação *a priori* das condições e dos limites do conhecimento, ele difere metodologicamente de Kant: enquanto a fundamentação última neste parece assegurar lado a lado os critérios supra-históricos com uma filosofia da história, da perspectiva falibilista a fundamentação última metafísica deve ser evitada.

O processo de fundamentação do conhecimento na perspectiva kantiana reduz uma aparência de verdade à noção de objetividade. A objetividade da experiência adquire validade mediante as condições formais dos juízos. Também o saber empírico objetivante é a aposta do positivismo que o pressupõe para manter a ciência como a portadora da voz da verdade, prevalecendo assim a funcionalidade do conhecimento à custa dos interesses de dominação. Tal como o kantismo, o positivismo expressa um saber nomológico, com equívocos metodológicos e temáticos, visto desconsiderar uma razão inserida na práxis da vida. Diferentemente, a tarefa específica da atividade filosófica para Habermas não é trazer à luz a fundamentação do conhecimento dos objetos da experiência, o que requer, como é sabido, tematizar o *a priori* mediante o qual esse conhecimento se torna possível. Muito pelo contrário, a objetividade da experiência não tem a ver com uma suposta unidade originária da apercepção que possa assegurar a identidade da consciência a-histórica com uma necessidade transcendental. Dessa perspectiva, é mesmo inadmissível pensar a hipótese de que os objetos dependam apenas de nossa percepção deles (BITTNER, 1979). Donde então a razão do sujeito ser fim em si mesma e não expor um conhecimento objetivo do mundo. Qualquer medida de validação objetiva do saber somente é possível pela externalização do conteúdo cognitivo na forma de proferimentos lingüísticos. A “objetividade que advém das experiências consiste no fato

de estas poderem ser compartilhadas intersubjetivamente” (HABERMAS, 1981, p. 386 [em port., p. 335]):¹ sobre a base de um saber pré-teórico universal estão nossas expressões teóricas e nossas interações práticas.

A separação entre objetividade e validade supõe a distinção entre a teoria da constituição dos objetos e a teoria epistêmica da verdade, para a qual o critério único e suficiente da verdade de um enunciado é a justificação racional no seio de uma discussão. A transmutação da experiência objetiva em dados argumentativos compreendidos reciprocamente dá sustentação à teoria epistêmica da verdade, que tem por base quatro pretensões de validade (verdade, sinceridade, inteligibilidade e correção) e que exige a renúncia a toda fundamentação última. Trata-se de admitir um transcendental enfraquecido das pretensões de dedução, o denominado transcendental débil, ou quase transcendental <quasitranszendental>, tese com a qual Habermas refuta o cético demonstrando não haver alternativa possível ao nosso esquema de condições de possibilidade da experiência (POWER, 2000, p. 243-246 e 250), e com a qual ele, na “Introdução à nova edição” de *Theorie und Praxis* (HABERMAS, 1974, p. 21),² externa sua oposição às objeções feitas pelos críticos dessa tese defendida em *Conhecimento e interesse*.

Apesar do saber pré-teórico não ser falível, a reconstrução dos seus pressupostos pode ser, daí tal reconstrução ser desprovida de um modo de prova capaz de lhe dar a segurança de uma dedução. É em relação a essa falibilidade da pragmática que se verifica uma diferença fundamental entre Kant e Habermas: enquanto o primeiro mapeia o sistema cognitivo e o apresenta como pronto, dado, estanque, e toda experiência é organizada e alcança coerência por meio de uma rede categorial, cuja estrutura se denomina transcendental, o segundo entende ser impossível denominar essa organização cognitiva de estrutura transcendental, por não existir uma prova da validade objetiva dos conceitos básicos, sendo o modo de prova indireto o único disponível. Para ele, tal como em Kant, cabe estabelecer as condições de possibilidade da constituição da experiência, mas “se nós alcançamos os conceitos reconstrutivos e as categorias desses sistemas pré-teóricos de novas experiências então elas precisam ser examinadas renovadamente, devido

¹ Ver também página 385 (em port., p. 334), páginas 388-389 (em port., p. 337). Ver ainda HABERMAS, 1974, p. 29.

² Sobre isso ver também: HABERMAS, 1983, p. 14 (em port., p. 22); POWER, 2000, p. 267, nota 10.

ao que é exigida uma troca permanente entre trabalho conceitual e experiência” (HORSTER, 1991, p. 61-62), porquanto com a ajuda de teorias, apreenderem-se as estruturas que subjazem aos fenômenos observáveis, e, com a reconstrução racional de competências universais, apreender-se as estruturas subjacentes aos objetos suscetíveis de compreensão. Mas como não constituímos a experiência objetivando a realidade a partir de categorias invariantes, nos é impossível obter, com uma dedução transcendental, uma prova *a priori* da validade objetiva dos conceitos de objetos da experiência: “abandona-se o forte apriorismo do projeto kantiano (a dedução transcendental) em favor de um ‘a priori relativizado’, de um *a priori* que reconhece condições empíricas de contorno, o desenvolvimento filogenético e ontogenético das estruturas universais, e a interação estrutural de experiência e ação.” (McCARTHY, 1987, 323).³

A intuição presente no falante não é para ele o equivalente a uma dedução lógica ou transcendental, senão ele não concordaria “com a recepção analítica de Kant (por exemplo, por Strawson) na qual a noção de ‘transcendental’ só pode manter-se em um sentido reduzido” (McCARTHY, 1987, p. 118) e tem a ver agora com “argumentação” – transcendental é a estrutura conceitual que se repete em todas as experiências, cuja necessidade e universalidade não são refutadas sem que haja a necessidade de se apresentar uma prova *a priori* para tanto.⁴ Se

³ Ver ainda capítulo I em DURÃO, 1996.

⁴ Habermas adere à recepção analítica da abordagem kantiana, segundo a qual a investigação transcendental tem como tarefa pesquisar a estrutura que fixa as idéias e os princípios implícitos em toda concepção coerente que se formar da experiência, cujo uso e aplicação são essenciais para o conhecimento empírico. A essa estrutura, Strawson (1975, p. 15) denomina “esquema conceitual”: ela deve ser exposta por um procedimento analítico da mesma forma como a análise é entendida por Kant, pois dada a experiência, busca-se o esquema conceitual no qual ela é possível, mas esse esquema conceitual, para seu funcionamento, não depende do sujeito transcendental, do “eu penso”, porque Strawson, ao empreender o que denominou investigação transcendental, não abriu espaço algum para uma dedução transcendental. Assim, não obstante ele também rechaçar a possibilidade de funções subjetivas elaborarem, como conhecimento, qualquer material fornecido pela sensibilidade, sua interpretação conduz a uma aceção minimalista do transcendental, renuncia a uma dedução da validade objetiva das categorias a partir da unidade sintética da apercepção e fica restrita à definição do método analítico dada nos Prolegômenos, onde, no § 5, tal método é definido como o procedimento que parte do que é buscado, como se fosse dado, e se ascende às condições sob as quais unicamente ele é possível. Segundo Power (2000, p. 267), “[n]a recepção analítica de Kant, está implícito um argumento transcendental, que é mais plausível como profunda reconstrução hermenêutica, ou racional no sentido interpretado por Habermas. Isso não depende só de fundamentar o

a busca por essas estruturas conceituais se baseia nos “argumentos transcendentais”, segundo a filosofia analítica, isso não implica uma total sintonia entre esta filosofia e a interpretação de Habermas, o qual visa apenas possibilitar uma análise pragmático-formal dos processos de entendimento, e devido a isso vai discordar da tradição de tal filosofia no que tange à restrição à análise lógico-semântica das condições de possibilidade da experiência, não obstante partilhar da recepção analítica do programa kantiano, já que assume sua posição inspirado em Strawson, não obstante este também rechaçar a possibilidade de funções subjetivas elaborar, como conhecimento, qualquer material fornecido pela sensibilidade.

A análise da linguagem como símbolo ou forma simbólica é erigida a problema epistemológico central da filosofia, a qual deve tratar de justificação (tarefa a ser cumprida com base na razão teórica, no entendimento), e de questões de uma pragmática universal, a qual não comporta fundamentação última por ser falível. Isso permite a análise do intercâmbio das informações e dos conhecimentos humanos porque leva a uma reflexão acerca da verificabilidade dos enunciados do conhecimento produzido pelo homem. Essa pragmática universal “assume a herança da filosofia transcendental (transformada)”⁵ e insere-se dentro da perspectiva

conhecimento, mas também de conquistar o território do antagonista ou se apropriar da própria ordem – e isso é uma essência interna sua para o projeto falibilista”.

⁵ HABERMAS, 1981, p. 413 (em port., p. 354). Ver também páginas 411-412 (em port., p. 353).

Habermas prefere usar o termo pragmática universal, em vez do conceito pragmática transcendental, empregado por Apel, que objetiva equiparar “situação de entendimento possível” com “objeto da experiência possível”, uma analogia que, para ele é injustificável, devido ao fato de as experiências comunicativas feitas por nós serem secundárias com relação ao fim que é o entendimento, cujas condições se assentam no sistema de regras pré-teóricas. Daí que a fundamentação do discurso tem que ser buscada nos pressupostos do entendimento, enquanto para Apel os pressupostos implícitos a argumentação possuem valor transcendental, podendo se chegar com eles a uma fundamentação última – ele defende a existência de um “discernimento quase-fenomenológico” que se aplica “aos juízos de percepção não-sensíveis, por exemplo, aos juízos no sentido do saber de ação performativo de ato de fala ou no sentido da evidência reflexiva da coincidência do Eu penso (argumento) e Eu existo” (APEL, 1987, p. 130, n. 60). Para Apel, no sentido de uma fundamentação última pragmático-transcendental do conhecimento, existem critérios ou condições normativas de possibilidade da dúvida, da crítica e da refutação, que estão implícitas no uso do conceito de falibilismo; são pressuposições que não podemos colocar em dúvida: a dúvida acerca da existência delas já as concebe como condição necessária – apontando aí para uma autocontradição performativa. Segundo Oliveira (1993b, p. 71), a “alternativa apresentada pela pragmática transcendental é substituir a derivação pela reflexão

da reconstrução racional de condições de possibilidade da linguagem, do conhecimento e da ação. Como ciência reconstrutiva, essa pragmática se distingue de outras ciências, porque não se aproxima de seu objeto com a atitude do observador; ao contrário, reconstrói normativamente os comportamentos lingüísticos particulares (a partir de um critério de explicação que o mesmo objeto – o sujeito competente – oferece) em vez de observá-los externamente. Donde ela: 1) poder exercer função crítica: à medida que explicita as condições de validade dos enunciados pode evitar os casos desviantes; 2) poder assumir um papel construtivo ao impulsionar uma diferença entre pretensões de validade particulares para além dos limites da tradição, por estabelecer com isso novos padrões analíticos; 3) constituir um saber teórico competitivo porque ascende às condições de validade muito gerais com a pretensão de descrever universais.

