

NELSON LORENSKI

**DA SEMÂNTICA À PRAGMÁTICA:
A QUESTÃO DO SIGNIFICADO EM HABERMAS**

RIO DE JANEIRO

2006

NELSON LORENSKI

**DA SEMÂNTICA À PRAGMÁTICA:
A QUESTÃO DO SIGNIFICADO EM HABERMAS**

**Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Gama Filho do Rio de Janeiro
como requisito parcial para obtenção do grau
de Mestre.**

Orientador: Prof. Dr. Flávio Beno Siebeneichler

RIO DE JANEIRO

2006

O(A) autor(a), abaixo assinado(a), **autoriza** as Bibliotecas da Universidade Gama Filho a reproduzir este trabalho para fins acadêmicos, de acordo com as determinações da legislação sobre direito autoral, no(s) seguinte(s) formato(s).

Fotocópia Meio digital

Assinatura do autor: _____

O(A) autor(a), abaixo assinado(a), **não autoriza** as Bibliotecas da Universidade Gama Filho a reproduzir este trabalho para fins acadêmicos, de acordo com as determinações da legislação sobre direito autoral, no(s) seguinte(s) formato(s).

Fotocópia Meio digital

Assinatura do autor: _____

*Às minhas filhas,
Vívian e Lílian e
à minha esposa Lia.*

AGRADECIMENTOS

À minha família e em especial A minha mãe que, em vida, torcia em silêncio por mim.

Ao meu professor orientador pela confiança na minha capacidade.

À Universidade Gama Filho.

Ao professor Edson Rezende - coordenador do curso de mestrado de filosofia da UGF, pelo apoio.

Aos meus colegas de mestrado, meus interlocutores, especialmente Marlise, Lara e Camila.

À Facear - Faculdade Educacional de Araucária – PR. e a meus colegas de trabalho.

SUMÁRIO

RESUMO	viii
ABSTRACT	ix
INTRODUÇÃO	1
1 O SIGNIFICADO NA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO	9
1.1 QUESTÕES PRÉVIAS	9
1.1.1 Primeira Decisão Prévia	9
1.1.1.1 Distinção entre comportamento e ação.....	10
1.1.1.2 Distinção entre observação e compreensão do sentido	10
1.1.1.3 Distinção entre convencionalismo e essencialismo.	11
1.1.2 Segunda Decisão Prévia	12
1.1.3 Terceira Decisão Prévia	12
1.1.4 Conceitos Adotados Criticamente por Habermas.....	14
2 O SIGNIFICADO NA SEMÂNTICA	16
2.1 A GUINADA LINGÜÍSTICA.....	17
2.1.1 Semântica Formal.....	18
2.1.1.1 Frege: Referência e significado.....	18
2.1.1.2 O problema da denotação em Russell	21
2.1.1.3 Teoria da “figuração” de Wittgenstein	22
2.1.2 Semântica Intencionalista.....	27
2.1.3 Semântica de Uso: Rumo à Guinada Pragmática	30
2.1.3.1 Husserl: Verdade como evidência e o conceito de mundo da vida.....	31
2.1.3.2 Semiótica Pragmática de Peirce e a comunidade de investigação.....	35
2.1.3.3 Wittgenstein e os jogos de linguagem.....	41
2.1.3.4 G.H. Mead e a teoria do significado idêntico e a intersubjetividade.....	48
2.1.3.5 Strawson – precursor de Austin	58
3 O SIGNIFICADO NA PRAGMÁTICA UNIVERSAL	62
3.1 PRAGMATISMO E NEOPRAGMATISMOS.....	62
3.2 SEMÂNTICA E PRAGMÁTICA – COMPETÊNCIA LINGÜÍSTICA E COMUNICATIVA	67
3.3 A BASE DE VALIDADE DE DISCURSO	72
3.4 TRÊS ASPECTOS DA PRAGMÁTICA UNIVERSAL.....	74
3.5 NÍVEIS DE ANÁLISE E DOMÍNIOS DO OBJETO DA SEMIÓTICA.....	76
3.6 AUSTIN E A NOÇÃO DE ATOS DE FALA	77
3.7 ESTRUTURA DOS ATOS DE FALA	78
3.8 CLASSIFICAÇÃO DOS ATOS DE FALA EM AUSTIN.....	79

3.9	SIGNIFICADO E PRETENSÕES DE VALIDADE FÁCTICAS	87
3.10	INTELIGIBILIDADE - CONDIÇÃO ESSENCIAL DO ATO DE FALA	88
3.11	PRIMEIRA PRETENSÃO DE VALIDADE: VERDADE	89
3.12	SEGUNDA PRETENSÃO DE VALIDADE: VERACIDADE	92
3.13	TERCEIRA PRETENSÃO DE VALIDADE: CORREÇÃO	93
3.14	SITUAÇÃO IDEAL DE FALA	94
4	A REVISÃO DA PRAGMÁTICA UNIVERSAL	97
4.1	RACIONALIDADE COMUNICATIVA SEGUNDO A TEORIA DA AÇÃO DE FALA	97
4.2	RACIONALIDADE DISCURSIVA E REFLEXÃO	98
4.3	RACIONALIDADE EPISTÊMICA.....	99
4.4	RACIONALIDADE TELEOLÓGICA	99
4.5	RACIONALIDADE COMUNICATIVA E PRETENSÕES DE VALIDADE	100
4.5.1	Modalidades de uso lingüístico.....	101
4.5.2	Uso da Linguagem Orientado ao Acordo e Uso da Linguagem Orientado pelo Entendimento Mútuo.....	102
4.5.3	Racionalidade Comunicativa e Abertura Lingüística ao Mundo	104
4.6	REVISÃO DA PRAGMÁTICA UNIVERSAL EM VERDADE E JUSTIFICAÇÃO.....	105
4.7	COMUNICAÇÃO OU REPRESENTAÇÃO?	108
4.8	DESTRANSUCENDENTALIZAÇÃO DO SUJEITO COGNOSCENTE.....	110
4.9	NATURALISMO FRACO	118
4.10	REALISMO SEM REPRESENTAÇÃO.....	119
4.11	VERDADE E JUSTIFICAÇÃO	121
4.11.1	Concepção Epistêmica de Verdade	127
4.11.1.1	Objeções ao conceito epistêmico.....	134
4.11.2	Conceito Pragmático de Verdade	136
4.11.3	Críticas de Rorty Habermas	137
4.12	VERDADE E CORREÇÃO	142
4.12.1	Críticas de Tugendhat à Ética de Habermas	152
4.12.2	Críticas de Rorty à Ética de Habermas	154
	CONCLUSÃO	156
	REFERÊNCIAS.....	166

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar o conceito de significado utilizado por Habermas na fundamentação da teoria crítica da sociedade em termos de comunicação lingüística, ou racionalidade comunicativa. A hipótese que guia nosso trabalho é que para Habermas o significado não está propriamente nas expressões lingüísticas, embora deva encontrar uma expressão lingüística adequada para poder se manifestar. O significado é uma característica imanente da *ação* humana que é um comportamento regido por regras que se “introduz *a limine* como sentido lingüístico” porque a linguagem permeia e de certo modo transcende o mundo, se pensarmos que a realidade toda se nos apresenta lingüisticamente organizada. Por isso, ao se referir às relações sociais Habermas utiliza a expressão “*agir comunicativo*”, *conceito* que considera os atores como falantes e ouvintes que interagem como sujeitos enquanto se referem a algo no mundo objetivo, social ou subjetivo e sobre esses três mundos buscam o entendimento. Mas para chegar ao conceito de intersubjetividade, Habermas precisou superar a filosofia do sujeito auto-referente que era obstáculo para o nascimento do *alter ego* com quem o Eu precisa interagir. Esses elementos lhe foram oferecidos por Husserl, Wittgenstein e Mead. Mas a passagem da semântica à pragmática só foi possível com a adoção da teoria dos atos de fala de Austin e Searle. Na Pragmática Universal ou Formal, Habermas analisa os diferentes atos de fala que constituem o agir comunicativo e estabelece que o seu significado, veiculado através de uma expressão lingüística bem formada, isto é, inteligível e aceitável, corresponde às seguintes pretensões de validade: sinceridade, verdade e correção. Neste trabalho nos detivemos especialmente nas pretensões de verdade e correção e a função justificadora do discurso.

Palavra-chaves: Agir comunicativo; significado idêntico; pragmática formal; racionalidade comunicativa; pretensões de validade; correção; verdade e justificação.

ABSTRACT

This work aims to analyse the concept of meaning used by Habermas in fundamenting the critic theory of society in terms of linguistic communication or communicative reasoning. The hypothesis that orients this work is that for Habermas meaning is not properly found in the linguistic expressions though an appropriate linguistic expression might be found in order to manifest that meaning. Meaning is an immanent characteristic of human action that is a behavior guided by rules that is “introduced a limine as a linguistic meaning” because language permeates, and in a way transcends the world, considering that we every reality is shown to us as linguistically organized. Thus, referring to social relations, Habermas uses the expression “communicative action”, a concept that considers the actor as speakers and listeners interacting as subjects while referring to something in the objective world, social or subjective and search for an understanding about these three worlds. In order to get to the concept of inter-subjectivity, Habermas needed to overcome the philosophy of the self-referring subject that was an obstacle to the born alter ego with whom the I needs to interact. These elements were offered to him by Husserl, Wittgenstein and Mead. However the passage from semantics to pragmatics was only possible by adopting the speech act theory of Austin and Searle. In the Universal or Formal Pragmatics, Habermas analyses the different speech acts that constitute the communicative acts and establishes that its meaning conveyed through a well formed linguistic expression, i.e., understandable and acceptable, corresponds to the following validity intentions: sincerity, truth, and correctness. In this work we have focused specially the intentions of truth and correctness and the justifiable function of the discourse.

Keywords: communicative action; identical meaning; formal pragmatics; communicative reasoning; validity intentions; correctness; truth and justification.

INTRODUÇÃO

A partir do início do século XX, a linguagem passou a interessar a todas as áreas de pesquisa que têm por campo de análise a ação humana. A lingüística, embora seja uma ciência relativamente recente integra novas ciências como a socio-lingüística, a psicolingüística, a neurolingüística, só para citar as mais evidentes.

Para a filosofia, a linguagem se tornou uma questão central a partir da substituição do paradigma da filosofia da consciência pelo paradigma da filosofia da linguagem. A filosofia também conhecida por ontologia, metafísica ou filosofia primeira, investigava a natureza ou a essência das coisas e refletia sobre as representações ou conceitos de consciência ou razão subjetiva. Mas a metafísica não tratava dos seres e das idéias de coisas particulares. Sua preocupação era o universal, o transcendental. E para tratar do transcendental era preciso também acreditar que a própria mente era de natureza transcendental, diferente do mundo dos objetos. O espírito ou a mente era a única instância capaz de captar o ser último das coisas, os chamados universais.

O pragmatismo precedido pela filosofia de Hegel destranscendentalizou o sujeito cognoscente e pôs fim a essa crença da dupla essência do ser humano, bem como do conhecimento metafísico, com sérias conseqüências para a filosofia. O pragmatismo naturalizou a mente do homem e acabou com o foro privilegiado da autoconsciência. Agora a racionalidade se realiza através do trabalho, da linguagem e da interação. A verdade deixou de ser fundamentada em princípios *a priori* e passou a ser justificada discursivamente. A filosofia abandonou a reflexão sobre o transcendente e assumiu a tarefa interdisciplinar de crítica da ciência, tarefa realizada através da análise lingüística dos enunciados.

Devido à sua importância no novo contexto, a linguagem, diz K. O. Apel, passou a ser objeto de interesse comum de todas as escolas e disciplinas atuais. A linguagem, além de novo campo da realidade a ser trabalhado, significou também uma mudança, uma virada da própria filosofia que passou a ser uma atividade proce-

dimental. Habermas denomina essa função da filosofia de “guardadora de lugar”. O presente trabalho de pesquisa tem por objetivo analisar o conceito de significado utilizado por Habermas na fundamentação da teoria crítica da sociedade em termos de comunicação lingüística, ou racionalidade comunicativa. De início temos claro que o filósofo e sociólogo Habermas não elaborou um tratado sobre semântica e pragmática, mas um tratado sobre como essas duas disciplinas lingüísticas oferecem elementos de análise para a compreensão e a fundamentação da teoria crítica da sociedade.