O método reconstrutivo tem como propósito reconstruir o saber de regras implícito na fala e discursos humanos, bem como explicitar as regras mediante as quais se obtém um produto simbólico, portanto, esse método busca a compreensibilidade de um saber universal, pré-teórico, que todos temos de forma igual. Esse método não tem um dos pressupostos básicos da filosofia transcendental kantiana, a saber, a noção de uma consciência em geral (o “eu penso”), daí não ter por fim explicitar as categorias dessa consciência, e sim “um saber intuitivo, que na forma de um *know-how*, está dado com a competência do uso das regras” (HABERMAS, 1974, p. 29),⁶ e ocupar-se com a comprovação indireta

(explicitação, tematização do implícito): trata-se de, pela mediação da reflexão crítica sobre a estrutura e os limites da dúvida sensata, buscar algo que, em princípio, não pode ser alcançado pela dúvida sensata e pela argumentação crítica, porque é sua condição necessária, que, portanto, não pode ser negado sem que a própria dúvida se destrua a si mesma.” Por certo a pragmática universal sugere também a pragmática transcendental no que diz respeito à argumentação, pois tal como ela, “com argumentação, a pragmática transcendental ‘pretende exprimir o específico da razão humana, a esfera que diz respeito à constituição da validade’.” (OLIVEIRA, 1993a, p. 772). Habermas, contudo, entende a pretensão de fundamentação última de Apel baseada na identificação da verdade de enunciados e vivências de certezas que só pode ser obtida na reconstituição reflexiva de “uma operação efetuada previamente de maneira intuitiva, isto é, tão-somente sob as condições da filosofia da consciência”. HABERMAS, 1983, p. 106 (em port., p. 119); p. 90 (em port., p. 102). Ver também: HABERMAS, 1991, cap. 6, item 10; VELASCO, 2001, p. 49 e 59; REPA, 2004.

⁶ O que é defendido na década de 1960 se mantém nos anos 70: no método reconstrutivo, o tratamento dado é à competência lingüística do ser humano, às regras que o falante domina, de maneira a torná-las explícitas; a subjetividade, ou a estrutura subjetiva do homem, por meio da qual é possível a reflexão, não é objeto de análise. Ver: HABERMAS, 1982, p. 337.

dos princípios que possibilitam o entendimento: os pressupostos universais da fala devem ser analisados sob o aspecto do entendimento e não da experiência. O *know-how* expressa uma capacidade universal da espécie humana, uma competência cognoscitiva, linguística e interativa envolvida por regras, que os indivíduos seguem sem necessidade de uma identidade maior. A reconstrução tanto reivindica uma pretensão essencialista de descrever e tornar explícitas estruturas profundas de competências, estruturas que são sistemas anônimos de regras seguidas por sujeitos que tenham adquirido a competência correspondente ao seu uso, quanto torna consciente um sistema de regras que funciona inconscientemente, para o que ela parte, primeiramente, da consciência da regra (daqueles que dominam o correspondente sistema de regras), isto é, do saber implícito utilizado pelo falante competente, o *know how*, o fenômeno peculiar, de cuja reconstrução constará a averiguação das suas estruturas profundas, procurando, num segundo momento, fazer desse saber um saber explícito, o *know that*.

O saber reconstrutivo, o *know that*, tem o caráter *a posteriori*, por reconstruir mediante comprovações e de modo maiêutico aquele saber que, ao participante da fala, é um saber *a priori*, isto é, consiste na consciência implícita da regra. Nenhuma regra pode ser seguida privadamente; todo aquele que possui a consciência de uma regra deve compartilhá-la com um outro a fim de examinar sua respectiva competência. A consciência da regra que os falantes competentes possuem é que proporciona os dados que, por seu turno, não são particulares, como os que surgiriam a partir de uma observação, mas são sim regras garantidoras da generalidade. Tal saber é intuitivo, perceptível pelas manifestações simbólicas dos falantes, que por isso mesmo expressam a consciência de regras. Daí o interesse de Habermas estar no esclarecimento de um saber anônimo de regras, de competência, e não no de uma consciência em geral.

Na década de 1970, Habermas inicia sua produção com uma teoria da verdade como consenso, isto é, com o estudo sobre as condições de possibilidade do conhecimento comunicativo. *Wahrheitstheorien*, texto de 1973 (também publicado em *Vorstudien*, 1984), tanto não faz referência a uma fundamentação última como também já traz a acepção de verdade desenvolvida mais tarde, no quadro da teoria da ação comunicativa, acepção esta sintonizada com a perspectiva de *Conhecimento e interesse*. O conceito de verdade é examinado tal como ele se coloca para as ciências,

donde seu propósito provir mais da teoria da ciência que de uma elucidação de seu sentido no cotidiano: a verdade situa-se no quadro de uma teoria crítica, na crítica mesmo do conhecimento, característica da última etapa do discurso teórico. Os interesses emancipatórios da razão prática, regem as questões de filosofia teórica, o que não só corresponde a um primado do agir sobre quaisquer pretensa teoria pura, como também vale tanto para a condição preliminar representante da objetividade do objeto quanto para a justificação racional da verdade de um enunciado. Se não contar com justificação racional, tal teoria da verdade não implica em qualquer recurso direto à evidência empírica. A verdade é uma pretensão de validade, sustentada por argumentos, por enunciados, que só podem ser fundamentados por outros enunciados. O que assegura o *status* de verdade dos enunciados no interior de um sistema lingüístico é a coerência entre eles e não a referência direta à realidade. O modelo, mediante o qual a discussão racional visa fundamentar o enunciado, é denominado *situação ideal de fala*. Nesse modelo as pretensões de validade são genuínas, “inevitáveis e universais, acedem a um estatuto quase transcendental”, e nenhuma se deixa reduzir a “um fundamento comum.”⁷

Com o ensaio *Wozu noch Philosophie?*, também do início dos anos 70, Habermas sustenta uma ligação entre filosofia prática e teoria da ciência. Apesar de a filosofia não buscar para si mesma uma fundamentação última, seu núcleo é fundamentalista: ela ainda deve fundar as ciências dotando-as de conceitos apropriados e fundamentais, visto que, como teoria crítica, ela deve exercer uma influência política, fazendo-se teoria da ciência. De fato, o filósofo procura nesse período a fundamentação lingüística das ciências sociais: a estreita relação do método reconstrutivo com os métodos das ciências empíricas reconstrutivas de caráter geral (HABERMAS, 1982, p. 336). Aqui evidencia-se porque para ele, apesar de as condições da argumentação não serem hipóteses empíricas, elas podem ser confirmadas de forma indireta pela coerência com os resultados de pesquisas empíricas, devido às teorias de caráter filosófico entrarem de forma indireta na construção de teorias empíricas e devido também a, quando da confirmação dessas pela experiência, indiretamente, haver uma comprovação da teoria filosófica nelas presentes. Destarte, Habermas encontra dificuldades na execução desse projeto epistemológico – dificuldades admitidas em *Lógica das Ciências Sociais*, tanto no prefácio, quanto no texto “Objektivismus in den Sozialwissenschaften”

⁷ *Wahrheitstheorien* (1973). In: HABERMAS, 1989, p. 180n. e 156.

(1977) – e no final da década de 70 ele renuncia a tal projeto. Tal mudança, de certo modo, foi influenciada pela leitura que fez de *Philosophy and the Mirror of Nature*, de Richard Rorty,⁸ considerado por ele uma crítica contundente da filosofia concebida como epistemologia nutridora de ambições fundamentalistas quase-transcendentais, visto denunciar a função de “indicadora de lugar” <Platzenweiser> que essa filosofia assume diante das ciências e criticar o papel de “juiz” que ela se outorga perante a cultura.

Desse modo, a constituição gradual do pensamento de Habermas não ocorre sem ressalvas, pacificamente, pois até aqui ele entendia que a filosofia, como “guardiã da racionalidade”, é um conhecimento privilegiado por ser capaz de refutar o ceticismo e ter como tarefa delimitar uma concepção mínima de racionalidade, embora ela seja falível na explicitação da composição da estrutura da racionalidade, decorrendo daí a impossibilidade de uma fundamentação última <Letzbegründung>. Na década de 70 temos então que a unidade da razão não se identifica com unidade da argumentação. Por outro lado, o estatuto mesmo das reconstruções, por estarem sempre vinculadas ao círculo das ciências – agora “reconstrutivas” –, não pode mais ser transcendental, daí não haver metadiscurso, mas tão-somente a admissão do quase transcendental.

II

Tal como no período anterior, na década de 1980, Habermas continuou a recusar a possibilidade de uma fundamentação última, por entender as pretensões de validade como constitutivas do falar, as quais não comportam uma pretensão fundamentalista (HABERMAS, 1987a, vol. II, p. 587). Nessa década, seus críticos serão contumazes. Dentre eles destaca-se Kuhlmann (1986, p. 229), segundo o qual o falibilismo, aplicado a enunciados, acaba por destruir a possibilidade de definir critérios para a correção dos juízos, visto em princípio todos os enunciados serem incertos, e o próprio falibilismo destruir sua pretensão de inteligibilidade: se tudo é incerto, também a noção de “falível” o é.

⁸ Algum tempo depois Habermas admite a influência que sofreu de Rorty. Nos anos 90, em *Wahrheit und Rechtfertigung*, ele considera insuficiente o posfácio de 1973 de *Conhecimento de interesse*: “Naquela época, porém, ainda não enxergava as implicações filosóficas de um contextualismo levado às últimas conseqüências, somente seis anos mais tarde Richard Rorty realizou uma virada pragmatista da teoria do conhecimento, na qual, apesar das diferenças e das minhas próprias intenções, pude me reconhecer” (HABERMAS, 1999, p. 17). Ver também: HABERMAS, 1983, p. 11 (em port., p. 19).

Consoante a isso, para esse crítico a tese de Habermas: 1) vai contra ele mesmo, pois não se pode levantar nesse caso uma pretensão de validade para qualquer enunciado porque se se afirma a falibilidade deles, então ocorre uma destruição do ato de fala da afirmação, inclusive para o que afirma a falibilidade de todos os enunciados; 2) vai contra a Teoria Crítica já que ela se assenta em uma base incerta, em última instância, relativa, a não ser que possa contar com uma filosofia transcendental que poderia fundamentar os critérios científicos em uma teoria da argumentação, incluindo o princípio do falibilismo, e também os próprio critérios normativos da Teoria Crítica, ou seja, a não ser que se possa contar com uma filosofia que se ocupe com a fundamentação última dos critérios e não considere a reconstrução, pois se se mantém que todas as reconstruções são falíveis, nenhum campo de enunciados, protegido contra o falibilismo, pode pertencer ao domínio das ciências reconstrutivas.

Habermas, nesse período, reinterpreta a teoria da verdade como discurso, e agora ela é tributária do sentido e da validade dos atos de fala (HABERMAS, 1987a, vol. I, p. 7). A tese de que nas condições em que uma frase proferida é considerada verdadeira é que está o seu sentido, tese comum as teorias da verdade condicional de Frege, Davidson e Dummet, trouxe, segundo ele, o reconhecimento do vínculo interno existente entre significado e validade. Junto com as filosofias da linguagem de Wittgenstein, Austin e Searle, a pragmática universal repudia a semântica clássica da verdade condicional e endossa a conhecida argumentação de Wittgenstein de que o sentido das frases está preso à forma como são utilizados na linguagem quotidiana, ou seja, às regras que constituem seu uso socialmente aceitável.

Na análise semiótica da linguagem, para Habermas, falta uma análise semântica da relação entre sentido e validade, e o papel de corretivo dessa deficiência pode ser bem desempenhado pelas já referidas teorias da linguagem. Em vista disso, ele apresenta um programa que deve estar em constante relação com o mundo empírico da experiência: a reconstrução universal-pragmática é considerada “como proposta hipotética... que pode ser testada com a ajuda de novas experiências” (HABERMAS, 1989, p. 380).⁹ Tem-se então o que Schnädelbach (1982, p. 502) denominou “teste de peso” <Belastungstest>, e a correção dos juízos fica assegurada. Uma pretensão de validade pode ser desempenhada por nós mediante argumentos, mas argumentos factuais, dentre os quais está o filosófico, cujo propósito é encontrar padrões mensuradores da

qualidade das razões em determinados contextos. Em outras palavras, apenas em situações em que as pretensões universais de validade podem ser levantadas de modo factível, ou seja, nos respectivos contextos dos agentes comunicativos, contextos dinâmicos, mutáveis, tão somente neles o jogo da argumentação é levado em conta (HABERMAS, 1986, p. 351), argumento com o qual Habermas refuta a referida objeção de Kuhlmann.

Vorstudien, texto de 1984, trata da identificação e da reconstrução das condições universais de entendimento possível e enquanto condição de possibilidade do entendimento, o saber de regras é constituído pelas pretensões de validade¹⁰ e pelo princípio do discurso < Discursgrundsatz >, o PD.¹¹ São eles pressupostos que necessariamente os homens fazem para se entender. Ora, o *status* hipotético das pretensões de validade, segundo alguns críticos de Habermas,¹² nega necessariamente o “momento de incondicionalidade” dos fundamentos normativos da crítica. Mas para esse filósofo não há o que objetar nesse ponto: o *status* incondicional, que toda pretensão de validade deve ter, traduz o que lhe é inerente, isto é, seu nível de idealização (visto que a justificação de cada uma delas pressupõe o assentimento de um auditório ou uma situação de fala ideal) e acaba determinando a constituição da realidade social, já que toda tomada de posição produz fatos sociais, e conseqüentemente os sobrecarrega com essa tensão oriunda da distância entre idealidade inerente à pretensão e as condições contextuais em que a pretensão é levantada.

Para Habermas, o programa da *pragmática universal* nada mais é que um “programa de investigação que tem por objeto reconstruir a base

⁹ Ver: POWER, 2000, p. 254. Nesse ponto, novamente, se verifica a concordância de Habermas com o pensamento de Strawson, segundo o qual, “se é verdadeiro que o nó central do qual fala a metafísica descritiva não muda, em contraposição, a linguagem crítica e analítica da filosofia mudam constantemente. As questões permanentes são descritivas num vocabulário que... reflete o clima do pensamento da época, como, também, a maneira de pensar pessoal do próprio filósofo”. STRAWSON, 1973, p. 11.

¹⁰ Todo “agente que atue comunicativamente tem que, na execução de qualquer ato de fala, erguer pretensões universais de validade e supor que tais pretensões podem ocorrer”, donde, ao emitir uma oração, o sujeito comunicativo ter diferentes pretensões de validade, a saber: a inteligibilidade (sentido), a verdade, a veracidade (autenticidade) e a retidão (seriedade). HABERMAS, 1989, p. 300.

¹¹ O qual reza: “somente são válidas aquelas normas-ações com as quais todas as pessoas possivelmente afetadas possam concordar como participantes de um discurso racional”. HABERMAS, 1983, p. 103 (em port., p. 116).

¹² Um deles é Schnädelbach, para o qual, se a Teoria da ação comunicativa sustenta pretensões de validade incondicionais ela está negando a própria essência da Teoria Crítica, posto os critérios incondicionais de uma crítica não suportarem a reconstrução “hipotética” de regras. Ver: SCHNÄDELBACH, 1986, p. 34.

universal de validade da fala” (HABERMAS, 1989, p. 353-354):¹³ com ele tem-se a análise das condições conceptuais universais e imprescindíveis da experiência possível no sentido da filosofia transcendental, mas não pode se fundamentar de forma concludente por meio de uma reconstrução interna de intuições naturais, embora possa torná-la plausível, pois as condições para produzir frases significativas não podem ser reduzidas à capacidade inata de pessoas isoladas de formar frases gramaticais – tal como ainda percebe Chomsky – embora impliquem no domínio das regras executivas de interação social, bem como em qualificações recíprocas dos papéis de falante e ouvinte. Por sua vez, a explicitação dessas condições pode ser unicamente hipotética (as reconstruções racionais, por serem enunciados falíveis, devem ser contrastadas indiretamente, por meio de sua utilização como *inputs* em teorias empíricas), visto buscar, pelo critério da coerência, a confirmação indireta e não a empírica – a consistência interna de uma teoria não diz algo de definitivo, atinge uma fundamentação hipotética e não última, porque a verdade dela depende de premissas indemonstráveis, de axiomas (nunca se afirma “p”, e sim “p” *se* “q”).

A partir dessa leitura, todo exercício fundamentalista da filosofia para as ciências é abandonado: ela então passará apenas a colaborar com as ciências, mais especificamente, com as humanas e suas hipóteses universalistas, como, por exemplo, a psicologia cognitiva de Piaget e Kohlberg. Em concordância “com Piaget, Habermas afirma que as condições do âmbito da experiência possível são contingentes”, mas “a prática linguística” obriga todo ser humano a supor pragmaticamente a existência de um mundo objetivo comum (POWER, 2000, p. 254).¹⁴

Nesse momento é que se tem a negação de Habermas do *Trilema de Münchhausen*, segundo o qual a fundamentação do conhecimento acontece por meio da indicação de fundamentos seguros e, portanto, indubitáveis, a que se chega mediante deduções, e que leva a três alternativas (a um regresso ao infinito, a um círculo lógico, ou a uma parada arbitrária) (HABERMAS, 1983, p. 89-90 [em port., p. 101]).¹⁵

¹³ Ver páginas 353-354, 357, 367-368. Também HABERMAS, 1983, p. 40 (em port., p. 47-48).

¹⁴ Também: HABERMAS, 1983, p. 14 (em port., p. 22); HABERMAS, 1987a, v. II, p. 587.

¹⁵ Ver também páginas 42 (em port., p. 49); p. 53-54 (em port., p. 62); p. 109 (em port., p. 120); p. 127 (em port., p. 143). Ver também: HABERMAS, 1987a, v. I, p. 199.

Os programas de fundamentação, segundo Albert, costumam chegar à terceira alternativa, a parada arbitrária. Com isto, no entanto, interrompe-se a busca de fundamentos e passa-se a considerar os enunciados nos quais se interrompem a fundamentação como auto-evidentes,

Habermas entende que os princípios da indução e universalização, como princípios-ponte do processo de argumentação, suprem um hiato entre as relações lógicas não dedutivas, e que referido trilema só aparece a partir de um conceito semântico de fundamentação que se orienta pela relação dedutiva entre proposições. A passagem de observações particulares para uma lei universal de caráter geral não pode ser feita dedutivamente, tão-somente a indução a possibilita; e desse modo ele também encara o princípio de universalização <Universalierungsgrundsatz>, PU:¹⁶ a análise de nossas intuições morais cotidianas (intuição moral do mundo vivido) aponta para o PU, e, a seguir, busca-se a justificação deste princípio a partir dos pressupostos da racionalidade comunicativa.