Considerando as afirmações de Habermas, segundo as quais: a) o significado não está propriamente nas expressões lingüísticas, embora deva encontrar uma expressão lingüística adequada para poder se manifestar; b) que o significado é uma característica imanente da *ação* humana que se “introduz *a limine* como sentido lingüístico” porque a linguagem permeia e de certo modo transcende o mundo, já que a realidade toda se nos apresenta lingüisticamente organizada; c) que sentido ou significado lingüístico está intimamente relacionado à racionalidade, cujas características básicas são a intencionalidade, a liberdade e a responsabilidade; ou seja, que a racionalidade implica ou exige que a ação direcionada intencionalmente para um objeto seja motivada por uma decisão do ator que, tendo consciência do que quer alcançar, assume e responde pelas conseqüências ao atribuir a si o resultado da ação, a hipótese que guia nosso trabalho é que o significado lingüístico se dá para nós na ação racional comunicativa, a qual perpassa e integra todas as manifestações da racionalidade.

Habermas analisou diversas teorias semânticas da história da filosofia da linguagem que tentaram explicar a relação entre mundo e linguagem e concluiu que nenhuma delas conseguiu o que se propôs porque abstraiu as frases do seu contexto do mundo da vida, que é o mundo da práxis (ação). Partindo das teorias do mundo da vida cotidiana de Husserl, da intersubjetividade de G. H. Mead sobre a gênese do significado idêntico, acrescentando-lhe o conceito de uso de uma regra de Wittgenstein, bem como a teoria dos atos de fala de Austin e Searle, Habermas, em cooperação com Karl Otto Apel, elaborou a pragmática universal através da qual explica que o significado de

uma frase só pode ser conhecido numa situação real de comunicação, analisando-se os atos de fala, através dos quais, falante e ouvinte se entendem sobre algo no mundo e, em caso de necessidade, usam o discurso para explicitar as pretensões de validade para os enunciados proferidos.

Na primeira parte do nosso trabalho, trataremos das questões prévias relacionadas à teoria do agir comunicativo. Na segunda parte, faremos uma rápida apresentação das principais soluções da Semântica formal, intencional e de uso, que de uma forma ou de outra influenciaram toda a filosofia da linguagem. Na terceira parte apresentaremos as linhas gerais da pragmática universal habermasiana e seus fundamentos nos atos de fala de Austin e Searle. Abordaremos a relação do significado com as pretensões de validade dos atos de fala no contexto da pragmática universal ou formal. Pretendemos sublinhar a importância do enfoque pragmático da linguagem como um aspecto fundamental da própria constituição humana porque concordamos que o homem se constitui na e pela linguagem no processo de relação interpessoal. Na quarta e última parte trataremos da revisão realizada por Habermas na sua teoria da pragmática universal e nos conceitos de verdade e correção como estão apresentados na obra *Verdade e justificação* (2004a)¹.

¹ Nossas leituras se concentraram de modo especial nas seguintes obras: *Teoría de la acción comunicativa*, volume I: racionalidade da ação e racionalização, especialmente o capítulo III que trata da ação social, atividade teleológica e comunicação; *Teoría de la acción comunicativa*, volume II, o capítulo I com o título *A mudança de paradigma em Mead e Durkeim: da atividade teleológica para a ação comunicativa*; *Teoría de la acción comunicativa: Complementos e estudos prévios* que traz as lições sobre a fundamentação da sociologia em termos da teoria da linguagem e documenta o filosofar cotidiano de Habermas permitindo perceber o caminho percorrido. *Pensamento pós-metafísico* por outro lado, é uma síntese crítica de sua produção anterior, embora não tenha eliminado algumas redundâncias. Todas as questões tratadas nessas obras serão retomadas e criticadas em *Verdade e justificação*. Pode-se afirmar que a obra habermasiana é ela própria um documento vivo de uma teoria que vai se construindo discursivamente no processo interativo com a elite pensante do pós-modernismo.

Nossa interlocução se deu, na parte relacionada à semântica através da obra *Do signo ao discurso*, de Inês Lacerda Araújo, e dos artigos *Da revisão do conceito discursivo de verdade em Verdade e justificação* e *Les enjeux de la théorie de l'argumentation comme base de l'éthique discursive* de Delamar José Volpato Dutra; *A passagem do conceito epistêmico ao conceito pragmatista de verdade em Habermas* de Claude Piche. Estes artigos nos ajudaram a compreender a tarefa revisionista de Habermas em *Verdade e justificação*.

Os “Três Períodos” do Trabalho de Habermas

Pode-se afirmar que a obra habermasiana é ela própria um documento vivo de uma teoria que vai se construindo discursivamente no processo interativo com a elite pensante do pós-modernismo. É possível destacar nela três períodos. O primeiro, anterior à guinada (ou virada) lingüística, é o de *Conhecimento e Interesse* (1968). O segundo, mais longo, em que construiu a teoria do Agir Comunicativo, buscando superar a teoria da consciência, realizando a virada lingüística e pragmática. E um terceiro a partir de 1999, quando publicou *Verdade e Justificação* retomando justamente os temas com os quais se havia ocupado no primeiro período, especialmente na obra *Conhecimento e Interesse* e essa retomada epistemológica o levou a corrigir também algumas idéias da segunda fase quando elaborou sua Teoria do agir comunicativo.

Primeiro Período: “Conhecimento e Interesse”

Em *Conhecimento e interesse* Habermas propõe três formas de interesse cognitivo que por sua vez proporcionam três formas diferentes de ação: o interesse técnico, o interesse prático e o interesse emancipativo. Cada uma dessas formas de interesse cognitivo realizados em ações dá lugar a três dimensões da existência social humana: o trabalho, a interação humana e o poder, respectivamente. O interesse técnico do trabalho será estudado pelas ciências analítico-empíricas, o interesse prático da interação humana é conhecido pelas disciplinas hermenêutico-históricas e o interesse emancipativo do poder será conhecido pelas ciências criticamente orientadas (tanto empíricas como interpretativas).