Os pressupostos de um discurso (PU, PD, e pretensões de validade) explicitam a intuição e apresentam-se a nós como sem alternativa, porque traduzem essa intuição e possibilitam a evidência performativa do entendimento. A falta de alternativa existe devido aos pressupostos do entendimento, que dão base à argumentação, serem inevitáveis e universais – se o reconstrutivista deixar explícito o elemento implicitamente afirmado em uma pressuposição inicialmente negada por seu adversário, ela se torna irrejeitável, por isso é uma contradição performativa: ele, adversário, afirmou, de modo implícito, y e não y simultaneamente, e coube ao reconstrutivista indicar isso, o que implica, de certo, reclamar uma validade universal, já que aponta a necessidade de comprovar a afirmação de que não há efetivamente alternativa alguma para a pressuposição, e tendo-se então a falta de alternativas para ela, ela é assim afirmada pragmaticamente:

autofundamentados: “o processo é completamente análogo à suspensão do princípio de causalidade através da introdução de uma *causa sui*.” (ALBERT, 1976, p. 27). Os axiomas nos quais se interrompe o processo de fundamentação são considerados auto-evidentes, mas para Albert eles não são mais do que um dogma, pois, em princípio, pode-se duvidar de tudo, daí que todo processo de fundamentação implica alguma forma de dogmatismo, isto é, a suspensão da fundamentação. No lugar de fundamentação última, Albert introduz o princípio de verificação crítica, onde, num processo de ensaio e erro, progride-se rumo à verdade. Segundo Albert (1976, p. 27-28), todo processo de fundamentação dedutiva leva ao Trilema, e a própria dedução transcendental não foge ao Trilema, apenas tenta evitá-lo mediante uma distinção de níveis, isto porque pode-se perguntar pela validade daquilo que é condição de possibilidade.

¹⁶ O qual reza: “[...] Só é imparcial o ponto de vista a partir do qual são passíveis de universalização exatamente aquelas normas que, por encarnarem manifestamente um interesse comum a todos os concernidos, podem contar com o assentimento universal – e, nesta medida, merecem reconhecimento intersubjetivo.” HABERMAS, 1983, p. 75-76 (em port., p. 86).

“Assim, a *falta de alternativas* dessas regras [da argumentação] fica provada para a práxis da argumentação, sem que esta, porém, fique ela própria *fundamentada*” (HABERMAS, 1983, p. 105).¹⁷ Na descoberta da contradição performativa, é preciso que o reconstrutivista explicita o saber pré-teórico, para que o cético reconheça suas intuições, o que exige uma confirmação maiêutica. Uma explicitação concreta e definitiva do saber de regras é hipotética e por isso ela só comporta a confirmação indireta (maiêutica), isto é, o acesso a essa consciência de regra pode ocorrer por um procedimento maiêutico, com perguntas apropriadas, amparadas em exemplos sistematicamente ordenados. Para a aceitação de uma noção mínima de racionalidade tem-se que o modo de prova baseado em um processo maiêutico é a tradução de uma intuição do falante, de uma evidência performativa, de que, se falar, necessariamente aceita certas condições, por exemplo, a condição de que pretende que sua afirmação seja reconhecida válida por outros, em que recorremos à intuição já presente naquele que empiricamente está falando. Esse modo é fornecido pelo argumento da autocontradição performativa a ser evitada (DUTRA, 1992, p. 196-197),¹⁸ por ser a contradição que surge quando se tenta negar explicitamente o que necessariamente está pressuposto num proferimento, ou quando se tenta negar, numa fundamentação explícita (lógico-dedutiva) o que está pressuposto nela. Tal critério deve ser evitado, devido a funcionalidade da autocontradição performativa consistir apenas em *identificar* regras sem as quais a argumentação não funciona. E se a pretensão é participar seriamente de uma argumentação, então não se encontram regras *alternativas* a ela. Quando se dá uma forma proposicional

¹⁷ Em português, página 118. Habermas toma de Robert Alexy as seguintes regras básicas de um discurso: a “nenhum falante é lícito contradizer-se”; a “todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita”; e é “lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos”. HABERMAS, 1983, p. 97-99. (em port., p. 110-112).

Ver também sobre saber pré-teórico: HABERMAS, 1989, p. 313-315, 353-440.

¹⁸ Segundo Reppa (2004, p. 208): “O procedimento privilegiado de fundamentação dos pressupostos pragmáticos é aquele da contradição performativa, o qual vai definir com mais nitidez, a partir dos anos oitenta, o sentido dos argumentos transcendentais fracos em Habermas”.

A contradição performativa pode ser considerada também uma readaptação da fundamentação aristotélica do princípio de não-contradição. Há, sem dúvida, uma semelhança entre a contradição performativa e a demonstração aristotélica do princípio de não-contradição, já que, como em Arisóteles (Metafísica, IV 4 1006 a 5-27) a demonstração, que ganha a forma de argumentação, é impossível por dedução, pois senão leva à regressão infinita tornando-se auto-refutação de um adversário que deve admitir implicitamente aquilo que nega. Sobre isso, ver: VELASCO, 2001, p. 29-30.

aos pressupostos pragmáticos que se revelam inevitáveis, então a contradição performativa precisa ser colocada como contradição lógica: como nos proferimentos lingüísticos, as pretensões de validade fixam o sentido do conteúdo proposicional e, dado sua origem pragmática, a contradição exige trazer o elemento ilocucionário na forma de proposição (de um saber teórico para ser explicitada logicamente).

O termo transcendental diz respeito agora, década de 1980, à estrutura conceitual “que se repete em todas as experiências coerentes, desde que não fique refutada a afirmação de sua necessidade e universalidade” (HABERMAS, 1989, p. 381),¹⁹ não sendo cogitada a partir dessa necessidade e universalidade a pretensão de uma prova *a priori*. Como toda experiência coerente organiza-se “em uma rede de categorias”, podemos considerá-las numa versão débil de transcendental, ou seja, sem as pretensões e a necessidade da dedução transcendental, de uma prova direta da validade das categorias. As regras nos são acessíveis em atitude transcendental, porque, enquanto pretensões de validade, elas transcendem espaço e tempo; entretanto isso se dá sem o “apriorismo” kantiano: a reconstrução do saber pré-teórico tem um caráter universalista, mas não “apriórico”. Nesse momento Habermas já entende que a auto-reflexão visa levar à consciência aquelas determinações “inconscientes” que condicionam “ideologicamente” a ação e apreensão do mundo. Desse ponto de vista, é correta a intenção da filosofia transcendental de buscar condições de possibilidade da experiência, contudo ela deve ser redirecionada e, com tal redirecionamento, deve-se buscar as condições de possibilidade do entendimento: a práxis argumentativa que leva ao entendimento, o leva porque consegue desvelar a realidade das suas vestes ideológicas.

O divisor entre essa fase e a do primeiro Habermas é precisamente essa diferenciação entre teoria do conhecimento e teoria da linguagem e da ação, a qual põe em destaque as intenções críticas do texto *Teoria da ação comunicativa* em seus dois volumes, a saber, remeter não apenas ao que, na comunicação, resiste à redução cognitivo-instrumental da razão, mas principalmente ao que resiste às tendências redutoras dos sistemas da sociedade contemporânea, justamente por ser regido pela ação comunicativa. Se nos anos 60 e 70, Habermas se empenhou na crítica à filosofia da consciência e à do sujeito, agora, com *Teoria da ação comunicativa*,

¹⁹ HABERMAS, 1989, p. 379-381, 384, 459-460, 496, 498. Sobre isso, ver ainda: DUTRA, 1992, p. 186.

sua reviravolta lingüística redefinirá o próprio papel da Filosofia: ela move-se no círculo do mundo da vida, numa relação com a totalidade do horizonte fugidio do saber quotidiano. Mas também pela análise crítica e esclarecedora ela não se confunde com o senso comum predominante nesse mundo. Com essa relação próxima e simultaneamente distante do mundo da vida, a Filosofia se adapta a uma função fora do conjunto das ciências: não é mais o tribunal julgador destas, mas, como intérprete, deverá fazer a mediação entre as culturas especializadas da ciência, da técnica, do direito e da moral de um lado, com a práxis comunicativa quotidiana, de outro.

No primeiro volume da *Teoria da ação comunicativa*, logo no início, Habermas reconhece que no prefácio da obra *Lógica das Ciências Sociais*, nos anos 70, esboçou a idéia de uma teoria da ação comunicativa, motivado por um interesse metodológico relacionado com o fundamento das ciências sociais em uma teoria da linguagem. Nesse meio tempo, entretanto, aquele seu interesse metodológico cedeu lugar a um interesse substancial, não constituindo uma metateoria, mas uma teoria da sociedade que tenciona revelar os critérios de seu trabalho crítico. Eis precisamente no que, a seu ver, consiste a *Teoria da ação comunicativa*, e na primeira “Consideração intermediária” dessa obra, assim como nos capítulos de *Pensamento pós-metafísico*, encontra-se uma “teoria do significado”, segundo a qual entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável, isto é, quando entendemos o que tem a ver com razões possíveis de serem aduzidas a favor de uma pretensão de validade. Após observar que os atos de fala reivindicam verdade, correção e sinceridade, Habermas os classifica em quatro grupos: atos de fala reguladores (pretendem explicitamente um título de correção, prescrevem, proíbem e ordenam), atos de fala expressivos (revelam sentimentos, desejos, disposição de quem fala), atos de fala executivos e imperativos (reivindicam o êxito ou a eficácia) e, por fim, atos de fala constataativos (reivindicam a verdade, representam, descrevem, afirmam ou negam alguma situação). O esclarecimento de significados “tem como meta a reconstrução de competências da espécie” (HABERMAS, 1989, p. 370),²⁰ e pode-se comparar o alcance e o *status* dessas reconstruções com as teorias gerais

²⁰ Ver também páginas 297, 301, 309, 313-315, 368; HABERMAS, 1988, p. 128 (em port., p. 127). A teoria do significado foi inicialmente desenvolvida no ensaio “Was heisst Universalpragmatik?”, constante em *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, HABERMAS, 1989, p. 353-440.

possíveis de serem reconstruídas visando à explicação dos significados. Explicitar o significado, no sentido de uma reconstrução racional das regras gerativas subjacentes à produção das formas simbólicas, é a tarefa do método reconstrutivo. A assimilação das estruturas simbólicas, desempenhadas de modo reconstrutivo, conduz a um tipo de saber portador das mesmas características do saber teórico, logo, capaz igualmente de contemplar a universalidade, o *status* hipotético e a argumentação teórica mediante fundamentos. As *estruturas profundas* subjacentes à formação das manifestações simbólicas terão seu significado apreendido pela compreensão reconstrutiva.

A fundamentação da filosofia, agora, é pós-metafísica, sustenta-se seu falibilismo, mas ela, sem reivindicar acesso privilegiado à verdade, tem de auxiliar as ciências na construção de um conceito geral de racionalidade, e a tese da racionalidade nesse período diz respeito à unidade da razão na multiplicidade de suas vozes: “a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes, como sendo uma possibilidade que se dá, em princípio, na forma de uma passagem ocasional, porém, compreensível, de uma linguagem para outra.” (HABERMAS, 1988, p. 153).²¹ Implícita a essa tese, que pressupõe a superação da teoria discursiva da verdade como consenso, está a aceitação de Habermas da idéia de que não podemos interpretar as idealizações da linguagem num sentido objetivista, nem, por isso mesmo, caracterizar formalmente a racionalidade de consensos situados. Com isso ele absorve as críticas de seu colega Wellmer.²²

O resgate discursivo das pretensões de validade indica a referência última a que elas fazem mensão. Agora, o valor de “verdade” é resolvido discursivamente, e não mediante categorias invariantes. Para ser sustentável, cada tipo de pretensão de validade precisa recorrer a um potencial de razões, com o que as razões (e não a Razão) buscam contextos ou situações de aceitabilidade, derivando daí uma dinâmica na qual razões encontram-se por meio de “fios lógico-semânticos” que ligam atos de fala atuais a uma cadeia de outros atos de fala potenciais (isto é um

²¹ Ver ainda páginas 153-186 (em port., p. 151-182); especificamente p. 155 (em port., p. 153).

²² A crítica de Wellmer a Habermas gira em torno do conceito de consenso. Para Wellmer o consenso não deve ser entendido como um fundamento, um critério de verdade, mas como o resultado do que é considerado verdadeiro, sendo assim, a teoria discursiva da verdade fica com seu sentido esvaziado ao concentrar a reflexão no momento do consenso, pois então ele e não a verdade é a prioridade. Cf.: WELLMER, 1997, p. 35.

enunciado proferido e um conjunto de outros enunciados abre a possibilidade de um exame e resgate de pretensões de validade erguidas quando do proferimento) (HABERMAS, 1988, p. 128 [em port., p. 127]). Desse modo, o sistema conceitual construído por relações discursivas não pode excluir a possibilidade de que os sujeitos cognoscentes venham a mudar sua maneira de pensar o mundo, e daí a práxis argumentativa não poder ser fundamentada de maneira positiva e terminal. Mesmo no que nós entendemos por argumentar é preciso considerar a perspectiva de uma mudança, ou seja, é preciso haver alternativa a reconstrução conceitual. Considerar o caráter falível das conexões encontradas em situações concretas nas emissões ou atos de fala é deixar existir elementos falibilistas na análise pragmática. Essa mudança garante a Habermas uma postura mais fidedigna ao estudo das condições de possibilidade do entendimento lingüístico: o sentido de uma experiência constituída de modo categorial, ou seja, com base em categorias invariantes é definitivamente desconsiderado, deixando sem espaço a objetivação que constitui a experiência de pontos de vista invariantes, pois, em vez disso, com a categoria de mundo da vida mais valorizada, ganha sentido a experiência comunicativa voltada ao entendimento, cuja característica é a variação, a multiplicidade, a falibilidade.

O critério de verdade nasce da própria situação concreta de fala, assim como as condições de entendimento do significado. O consenso não é mais um critério, e sim algo entrelaçado ao conceito de verdade. A idéia de que o consenso possa nos apontar o melhor caminho para a verdade não é abandonada, mas já não se ressalta a idéia de um consenso último na linguagem, capaz de garantir a validade do que é considerado verdadeiro em dado momento. O modelo de um consenso a ser tomado como critério de verdade, baseado na situação ideal de fala, será superado por uma compreensão mais contextualista da linguagem: “Tem-se então a passagem da teoria discursiva da verdade como consenso para a teoria discursiva falibilista da verdade.” (ALVARENGA, 1999, p. 364).²³ Entre idealizações inevitáveis do uso da linguagem e a ancoragem – também inevitável – do significado lingüístico em contextos particulares de ação abre-se uma visão de mão dupla: em *Pensamento pós-metafísico*, o filósofo mostra que não somente podemos partir do exame das idealizações da linguagem para o entendimento da comunicação cotidiana (do ideal para

²³ Ver ainda página 354. Referida mudança de enfoque é admitida pelo próprio Habermas (1997, p. 95).

o factual): podemos também partir da prática comunicativa cotidiana e reconstruir a partir dali as idealizações da linguagem (do factual para o ideal). A noção de idealizações de linguagem é mantida na teoria do discurso, no entanto a operacionalização de tais idealizações não ocorre mais de modo objetivista: agora referida noção traz uma acepção problemática de verdade – as idealizações podem sim monitorar nossos consensos, mas mantemos a perspectiva segundo a qual qualquer consenso obtido concretamente encontra-se sob reserva podendo ser colocado em questão no futuro (HABERMAS, 1988, p. 178-179 [em port., p. 175]).²⁴

Portanto, nesses anos 80, já emerge o que no decênio seguinte será uma das principais teses habermasianas, a saber, a “destranscendentalização” das idealizações da linguagem:

Através das pretensões de validez, que transcendem todas as medidas simplesmente locais, a tensão entre pressupostos transcendentais e dados empíricos passa a habitar na facticidade do próprio mundo da vida, a teoria do agir comunicativo destranscendentaliza o reino do inteligível a partir do momento em que descobre a força idealizadora da antecipação nos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala, portanto, no coração da própria prática do entendimento – idealizações que se manifestam também e de modo mais visível nas formas não tão comuns da comunicação que se realiza através da argumentação. (HABERMAS, 1988, p. 88)

A força crítica dos discursos se volta contra as premissas ingenuamente aceitas no plano da ação comunicativa cotidiana, que estão ancoradas num consenso prévio, mas não refletido, contra o qual as ciências e a própria filosofia se colocam. Sem perder de vista a totalidade do mundo da vida, a filosofia deve pensar de modo objetivista essa totalidade para traduzir para o saber do dia-a-dia as linguagens especializadas das ciências (HABERMAS, 1988, p. 46). Daí, em estrito sentido filosófico, dentro desse ponto de vista lingüístico, nosso filósofo entender que “nós supomos que cada afirmação não é fundamentada simplesmente com base em nossos critérios aceitáveis, mas também sob condições possíveis mais ideais – isto é, sob condições que transcendem todo local, no espaço e tempo de jogo de linguagem comprometidos” (LARMORE, 2000, p. 340). Apenas desse prisma se torna compreensível

²⁴ Ver também: HABERMAS, 1987b, p. 86.

a afirmação de que “[o] que um falante aqui e agora afirma em um contexto dado como válido, transcende sua exigência segundo toda dependência contextual, de modelo meramente local de validade.” (HABERMAS, 1988, p. 55). Como se percebe, aqui não se defende a possibilidade de um metadiscurso infalível, visto o discurso argumentativo não ascender a um nível além das dimensões temporais e espaciais.

Toda argumentação é um exercício de fundamentação que ocorre limitada aqui e agora, daí o discurso estar condenado à faticidade e impossibilitado de rejeitar a crítica. Trata-se de uma “face de Janus” inerente às pretensões de validade: elas são validade última de um discurso argumentativo e devem ultrapassar qualquer contexto, embora com elas sustenta-se também “a consciência de que as razões que hoje convencem de modo suficiente, amanhã podem sucumbir à crítica” (HABERMAS, 1986, p. 351), ou seja, elas têm que ser colocadas e aceitas aqui e agora, caso contrário não poderão ser portadoras de um acordo capaz de coordenar a ação. Por um lado, o momento ideal de incondicionalidade está enraizado nos processos de entendimento factuais, já que não existe para isso um contexto zero: a aceitação obrigatória *in loco*, somente ela, pode fazer das pretensões de validade trilhos para uma prática cotidiana ligada ao contexto, por outro lado, a universalidade da aceitabilidade racional asserida explode todos os contextos, porque deve mesmo transcendê-los.

Em 1999 sai publicada *Wahrheit und Rechtfertigung*, obra com a qual Habermas volta a analisar temas como verdade e objetividade, racionalidade e validade. Agora, ele já se mostra insatisfeito com o tratamento que, a partir dos anos 70, concedeu à questão epistemológica na pragmática universal. Onde, desde esse texto até os mais recentes, ele substituir gradativamente a função de justificação da racionalidade comunicativa pela noção de destranscendentalização das condições de conhecimento (HABERMAS, 1999, p. 26-27 e 34).