Mas, o programa esboçado em *Conhecimento e Interesse* tinha algumas falhas ou inadequações as quais Habermas se encarregou pessoalmente de superar, produzindo uma nova tese conhecida no texto “*A teoria do agir comunicativo*”.

Essas falhas teóricas se deviam, no entender de Richard Berstein (2001, p.33), ao fato de que Habermas estava se movendo dentro do limite da uma filosofia da

consciência que é a filosofia do sujeito auto-suficiente. A chave para entender a mudança para a Teoria do agir comunicativo é a “virada lingüística” que consistiu em sair do limite original e inspirar-se na filosofia da linguagem (como oposição à filosofia do sujeito e à filosofia da consciência), mais especificamente na teoria dos atos de fala que Habermas modifica e refina significativamente, porque se dá conta de que o âmbito das interações comunicativas é mais extenso que o dos atos de fala explícitos. Enfocando a comunicação desta perspectiva da fala, podemos alcançar uma compreensão dos traços distintivos da comunicação.

A principal razão da virada lingüística de Habermas, continua Bernstein (2001, p.38) é que esta não nos faz cair no equívoco da perspectiva monológica da filosofia do sujeito. O agir comunicativo é intrinsecamente dialógico. O ponto de partida de uma análise da pragmática da fala é a situação de um falante e um ouvinte que estão orientados para uma mútua compreensão recíproca. Um falante e um ouvinte têm a capacidade de adotar uma postura afirmativa ou negativa quando se pretende encontrar uma pretensão de validade.

Segundo Período: Teoria do Agir Comunicativo

Marx considera como um dos pontos de partida de sua teoria *o conceito de ação instrumental* ou conduta racional das pessoas para escolher meios adequados para atingir um fim. Esta ação é o **trabalho**, cujo conceito deriva das relações sociais. Habermas considera mais importante na análise social, **o agir comunicativo** que permite uma compreensão comunicativa entre os atores da interação que não fazem cálculos egoístas (instrumentais) para alcançar o êxito, mas procuram alcançar definições comuns da situação para dentro delas, buscar as metas individuais.

Desde aproximadamente 1970, Habermas vem seguindo o mesmo programa de pesquisa e chegou ao conceito do agir comunicativo partindo dos diversos tipos de ação de Weber (racional, orientada por valores, afetiva e tradicional) e ao redefinir os

tipos weberianos, contrapõe à ação instrumental, o agir comunicativo como uma relação interpessoal lingüística que pretende alcançar o entendimento, o consenso. Enquanto em Marx a ação e a racionalidade se relacionam com o trabalho, o agir comunicativo se relaciona com a interação. O agir comunicativo quando se baseia na argumentação racional e tem pretensão de universalidade recebe o nome de discurso.

O conceito de agir comunicativo exige que se leve em conta os atores como falantes e ouvintes que se referem a algo no mundo objetivo, social ou subjetivo. Esses três mundos constituem conjuntamente o sistema de referência que os falantes pressupõem em comum nos processos de comunicação. O mundo externo alude aos mundos objetivo e social, e o interno ao mundo subjetivo. Quando os atores se referem a algo num desses três mundos eles relativizam seus enunciados tendo sempre presente a possibilidade de que a validade de suas afirmações possa ser posta em questão por outros atores (HABERMAS, 2001, p.493).

É no discurso que, por meio da argumentação, se determina o que é válido ou verdadeiro. Isto é, a verdade não é uma cópia da “realidade” à qual se referem os argumentos dos participantes no discurso, mas o resultado consensual sobre o qual não atua nenhuma influência ou distorção. Esse consenso se consegue através da argumentação, isto é, mediante o resgate discursivo das seguintes pretensões de validade aceitas por todos os participantes: a) que o enunciado seja verdadeiro; b) que a ação pretendida seja correta de acordo com o contexto normativo vigente; c) que a intenção manifesta do falante seja a mesma que ele pensa (HABERMAS, 2003a, p.144).

Por essas características, Habermas afirma que o agir comunicativo e não a ação racional instrumental, como pretendia Marx, é a conduta que caracteriza as interações sociais, devendo por isso ter um lugar central na teoria, cujos objetivos devem ser a identificação e eliminação dos fatores estruturais que distorcem a comunicação.

O papel central que ocupa a comunicação na proposta teórica e política de Habermas o leva a preocupar-se com a racionalização do agir comunicativo, seguindo o

caminho trilhado por Marx e Weber. A racionalidade se realizará totalmente quando forem suprimidas todas as barreiras da comunicação. O meio para fazê-lo é a modificação em profundidade do sistema normativo vigente. A evolução social não consiste, precisamente, em mudanças no sistema de produção como diria Marx, mas na passagem para uma sociedade racional na qual a comunicação das idéias se dará sem restrições.

Terceiro período: Verdade e Justificação

Na segunda metade da década de noventa, isto é, 30 anos depois, Habermas volta aos temas da verdade e objetividade, realidade e referência, validade e racionalidade que havia abandonado desde *Conhecimento e Interesse* para se dedicar à teoria da *pragmática lingüística*, apoiada numa concepção normativa de entendimento mútuo operando com pretensões de validade discursivamente resgatáveis, que vinculava a compreensão do significado dos atos de fala às condições de sua aceitabilidade racional. Por esse motivo, no contexto da pragmática universal, **a validade**, no sentido epistêmico, constituiu-se no **conceito-chave**. “A pragmática lingüística [diz Habermas], serviu à formulação de uma teoria do agir comunicativo e da racionalidade [e] constituiu o fundamento de uma teoria crítica da sociedade e abriu caminho para a concepção da moral, do direito e da democracia ancorada na teoria do discurso” (HABERMAS, 2004a, p.8).

É importante ressaltar, de início, que Habermas, segundo Bernstein (2001, p. 35-38), discordando de muitos nomes da Escola de Frankfurt, estava convencido da possibilidade de uma ciência social crítica à qual *Conhecimento e interesse* servia de introdução programática. Um programa de investigação científica tão arrojado exigiu uma articulação sistemática muito ampla e muita capacidade de interlocução e autocrítica. E foi graças ao seu espírito genuinamente dialético que Habermas foi percebendo as falhas iniciais e construindo a sua primeira síntese sistemática que

denominou de *Teoria do agir comunicativo*. Habermas acredita que a auto-reflexão emancipatória depende da realização de uma reconstrução racional das condições universais da razão. O projeto kantiano da filosofia transcendental deve encontrar-se no que ele denominou de 'ciências reconstitutivas' que vão elucidar a gramática profunda e as regras do conhecimento 'pré-teórico'. Exemplos de ciências reconstitutivas são a gramática gerativa de Chomsky, a teoria do desenvolvimento cognitivo de Piaget e a teoria sobre o desenvolvimento moral de Kohlberg. Uma das características básicas das ciências reconstitutivas é o seu caráter empírico porque podem ser confirmadas ou falsificadas e possuem ainda a vantagem de explicar e esclarecer a gramática e as regras do conhecimento pré-teórico. A teoria do agir comunicativo e da racionalidade é uma ciência reconstitutiva e possui, além disso, um impulso mais universal que a lingüística e que as teorias atuais do desenvolvimento psicológico e moral. Esta ciência reconstitutiva que Habermas chama também de 'pragmática universal' nos capacita para especificar as contribuições e as limitações das ciências reconstitutivas de domínios mais restritos. Para Habermas todas as competências humanas pressupõem a competência universal da comunicação. É no quadro da ação comunicativa que se engendra a questão do significado, o tema dessa dissertação.

Convém ainda esclarecer que todo o edifício teórico habermasiano foi construído através de um diálogo com os mais importantes nomes das diversas correntes da filosofia do modernismo. Em função disso, Habermas tem sido classificado como um pensador eclético, sendo, por isso, alvo de críticas tanto por parte dos fundacionistas quanto por parte dos pragmatistas contextualistas. Neste trabalho apresentaremos, sem maior aprofundamento, os reparos feitos por Tugendhat e Rorty.

1 O SIGNIFICADO NA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

1.1 QUESTÕES PRÉVIAS

1.1.1 Primeira Decisão Prévia

Na primeira lição de *“Teoria de la accion comunicativa: complementos y studios previos”*, que se constitui de um conjunto de palestras proferidas no período de 1970-1971, Habermas estabelece que a primeira decisão metodológica de fundamental importância para um programa de sociologia é admitir ou repelir o **sentido** como conceito fundamental. *“Por “sentido” entendo paradigmaticamente o significado de uma palavra o uma oração.”* (HABERMAS, 2001, p.19). Habermas parte do princípio de que “não existem intenções puras e prévias do falante” e que “o sentido tem ou encontra sempre uma expressão simbólica” e que “as intenções para adquirirem clareza, devem poder sempre adotar uma forma simbólica e poder ser expressadas ou manifestadas” por algum tipo de linguagem natural, ou qualquer outro sistema de signos verbal ou extra-verbal, conforme o *princípio de expressabilidade* formulado por Searle (1981, p.30-32). Segundo esse princípio, tudo o que pode ser pensado pode ser dito, embora nem tudo o que é dito possa ser expresso em termos extra-lingüísticos.

Habermas fixa a independência entre a expressão simbólica e a intenção do falante. Se não fosse assim, a intenção poderia ser manifestada por qualquer expressão, o que equivale a dizer que cada um poderia ter sua própria linguagem e ninguém conseguiria entender-se com ninguém. Parece que não há dúvida que a linguagem é uma instituição coletiva.

Relacionando o “sentido” ao princípio de expressabilidade de Searle, Habermas dá uma versão mais precisa e mais abrangente da primeira decisão básica, e radicaliza mais ainda ao afirmar que o próprio campo de análise da teoria sociológica é constituído em termos da *comunicação lingüística*, já que a linguagem é um dos comportamentos humanos. O sentido (significado) adquire status de

conceito sociológico básico, pois com sua ajuda caracterizamos não um ou outro elemento, mas a estrutura toda do âmbito do objeto (HABERMAS, 2001, p.20).

O conceito de significado está na base da idéia de racionalidade que associada à linguagem vai constituir a teoria da racionalidade comunicativa. Vamos tratar da racionalidade na última parte deste texto.

Da decisão metateórica de considerar a comunicação lingüística como constitutiva do objeto de análise da sociedade, Habermas tira três conseqüências decisivas para toda sua teoria.

1.1.1.1 Distinção entre comportamento e ação

É o conceito de significado como conceito sociológico básico que nos permite distinguir entre comportamento e ação. O comportamento observável caracteriza-se como movimento de um organismo que “reproduz a vida adaptando-se ao meio” (HABERMAS, 2001, p.21). Não se pode aqui falar em responsabilidade, nem em liberdade ou em racionalidade. Diferente desse comportamento adaptativo é o que Habermas chama de comportamento intencional que “se orienta por regras”. Somente a este comportamento regido por regras é que se pode chamar de *ação* pois somente as ações são intencionais. No comportamento regular adaptativo descobrimos regularidades pelo método da generalização indutiva. Elas acontecem ou não acontecem. O comportamento nunca muda. Além disso, não tem sentido dizer que se violam regularidades. As regras, por sua vez, precisam ser entendidas em seu sentido. Elas cobram pretensões de validade; podem ser aceitas ou não, cumpridas ou violadas.

1.1.1.2 Distinção entre observação e compreensão do sentido

O comportamento e as regularidades comportamentais podem ser observadas, ao passo que as ações podem ser entendidas. Para compreendermos uma ação precisamos interpretá-la num contexto de ação organizado por normas sociais. É identificando as regras seguidas pelo agente que descobrimos suas intenções e

compreendemos o sentido que ele atribuiu às suas ações. A decisão de se admitir ou não a ação intencional na análise da sociedade tem conseqüências metodológicas importantes em relação às medidas utilizadas para transformar experiências em dados. Neste sentido, as observações expressas em orações descritivas relativas a coisas e acontecimentos podem ser controladas por procedimentos redutíveis à medições físicas. As interpretações de formas simbólicas como as ações expressas em orações descritivas relacionadas às pessoas e suas manifestações não podem ser operacionalizadas com a mesma confiabilidade. Elas precisam ser interpretadas. E para isso, nos servimos da hermenêutica que não é nenhum método, mas uma arte da interpretação e como tal exige a competência comunicativa na linguagem natural que possibilite compreender o sentido das ações praticadas por agentes, num certo contexto (HABERMAS, 2001, p.22-23).