Apesar de a expressão destranscendentalização ser indicadora de uma tendência da filosofia do século XX conhecida como relativismo cético e historicista (KUHLMANN, 1985, p. 26-27), nesse caso não se está perante um ceticismo; muito ao contrário, se nessa última fase não há mais “referências mundanas pura e simplesmente livres de contextos” (HABERMAS, 2001, p. 23 [em port. 45-46]),²⁵ pela

²⁵ Ensaio publicado inicialmente em 2001, e mais recentemente também em HABERMAS, 2005, p. 27-83.

destranscendentalização, Habermas insere a suposição pragmática do mundo, e isso em nada prejudica a produção do conhecimento conceitual, embora ele admita que as tentativas de reconstruir um sentido material *a priori* para os possíveis objetos de referência “são fadadas ao fracasso”, pois “sobretudo as idéias de razão teórica se colocam igualmente fora do mundo estático dos inteligíveis e ostentam sua dinâmica *no interior* do mundo da vida”.²⁶ Novamente, mediante tal noção não temos uma refutação radical do transcendentalismo kantiano, mas o fundamento dado pela apercepção transcendental é substituído pela intersubjetividade, sob o paradigma da linguagem, não obstante a “diferença entre mundo e mundo interior, reclamada por Kant”, ser mantida “quando o sujeito transcendental perde sua posição do outro lado do tempo e do espaço e se transforma nos diversos sujeitos capazes de linguagem e ação”, de modo que a destranscendentalização conduz, tanto à inserção dos sujeitos “socializados em contextos do mundo da vida”, quanto à convergência entre cognição, fala e ação (HABERMAS, 2001, p. 16 e 23 [em port., p. 38, 45-46]).²⁷

Como o “nosso saber do mundo objetivo é natureza social” (HABERMAS, 1999, p. 188, 136 e 219), inexistente uma prova asseguradora das explicitações humanas como infalíveis. Todas são contextuais e, quando muito, como resultado da postura pós-metafísica do reconstrutivista, devem superar o idealismo objetivo, priorizar mesmo a aceitabilidade. Importa agora a validade entendida sob o prisma epistêmico, isto é, como aceitabilidade racional, e não uma teoria da verdade, posto a verdade ser tão-somente uma pretensão de validade passível de desempenho.

Tal como nos anos 80, a “idéia cosmológica’ da unidade do mundo (ou totalidade das condições do mundo sensível)” será substituída por uma suposição pragmática de um mundo objetivo comum: como o conhecimento é universal porque a “‘objetividade’ do mundo significa que esse mundo é ‘dado’ para nós como um mundo ‘idêntico para todos’”, aquela suposição pragmática não é uma idéia reguladora, mas constitutiva para a referência a tudo em que se pode verificar fatos, pois fatos objetivos e reais são fatos afirmados, aprovados. Com isso a totalidade dos objetos

²⁶ HABERMAS, *Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück*. In: HABERMAS, 1999, p. 186-229. Também ver: HABERMAS, 2001, p. 18 (em port., p. 40). Índícios desse ponto de vista encontram-se também no período anterior em *Nachmetaphysisches Denken* (HABERMAS, 1988).

²⁷ Ver também páginas 17 (em port., p. 39) e 21 (em port., p. 44).

experimentáveis “como um mundo ‘para nós’” é substituída por um realismo interno para o qual “é ‘real’ tudo que possa ser representado em expressões verdadeiras, ainda que os fatos sejam interpretados em uma linguagem que é a cada vez a ‘nossa’ linguagem” (HABERMAS, 2001, p. 18-19 [em port., p. 41]).²⁸ A experiência é construída a partir de um pragmatismo de orientação transcendental. Ocorre, porém, uma mudança na correlação entre verdade das proposições e objetividade da experiência, ao que serve a pragmática dos atos de fala descritivos: a pragmática, ao operar com pretensões de validade, remete a compreensão dos atos de fala às condições de sua aceitabilidade racional (“não podemos nos abstrair do seu caráter revelador do mundo, por meio de um emprego descritivo da linguagem” (HABERMAS, 2001, p. 23-24 [em port., p. 46])).

A filosofia, neste momento (2001), tem a própria função modificada: ela mantém seu papel de guardiã da racionalidade, já definido nos anos 60, agora, porém, “a função regulativa da orientação para a verdade, hesitante perante a suposição do mundo objetivo, dirige o processo de justificação fática para o objetivo de tornar móvel, de certo modo, o supremo tribunal da razão.” (HABERMAS, 2001, p. 22 [em port., p. 45]). Mas não só. Com isso, também a pragmática universal é concebida como uma ciência reconstrutiva contraposta às ciências empírico-analíticas nomológicas, porque, em vez da atitude objetivante dessas ciências, a da pragmática universal é reconstrutiva, não obstante continuar sendo sustentada a impossibilidade de uma separação rígida entre o discurso filosófico e o científico, haja vista serem discursos teóricos que devem fundamentar pretensões de validade. A diferença, contudo, entre filosofia e ciências empíricas reconstrutivas existe no fato de estas tratarem de questões de gênese e a filosofia, de questões de justificação, que, por serem essencialmente discursivas, não negam a relação entre sensibilidade e entendimento, já que ambas definem “o fórum do discurso racional, no qual bons fundamentos devem ostentar sua arte de convencer,” (HABERMAS, 2001, p. 21 [em port., p. 44])²⁹ não sendo relevante aí a linha divisória entre o transcendental e o uso transcendente da capacidade cognitiva humana. Logo aqui está em foco uma “relação

²⁸ Ver também p. 17 (em port., p. 39). E ainda: “Esse ‘ser veritativo’ dos acontecimentos não deve ser apresentado — de acordo com um modelo de representação do conhecimento — como realidade representada e ser assimilado a ‘existência’ dos objetos.” HABERMAS, 2001. Ver também p. 13, 18 (em port., p. 36 e 40). Sobre isso, no período anterior ver: HABERMAS, 1988, p. 91 (em port., p. 88-89).

²⁹ Ver também páginas 23 e 24 (em port., p. 46).

retrospectiva” <Rückbeziehung> entre a objetividade do mundo e intersubjetividade do entendimento, suposta no agir e no falar, e que esclarece as mediações lingüísticas dos referentes mundanos: os fatos afirmados são sempre *defendidos e justificados*.

Com a tese da destranscendentalização, constata-se a maior ingerência do conceito de mundo da vida na pragmática universal, já que é por esse conceito que os saberes pré-teóricos, como saberes de índole não proposicional, que formam o pano de fundo para os discursos, são pensados em dado contexto social e no indivíduo que participa argumentativamente. O lugar do conceito de mundo da vida na defesa da tese da “unidade da razão na multiplicidade de suas vozes” ganha mais visibilidade: é um lugar circunscrito à *forma de vida* constituída pelos saberes pré-teóricos e na qual localizam-se os participantes de uma situação de fala – e para se compreender a fundamentação falibilista da teoria discursiva da verdade é de suma importância apreender esses elementos presentes em todo entendimento factível.

III

No período mais recente da produção habermasiana, como foi demonstrado, tem-se um “desarmamento destranscendentalizador das categorias do entendimento e formas de intuição apriorísticas”, mediante o qual a clássica diferenciação entre “razão e entendimento se torna confusa” (HABERMAS, 2001, p. 18 [em port., p. 40]), e isso não é algo novo deste último Habermas. Não é nova a denúncia, na posição do filósofo, a respeito da convicção acerca da impossibilidade da filosofia transcendental (BITTNER, 1979) – não há filosofia transcendental sem haver uma prova, uma dedução da validade objetiva dos conceitos da estrutura conceitual, e como não está mais assegurada a necessidade de tal estrutura, logo essa filosofia não pode existir. A partir de tal denúncia igualmente se pode inferir que o “transcendental débil” habermasiano implica uma negação da transcendentalidade. Destarte, a sua posição deixa em aberto a questão: como, a partir da análise das condições de possibilidade do argumentar racional, em um momento histórico-cultural particular, estabelecer as condições universais *a priori* da possibilidade desse argumentar, estabelecer as regras da argumentação, cuja validade deve ir muito além do momento considerado? Há então que se levar em conta a observação de O’Neill (1993, p. 330):

Uma ‘destranscendentalização’ da razão, todavia, só é bem sucedida na medida em que ela inteira quer e pode substituir os recusados fundamentos últimos (mundo inteligível, filosofia da consciência, sujeito macro) por uma convincente, mas não fundamentalista, fundamentação da razão – caso contrário uma ‘destranscendentalização’ fica seriamente esclarecida na direção de um ceticismo da razão.

Se, gradativamente, o tratamento dado por Habermas à questão da teoria do conhecimento substituiu o conceito de objetividade (fundamental inclusive em *Conhecimento e interesse*) pelos de mundo da vida e de intersubjetividade – o acesso à realidade, possível se mediado lingüisticamente, conta no segundo Habermas com a intersubjetividade destranscendentalizada do mundo vivido (HABERMAS, 1999, p. 41), – paradoxalmente temos que admitir, como ele próprio o faz,³⁰ que o ponto de vista cognitivo-teórico que norteou suas primeiras análises acerca das possibilidades da racionalidade comunicativa, no decorrer do tempo, foi substituído pelo lingüístico-teórico. A implicação disso é que ele não conseguiu relativizar a incondicionalidade que se apresenta na tese das pretensões de validade, o que é compreensível, devido à tensão presente em toda ação argumentativa, tensão esta relativa ao que é factível por um lado e o que é válido, por outro. Ou seja, o redirecionamento de seu procedimento metodológico, não obstante ter acentuado mais o peso do mundo da vida e com ele o realismo, não eliminou o aspecto transcendental de suas concepções.