1.1.1.3 Distinção entre convencionalismo e essencialismo.

Um comportamento tratado por uma teoria da ação somente pode enquadrar-se como ação intencional se o sujeito agente possui um saber que o torne capaz de explicitar as normas pelas quais orientou seu comportamento, ou se embora não consiga explicitá-las possui um saber implícito que o torna capaz de usá-las com competência, distinguindo o adequado do inadequado. Habermas diz que é possível classificar as teorias segundo a forma como elas abordam os dados da experiência em subjetivistas e objetivistas. Estas se fixam nos dados empíricos ou nomológicos. Aquelas procuram entender as estruturas profundas que subjazem às estruturas superficiais.

Habermas chama essencialistas às teorias da ação ou reconstruções teóricas que se apóiam no saber de regra explícito ou implícito dos sujeitos capazes de fala e de ação, e reserva a denominação de convencionalistas para as teorias ou reconstruções teóricas estritamente comportamentalistas que só dependem dos dados da observação.

Subjetivista é um programa teórico que concebe a sociedade como um feixe de manifestações e estruturas simbólicas, gerado conforme regras abstratas

subjacentes. Objetivista é o programa teórico que entende o processo vital da sociedade de fora como um processo natural que pode ser observado e explicado com auxílio de hipóteses nomológicas.

As teorias objetivistas reduzem a ação a comportamento a exemplo do que ocorre com o behaviorismo. As teorias subjetivistas ou gerativas às quais Habermas dedica maior atenção, precisam responder a três perguntas: a) quem é o sujeito do processo de geração da sociedade, se é que há um sujeito? b) Como se deve pensar este processo de geração? c) Os sistemas de regras subjacentes de acordo com os quais se constrói a realidade social são variáveis ou invariáveis? (HABERMAS, 2001, p.26-27).

1.1.2 Segunda Decisão Prévia

“A segunda decisão prévia [continua Habermas] consiste em estabelecer se a ação intencional como conceito básico da teoria da sociedade deve conceituar-se como ação racional com vistas a fins ou como agir comunicativo” (HABERMAS, 2001, p.27). Para Habermas, a ação com vistas a fins é estratégica e visa o benefício próprio do sujeito enquanto que o agir comunicativo é uma interação simbolicamente mediada que se orienta por normas obrigatórias que definem expectativas recíprocas de comportamento e têm que ser entendidas e reconhecidas por pelo menos um dos sujeitos agentes (HABERMAS, 2001, p.27).

1.1.3 Terceira Decisão Prévia

A terceira decisão metateórica que Habermas considera importante é a escolha entre um enfoque elementarista ou holista. O enfoque elementarista adota o plano de ação do individualismo metodológico traduzido em dois diferentes postulados independentes entre si, assim formulados por Watkins, (coincidindo nisso com Popper): a) *‘os constituintes últimos do mundo social são pessoas individuais que*

atuam mais ou menos adequadamente à luz de suas disposições e de sua compreensão da situação' (HABERMAS, 2001, p.29); todos os fenômenos sociais devem ser analisados como enunciados sobre ações de sujeitos individuais. Enunciados para entidades sociais como regras, instituições, sistemas de valores e tradições não são permitidas se não puderem ser reduzidas a predicados para manifestações e motivações dos sujeitos agentes. b) *"Não existe tendência social que não possa ser mudada se os indivíduos implicados quiserem mudá-la e possuem para tanto a informação adequada"* (HABERMAS, 2001, p.29).

Habermas vê nesse segundo enfoque um pressuposto filosófico de que *"os sujeitos capazes de linguagem e de ação representam as únicas forças motoras nas evoluções históricas dos sistemas sociais"* (HABERMAS, 2001, p.29). A mudança social pode explicar-se por referência a propriedades de uma unidade supra-subjetiva (como são os sistemas, grupos, estruturas) se e somente se essas propriedades supra-subjetivas possam reduzir-se a propriedades dos sujeitos individuais capazes de linguagem e de ação. Contrária a esta teoria individualista ou elementarista é a teoria sociológica de caráter sistêmico (holista) que leva em conta a circunstância de que o conjunto de normas vigentes vai mais além do sentido que subjetivamente lhe dão aqueles que atuam sob as normas. Os sistemas se introduzem como unidades que podem resolver problemas mediante processos supra-subjetivos de aprendizagem.

Cada uma das três estratégias metodológicas vai produzir resultados diferentes como se pode verificar nos três diferentes modelos de teorias gerativas da sociedade. O primeiro modelo é o do sujeito cognoscente e foi adotado por Kant, Husserl, Alfred Schutz e seus discípulos Berger e Luckman. Estes fenomenólogos entendem o processo gerativo da sociedade como um processo de geração de uma imagem da realidade pelas quais os sujeitos se orientam nas relações entre si. *"As teorias da constituição atribuem o processo de geração às operações de um sujeito."* (HABERMAS, 2001, p.31). Este sujeito pode ser um eu semelhante ao sujeito individual empírico, ou um sujeito genérico como ocorre em Hegel e Marx.

No segundo modelo (da ação estratégica da Antropologia Social estruturalista) e no terceiro (da ação comunicativa e estratégica das teorias sistêmicas em sociologia), o processo de geração da sociedade se realiza através de um sistema de regras e, portanto, é supra-individual. Mas, ambos os modelos, diz Habermas, seguem um paradigma inadequado para definir com precisão a geração de feixes de sentido vinculados intersubjetivamente. O estruturalismo não consegue mostrar o caminho por onde sair da mônada das operações do sujeito. Habermas quer dizer que tanto a Antropologia Social estruturalista como a teoria dos sistemas em Sociologia não conseguem explicar a gênese do agir comunicativo, isto é, como os sujeitos falantes e agentes estabelecem relações entre si.