No que diz respeito ao núcleo fundamental da racionalidade, Habermas aqui, por ele mesmo, não é falibilista, no entanto sua postura é falibilista com relação à capacidade da filosofia de explicitar definitivamente os elementos que compõem esse núcleo da racionalidade, não cabendo mais a ela analisar a estrutura humana cognitiva permanente. Assim foi visto que o saber intuitivo do falante, enquanto tal, não é falível, mas são falíveis suas reconstruções e a pretensão de universalidade

³⁰ “... na práxis cotidiana e na comunicação cotidiana nós nos referimos de fato às partes selecionadas pré-científicas da realidade, que são cunhadas por meio de perspectivas de ação. O que eu antigamente analisei sob ponto de vista cognitivo-teórico como a constituição do âmbito do objeto, eu descrevo hoje sob o ponto de vista lingüístico-teórico como suposição pragmática do mundo. As perspectivas dos tipos de ação entrelaçadas com a experiência possível têm por suposição um mundo objetivo ou social sublimado, que supõe a ação comunicativa em sua práxis cotidiana de interpretação, para poder referirem-se comumente às coisas e acontecimentos ou às pessoas e suas interações.” HABERMAS, 2000, p. 15.

associada a ele: os pressupostos da pragmática universal são considerados infalíveis, intranscendíveis, e os enunciados que os explicitam, falíveis. Desse modo, nesses anos, a própria explicitação da condição transcendental, que deve ocorrer por estrita auto-reflexão, parece ser a fundamentação última de Habermas: em toda tentativa de fundamentação está sempre presente a condição transcendental de possibilidade, a qual, por sua vez, pode ser descoberta e explicitada tão-somente por estrita auto-reflexão sobre toda fundamentação lógico-dedutiva; em outras palavras, descoberta e explicitada apenas mediante a reconstrução racional das condições necessárias subjetivas da produção epistêmica, pela elucidação crítica das auto-ilusões ou descentração das próprias perspectivas, exigências feitas aos participantes de um discurso prático (HABERMAS, 1982, p. 491; 1974, p. 29).³¹

Quando, porém, pensamos sobre a tese do falibilismo filosófico, podemos supor que, a partir dela, historicamente localizada, é possível atingir, no máximo, as pressuposições histórico-culturais *particulares* da razão filosófica, e isso não é contrário a Habermas já que, para ele, segundo Lar more (2000, p. 323), hoje, “é preciso representar a razão como finita, falível, orientada ao entendimento e referida à racionalidade do entendimento”. Entrementes, caso tal interpretação for correta, a pragmática universal nunca poderá obter as suas pressuposições como *universais*, porquanto sua tarefa é comprovar a existência de pressupostos universais e inevitáveis do *entendimento*, um entendimento que não é trans-histórico e tampouco trans-cultural. Em outras palavras: não podemos esgotar ou reduzir a força da razão humana a explicações externas, por mais relevantes que elas sejam, mas temos que chegar à *compreensão interna* própria dessa razão, dado sermos nós mesmos, sujeitos da razão, que temos prioridade sobre todas as explicações externas, a razão não pode ser explicada adequadamente pelos mecanismos encontrados exteriores a ela. Por isso, novamente, temos de concordar com as palavras de O’Neill (1993, p. 323):

é essencial para a interpretação da razão não só onde ela se realiza (se o *locus* da razão é subjetivo, social ou intersubjetivo), mas também porque determinadas estruturas do pensar ou da ação valem como racionais e outras não. O fundamento último da razão pode não ser alcançável;

³¹ Essa posição se mantém na década de 90, conforme é possível verificar em: HABERMAS, 1999, p. 187.

todavia é inevitável um esclarecimento da autoridade da razão. Sem um tal esclarecimento faltam respostas sobre questões do tipo: por que eu preciso me esforçar para o entendimento?; ou por que nós precisamos nos manter nesta ou naquela práxis de entendimento? [...] Permanece, portanto, suficientemente obscuro quantas e quais das estruturas parciais de aceitação da fala e do falar possibilitam o entendimento e podem ser considerados componentes da racionalidade comunicativa. Permanecem obscuras tanto as exigências como também a autoridade da racionalidade comunicativa.

A delimitação do papel do entendimento por Habermas não traz resposta a estas questões; como visto, ela apenas acompanha a recusa dele de uma fundamentação última. Ora, o entendimento diz respeito ao conhecimento empírico, ao qual é referido o conhecimento reconstrutivo-filosófico e científico, e por esse saber científico estar vinculado ao fenômeno e não chegar à liberdade, a tese habermasiana não parece ser suficiente para embasar o próprio papel da filosofia designado por ele, a saber, de que ela conserva uma função crítica no sentido kantiano, isto é, uma autoridade indiretamente legisladora, cuja função é o apontamento dos desvios no cumprimento das condições de possibilidade do entendimento, e cuja racionalidade é necessária ao “domínio” das contingências. Nesse sentido, parece manter-se o dito da década de 80: “a razão comunicativa não passa certamente de uma casca oscilante – porém, ela não se afoga no mar das contingências, mesmo que o estremecer em alto mar seja o único modo de ela ‘dominar’ as contingências” (HABERMAS, 1988, p. 185 [em port., p. 181]).³²

Como justificar a autoridade indiretamente legisladora da filosofia apenas com o estudo das regras e símbolos linguísticos, obtidos pela pragmática universal, por meio do entendimento se estas (regras e símbolos) representam apenas os fenômenos do mundo empírico? Essa parece-nos ser a incógnita fundamental que surge dessa apreciação feita sobre a posição de Habermas. Entrementes, não há pertinência alguma em colocar essa incógnita, se for considerado unicamente que a regulação dos atos humanos *não* tem por base uma idéia reguladora da razão, ou seja, a idéia de liberdade, onde necessariamente a razão filosófica tem que prescindir do conhecimento empírico.

³² E ainda p. 91 (em port., p. 88-89). Ver também: HABERMAS, 1983, p. 40-41 (em port., p. 48).

Numa ótica kantiana, os pressupostos do conhecimento não são prováveis empiricamente porque são pressupostos metafísicos, todavia são necessários à filosofia, porque, sabemos, quando a razão teórica é incapaz de pronunciar-se sobre a realidade de uma idéia, e também incapaz de mostrar sua contradição interna, é mister assumir a perspectiva de um interesse prático, um interesse moral para perguntar por ela. A diferença entre Habermas e Kant, no que tange à teoria do conhecimento, é uma questão não só metodológica, como ele constantemente sugere, mas de concepção acerca do *status* de proposições metafísicas, na tarefa filosófica relativa ao âmbito da produção do conhecimento.

A esse respeito, o mais plausível não parece ser negar a pragmática universal, mas entender que o critério último de toda fundamentação é a coerência ou consistência pragmática entre a proposição afirmada e as condições transcendentais de possibilidade pressupostas no ato performativo da mesma proposição; afinal, os conceitos transcendentais são imanentes à experiência (BITTNER, 1979, p. 577). Certamente isso é inadmissível por Habermas: sua defesa das condições de validade da argumentação são sempre e tão-somente contingentes, elas dependem unicamente do contexto histórico-cultural. Mas não cremos ser coerente afirmar, com Power (2000, p. 255), ironicamente, que a crítica de nosso filósofo se volta para ele mesmo, porque “Habermas não leva em consideração seriamente a possibilidade de reconstruções alternativas, seu falibilismo realiza-se superficialmente.”

Por certo, sentenças falíveis e incompletas não paralisam a história efetiva, ao contrário, revelam-na. Todavia restringir o caráter inquiridor da racionalidade humana ao nível empírico da experiência não parece ficar refletido, no plano filosófico, como um intento de estabilização da interrogação filosófica? Se assim é, isso evidencia o quão a fundamentação última é essencial para a coerência filosófica, haja vista ser justificado por ela não o abandono da idéia de fundamentação, mas o imperativo de “dar razão” ao *factum* de um conhecimento aberto, que não se esgota na empiria se tem um estofa conceitual cuja função é conferir-lhe unidade. Afinal, na contemporaneidade os “interesses do conhecimento não são constitutivos em um sentido metafísico forte do idealismo transcendental de Kant, mas são como que portadores de uma semelhança familiar com as *idéias regulativas* de Kant.” (POWER, 2000, p. 258).

Como já apontado por Kant, a razão fica humilhada com o limite ontológico do conhecimento, com sua impossibilidade de demonstrar

tudo e de fundamentar tudo; não obstante essa impossibilidade mostrar-lhe sua incapacidade de atingir pretensões em torno do incondicionado, ela deve ser vista mais como parâmetro ou indício da existência do transcendente, cuja busca é própria da natureza humana, e da nossa decorrente incapacidade de atingi-lo, do que da falta ou da ausência dele.

A posição expressa anteriormente, novamente, não está em total contraposição à de Habermas. Embora tenha sido observado que a temática da fundamentação última nele não está clara, porque “sua recusa das fundamentações transcendentais parece basear-se numa compreensão errônea do sentido da prova” e também por tornar “difusa a diferença entre conhecimento *a priori* e *a posteriori*” (VELASCO, 2001, p. 57, 58, 62), de nossa parte cremos não ser incoerente inferir, com Power, que o cerne constituinte da “revolução lingüística” empreendida pelo filósofo pode ser concebido “como uma modesta forma metafísica ou uma forma fraca de transcendentalismo”, e nessa “nova valorização do transcendentalismo de Habermas”, é perceptível “uma determinada continuidade” entre os seus primeiros escritos, como *Conhecimento e Interesse*, e os mais recentes, no sentido em que se aventa a possibilidade de “a teoria da comunicação pintar com pincel transcendental os argumentos”, com o que ele se mantém “no rastro kantiano com vestígios de uma dura teoria do conhecimento”, e a sua ênfase no quase transcendental pode ser interpretada como um transcendentalismo, não obstante o próprio Power considerar que, da perspectiva de alguns críticos de Habermas, tal “transcendentalismo necessita de muitas fundamentações” (POWER, 2000, p. 200, 257, 266, 267, 267n.).

Ademais, também o conceito de autocontradição performativa pode ser tomado como critério último para saber o que realmente é a condição transcendental de possibilidade e como poder distingui-la das outras condições: a racionalidade do entendimento possibilita o reconhecimento do que é pressuposto em uma fundamentação objetiva, e, nesse caso, referimo-nos a uma fundamentação lógico-dedutiva ou a uma condição transcendental da interpretação, que não pode ser negada sem autocontradição performativa porque está presente na mesma negação. Desse modo, se a autocontradição está necessariamente presente em toda fundamentação filosófica ou científica, “então temos que tomar consciência dela e saber em que consiste, porque ela se mostra como condição transcendental de seu sentido e de sua validade intersubjetiva, e na medida em que se mostra como tal, ela constitui seu fundamento

último” (HERRERO, 1995, p. 15).³³

Destarte, o projeto habermasiano parece inviolabilizar sua intencionalidade, por sustentar a falibilidade do exercício filosófico na comprovação dos pressupostos do entendimento, por conceber dita tarefa por meio de explicitação que é histórica, contingente e que sofre influência do próprio filósofo. Contra isso, a única alternativa possível é, a partir do próprio Habermas, aceitar a incondicionalidade, isto é, a suposição de existência de uma metanorma incondicional³⁴ para toda condição de uso da razão, uso que, indubitavelmente, nos mantém como sujeitos cognitivos e políticos, sujeitos da história, como sujeitos responsáveis pelas mesmas teorias sobre a razão, sobre o mundo, sobre o agir humano, sobre a sociedade, e sobre a vida no mundo – o qual, entretanto, não é o horizonte último de fundamentação, pois, se o fosse, Habermas não pensaria a possibilidade de submeter à crítica as certezas do próprio mundo vivido. Afinal, se a estratégia falibilista não significa de fato uma ruptura com o transcendentalismo, então cabe remontar ao que foi dito nos anos 80:

O próprio conceito de razão comunicativa vem acompanhado da sombra projetada por um brilho transcendental. [...] O momento de incondicionalidade guardado no âmago dos conceitos discursivos não constitui um absoluto, quando muito um absoluto diluído em procedimentos críticos. Somente este resíduo de metafísica permite que nos lancemos contra a glorificação do mundo [...] (HABERMAS, 1988, p. 184 [em port., p. 180-181])

³³ Em outro texto, Herrero (1991, p. 53), fazendo suas as palavras de Kuhlmann, indica que a “fórmula” da fundamentação última se vale de pressupostos irrecusáveis da argumentação: “Aquilo que não se pode recusar sem autocontradição atual, contra cujo reconhecimento não se pode decidir sem autocontradição, aquilo que não pode ser fundamentado através de derivação sem *petitio principii*, isto nos é ineliminável na argumentação e enquanto tal. Isso vale absolutamente como seguro e pode ser tomado como base incondicional de outras fundamentações (condicionadas).”

³⁴ O PD, princípio do discurso, como o “princípio dialógico universal da responsabilidade argumentativa, pelo qual nada pode ser reivindicado como válido a não ser que possa ser fundamentado racionalmente mediante argumentos”, não pode ser concebido “como princípio moral ou metanorma incondicional de todo uso da Razão” entre as condições de possibilidade do sentido e da validade de toda argumentação? Se este for o caso, Herrero entende haver então “um imperativo categórico dialógico que prescreve resolver todas as pretensões de validade da razão argumentativamente, do qual resulta que todo conteúdo que se apresentar como digno de ser reconhecido como válido, terá de ser capaz de consenso racional.” (HERRERO, 1991, p. 56); neste caso, o incondicional talvez seja mesmo constituído pela regras da argumentação: “Trata-se assim de explicitar os próprios pressupostos da argumentação, suas regras, que alguém, que argumenta, já sempre reconheceu para poder argumentar.” (HERRERO, 1991, p. 53).

Tal ambiguidade, não perceptível ao próprio Habermas, porém, nada mais atesta que o que caracterizou o percurso percorrido por nós até aqui, a saber, como a questão do falibilismo filosófico está relacionada à complexidade da razão e vai emergindo na obra do pensador, definindo o sentido que ele atribui à filosofia e à sua transformação, um sentido nunca apreendido na sua totalidade. O caminho gradual vai da filosofia como crítica da ciência para a filosofia como ciência reconstrutiva e intérprete, indicando a necessidade de Habermas de construir um conceito de razão cada vez mais adequado à modernidade. Devido a isso, essa necessidade tão evidenciada com a relevância concedida à categoria de mundo da vida, embora não lhe tenha potencializado a dar respostas a questões que foram surgindo quando traçava as linhas gerais do conhecimento filosófico, vai dando sustentação ao seu pensamento como perscrutador da emancipação, ou seja, como um filósofo cujo pensamento é próprio do interior da Teoria Crítica.

Referências

ALBERT, H. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

ALVARENGA, N. A. Verdade, contingência e falibilismo: a teoria discursiva da verdade de J. Habermas à luz das críticas de A. Wellmer. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 26, p. 347-373, 1999.

APEL, K. O. Normative Begründung der ‚Kritischen Theorie‘ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?. In: HONNETH, A. et al. *Zwischenbetrachtungen*. Im Prozeß der Aufklärung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

_____. Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung. FORUM FÜR PHILOSOPHIE IN BAD HOMBURG. *Philosophie und Begründung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

BITTNER, R. Transcendental. In: KRINGS, H. et al. *Conceptos fundamentales de filosofía*. v. 3. Barcelona: Herder, 1979. p. 578-581.

DURÃO, A. B. *A crítica de Habermas à dedução transcendental de Kant*. Londrina: Edel; Passo Fundo: Univ. de Passo Fundo, 1996.

DUTRA, D. J. V. *A pragmática universal: verdade e ética em Habermas*. 1992. 212p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

HABERMAS, J. *Zwischen Naturalismus und Religion – philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

_____. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, 2001. [Em português: *Agir comunicativo e razão detranscendentalizada*. Trad. Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002].

_____. Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu ‘Erkenntnis und Interesse’. In: MÜLLER-DOOHN, S. (Org.). *Das Interesse der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. p. 12-20.

_____. *Wahrheit und Rechtfertigung – Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

_____. Uma conversa sobre questões da teoria política. Trad. Marcos Nobre; Sérgio Costa. *Novos Estudos Cebrap*, n. 47, p. 85-102, mar. 1997 [1985]. (Entrevista a Mikael Carlahedem e René Gabriels)

_____. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. [Em português: *Comentários à ética do discurso*. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999].

_____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

_____. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. [Em português: *Pensamento pós-metafísico*. Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990].

_____. *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987a. 2 v.

_____. Um perfil filosófico-político. Entrevista com J. Habermas. Trad. Wolfgang Leo Maar. *Novos Estudos Cebrap*, n. 18, p. 77-103, set./dez., 1987b [1985].

_____. “Entgegnung”. In: HONNETH, A.; JOAS, H (Orgs.) *Kommunikatives Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. p. 327-405.

_____. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. [Em português: *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989].

_____. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

_____. *Erkenntnis und Interess*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [Em português: *Conhecimento e interesse*. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987].

_____. *Theorie und Praxis - Sozialphilosophische Studien*, 3. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

HERRERO, F. J. O problema da fundamentação última. *Kriterion*, n. 91, p. 7-16, jul. 1995.

_____. A razão kantiana entre o lógos socrático e a pragmática transcendental. *Síntese Nova Fase*, v. 52, p. 35-57, 1991.

HORSTER, D. *Jürgen Habermas/Detef Horste*. Stuttgart: Metzler, 1991.

KANT, I. Prolegomena. In: _____. *Kants Werke*: Akademie-Textausgabe. v. IV. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

KUHMAN, W. Philosophie und Rekonstruktive Wissenschaft. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n. 40, p. 224-234, 1986.

_____. *Reflexive Letzbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg/München: Karl Alber, 1985.

LARMORE, C. Habermas und der Pragmatismus, In: MÜLLER-DOOHN, S. (Org.) *Das Interesse der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. p. 337-351.

_____. Die Wurzeln radikaler Demokratie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin, v. 41, n. 2, 321-327, 1993.

McCARTHY, T. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1987.

OLIVEIRA, M. A. A linguagem e a problemática da Fundamentação II. A pragmática transcendental e a determinação da especificidade da fundamentação filosófica. *Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 63, p. 769-785, 1993a.

_____. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993b.

O'NEILL, O. Kommunikative Rationalität und praktische Vernunft. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 41, n. 2, p. 329-332, 1993.

POWER, M. Habermas und das Problem der transzendentalen Argumentation. Eine Neubewertung. In: MÜLLER-DOOHN, S. (Org.) *Das Interesse der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. p. 242-273.

REPA, L. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/Universidade de São Paulo, São Paulo.

SCHNÄDELBACH, H. Transformation der Kritischen Theorie. In: HONNETH, A.; JOAS, H. (Orgs.) *Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

_____. Bemerkungen über Rationalität und Sprache. In: KUHMAN, W.; BÖHLER, D. (Orgs.) *Kommunikation und Reflexion*. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten an Karl-Otto Apel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

STRAWSON, P. F. *Los límites del sentido*. Ensaio sobre a “Crítica de la razón pura de Kant”. Madrid: Revista de Occidente, 1975.

_____. *Les individus: essai de métaphysique descriptive*. Paris: Seuil, 1973.

TÜRCKE, C. Habermas, oder wie die kritische Theorie gesellschaftsfähig wurde. In: BOLTE, G. (Org.) *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*. Lünenburg: Zu Klampen, 1989. p. 21-38.

VELASCO, M. *Ética do discurso: Apel ou Habermas?* Rio de Janeiro: FAPERJ/Mauad, 2001.

WELLMER, A. Consenso como *telos* da comunicação lingüística?. *Novos Estudos*, n. 48, jul. 1997.