1.1.4 Conceitos Adotados Criticamente por Habermas

Diante das insuficiências desses modelos, Habermas apresenta uma quarta opção, o modelo da comunicação lingüística cotidiana que consiste na geração de situações nas quais falamos e interagimos uns com os outros de forma intersubjetiva buscando o entendimento. É importante frisar que o modelo de interação intersubjetiva mediada pela linguagem pressupõe um sistema abstrato de regras subjacentes concebidas de tal forma que possam explicar, tanto a geração pragmática da comunidade de sentido intersubjetivamente compartilhado, como a geração lingüística em sentido estrito de orações empregadas nos atos de fala, tanto com fins cognitivos, como com fins relativos à ação. É nesse modelo que se inserem, a teoria da evolução gerativa da sociedade de George Herbert Mead e a teoria dos jogos de linguagem do segundo Wittgenstein. Tanto as regras dos papéis sociais como as regras dos jogos de linguagem são concebidas de forma tão isenta do sujeito quanto as regras da gramática de uma língua.

Aqui Habermas está colocando algumas questões que tratam da relação entre o sujeito e o mundo real as quais abordará pela teoria da pragmática universal

que está em elaboração. Esses mesmos problemas serão retomados em *Verdade e justificação* com um enfoque semântico e epistemológico. No momento Habermas quer clarear as relações entre natureza, homem, sociedade e linguagem. Para analisar essas relações fundamentais para o modelo de sociedade fundamentado em termos de comunicação, Habermas vai recorrer a diferentes autores que lhe vão fornecer os “tijolos” com os quais deverá construir seu “edifício” teórico.

2 O SIGNIFICADO NA SEMÂNTICA

Basicamente a guinada lingüística significa a passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem que começou em Hegel com a destrancendentalização do sujeito cognoscente. Trataremos da destrancendentalização no item 4.8.

A filosofia da consciência, da qual Descartes é o modelo característico, centrava a consciência do sujeito como origem e garantia de todo o conhecimento. Esta posição começou a ser criticada desde Fichte sob o argumento de que a auto-consciência não poderia ser um fenômeno originário porque ao sujeito se debruçar sobre si mesmo transforma seu eu em objeto. E um sujeito não consegue estabelecer nenhuma relação interpessoal com um objeto. Fica sugerida aí a idéia de que relação de conhecimento só pode ser intersubjetiva.

Outro golpe contra a filosofia da consciência foi desferido pela lógica de Frege. A relação entre sujeito e o mundo objetivo mediado pela linguagem permanece no centro de uma polêmica que se arrastou por décadas e envolveu grandes nomes da filosofia, como Frege, Husserl, Wittgenstein, Russel, apenas para citar os mais significativos.

O naturalismo por sua vez, ao negar a própria existência de uma consciência transcendental golpeou duramente o dualismo mente e objeto. Novas teorias criam novas categorias como “corpo capaz de expressão”, “comportamento”, “ação” e “linguagem” e mudam o enfoque do relacionamento do sujeito auto-consciente e introduzem nova forma de relacionamento baseado na intersubjetividade dos sujeitos socializados, capazes de linguagem e ação que se entendem sobre algo no mundo.

A seguir apresentamos as contribuições mais importantes dos filósofos que realizaram a guinada lingüística e que iluminam o caminho percorrido por Habermas na construção de sua teoria pragmática do agir comunicativo.

2.1 A GUINADA LINGÜÍSTICA

Habermas pensa que a tarefa de uma teoria do significado é encontrar respostas para a questão: **“o que significa compreender o sentido de uma expressão simbólica bem formada?”** (HABERMAS, 1990, p.105). O sentido é o primeiro conceito fundamental de sua teoria sociológica e tem a ver mais ou menos com a intenção que o falante quer comunicar. Habermas parte do pressuposto de que o falante não tem intenções puras. Elas precisam encontrar uma expressão simbólica para se manifestarem. A expressão simbólica pode ser constituída por elementos de uma linguagem natural ou de um código lingüístico derivado como o sistema de signos utilizado pelos surdo-mudos. A expressão pode ser também extra-verbal e adotar formas de ação ligadas ao corpo como os gestos, acenos, ou ainda de uma representação artística como o teatro, a dança ou a música. Como já dissemos, Habermas adota o princípio da expressabilidade de Searle que diz que tudo o que pode ser pensado, em princípio, pode ser dito.

Os desavisados podem se perguntar em que sentido a linguagem pode interessar para uma teoria sociológica. Habermas, numa decisão metateórica radical, concede ao sentido (significado de orações ou expressões) um status de conceito sociológico básico. É o sentido que distingue um comportamento de adaptação de um organismo ao meio de uma ação intencional dirigida por regras. As regras pressupõem uma relação intersubjetiva entre pelo menos dois indivíduos. Comportamento regido por regras é uma forma simples de definir a ação racional.

Compreender o sentido de uma expressão simbólica implica compreender todo o comportamento humano porque o sentido se constitui sobre o que o homem faz, pensa e sente na sua relação intersubjetiva. Partindo do esquema sugerido por Karl Bühler em 1934, Habermas elaborou a sua teoria do significado baseada em três princípios que representam três funções da linguagem:

- a) de representar estado de coisa do mundo,
- b) de exprimir as intenções do falante,
- c) de entender-se com os outros.

A teoria da semântica formal (de Frege, Russell, o primeiro Wittgenstein e Dummet) parte das condições sob as quais uma proposição pode ser considerada verdadeira. A teoria da semântica intencionalista defendida por um grupo de teóricos que vai de Grice a Bennet e Schiffer “considera fundamental apenas aquilo que o falante tem em mente numa determinada situação através da expressão empregada” (HABERMAS, 1990, p.105). A teoria do significado como uso para entender-se com um destinatário, iniciada pelo segundo Wittgenstein aborda os aspectos relacionados à prática interativa.

Todas essas teorias tiveram seus méritos, mas, pecaram por se restringirem a abordar unilateralmente apenas um aspecto do processo de entendimento. A proposta de Bühler de abordar os três aspectos da linguagem em conjunto trouxe alguns avanços, mas compartilha de algumas fragilidades especialmente do intencionalismo.

2.1.1 Semântica formal

2.1.1.1 Frege: Referência e significado

A distinção que Frege faz entre referência e significado repercute ainda hoje na lógica, na lingüística e até na filosofia da mente, influenciando de modo especial Carnap, Russell Wittgenstein e Quine. Frege afirma que pensamentos diferem de representações, pois estas pertencem a uma pessoa enquanto os pensamentos não são de alguém em particular, mantém a sua identidade mesmo que mudem as pessoas, os lugares e os tempos. Proposição verdadeira é aquela em que o pensamento e não a representação pessoal de objetos refere-se a um estado de coisa mediante um enunciado. Segundo Habermas Frege revoluciona as concepções de linguagem ao estabelecer que

... na representação são dados somente objetos; enquanto estado de coisa ou fatos são aprendidos em pensamentos. Com essa crítica, Frege dá o primeiro passo rumo à guinada lingüística. A partir de agora, não podemos mais apreender simplesmente e sem mediação pensamentos e fatos no mundo dos objetos representáveis; eles só são acessíveis enquanto representados, portanto em estado de coisa expressos através de proposições (HABERMAS, 1997b, p. 28).

Frege quer demonstrar que é possível falar a respeito de algo sem necessariamente referir-se a esse algo, ou seja, é possível afirmar algo de alguma coisa que não existe. Pode-se falar de coisas que existiram e não existem mais. Frege afirma que a referência de um nome próprio é o próprio objeto que por seu intermédio designamos. Para comprovar sua tese, Frege toma as expressões “Estrela da Manhã” e “Estrela da Tarde” que embora sejam dois nomes próprios diferentes fazem referência ao mesmo planeta Vênus. Podemos conhecer todas as designações de uma expressão, mas o sentido varia conforme o contexto dentro de uma língua e em línguas diferentes.

Como se pode ver, Frege apresenta uma teoria abstrata do sentido que funciona como um tipo de cálculo decifrador das expressões lingüísticas e é relacionado ao caráter compartilhado da linguagem. Mas a estabilidade da referência diante de diversos nomes não assegura que o sentido da expressão permaneça o mesmo. Ao lado de sentido e referência, Frege introduz a noção de representação que é subjetiva e inclui todas as associações relacionadas ao sentido.

Frege diz que o nome próprio deve ser analisado em relação à expressão dos pensamentos porque são estes que podem referir-se a estados de coisa através das proposições. Não basta analisar as expressões que compõem a sentença, é preciso analisar a própria sentença. Tomemos a sentença assertórica “*A estrela da Manhã é um corpo iluminado pelo sol*”. Seu sentido é o pensamento. Podemos observar que seu sentido não se liga a uma consciência individual. Seu conteúdo permanece o mesmo ainda que apreendido por indivíduos diferentes, em diferentes épocas. A substituição da expressão “Estrela da Manhã” por “Estrela da Tarde” na sentença acima muda o pensamento, pois alguém que afirma pode estar sustentando um pensamento ou uma opinião verdadeira e outro locutor pode estar sustentando um pensamento falso. A referência de uma sentença completa é o seu valor de verdade. Pode acontecer que certas sentenças não tenham referência, como no caso de *O lobo mau comeu a vovozinha de Chapeuzinho Vermelho* mas possuam sentido, sejam compreensíveis, produzam um pensamento, porém não se põe a questão se tem ou não tem um valor de verdade uma vez que não há referência.

Em caso de haver referência, a sentença funciona como um nome próprio e o valor de verdade é entendido por Frege como um objeto, algo suscetível de confirmação. Tanto que, ao substituir numa sentença a ocorrência de um nome por outro com sentido diferente, mas com a mesma referência, o valor da sentença não muda.

(1) O Presidente da República viaja muito

(2) Lula viaja muito

Trata-se de duas frases diferentes quanto ao sentido, mas com o mesmo valor de verdade global. O que permite conhecimento, progresso, ciência, segundo Frege são as sentenças com pensamento (sentido) e com valor de verdade (referência). Essa concepção de linguagem influenciou as teses verificacionistas de Carnap.

A concepção fregiana, que distingue sentido de referência, pode ser usada, como bem viu Quine, para desatar os nós do chamado problema da barba de Platão, ou problema ontológico, sem precisar apelar para entidades na cabeça dos homens e sem precisar apelar para mundos possíveis, apenas pela distinção entre significar (a expressão é significativa) e nomear (refere-se a algo, possui um referente). Pode-se falar a respeito de Pégaso, por exemplo, sem precisar supor que haja necessidade de um referente, isto é, algum cavalo alado.

Entre os problemas provocados pela teoria abstrata do significado de Frege estão a exigência de um mundo platônico de conceitos e a afirmação de que a referência de uma sentença completa seja o verdadeiro ou o falso e que quando não há referente, a asserção não tem valor de verdade. Se é possível sustentar, que o valor de verdade é apenas um objeto abstrato, um postulado, permanece sem resposta o problema da relação entre sentido e referência. O que assegura que aquilo a respeito de que se está falando seja reconhecível ou discriminável para ser objeto de denotação com valor de verdade? As sentenças apenas afirmam a verdade ou falsidade? Frege responde que essas questões pertencem ao domínio dos juízos. Eles é que são acerca de fatos do mundo. No juízo há o reconhecimento de sua verdade, ao passo que nas sentenças há a “mera apreensão de um pensamento”. A sentença nada mais faz do que analisar, portanto, fornecer sentidos distintos e, se tiver uma referência, determinar ou denotar um valor de verdade.

A relação linguagem/realidade, signo/objeto é um problema imperioso para a filosofia da linguagem que pretende explicar como preencher uma sentença com valor de verdade. Segundo a lingüística de vertente estrutural, para entender uma sentença basta a competência do falante. Mas sobra a questão: acerca de que se está falando? Frege avança na solução desse problema pela distinção entre sentido e referência e representação, mas sua teoria abstrata do significado deixa aberto o problema pragmático. Pode-se argumentar que Frege não pode ser recriminado por ter analisado apenas as sentenças suscetíveis de “carregar” um pensamento e de poderem “assumir” um valor de verdade, uma vez que sua abordagem é lógico-semântica. Epistemologicamente tem a vantagem de superar a tese solipsista da representação da consciência, obra de um sujeito intencional, uma vez que a estrutura proposicional de Frege reporta-se a estados de coisa pensados e enunciados, portanto já no modelo lingüístico, não mais no limitado fruto de uma mente pensante. Em outras palavras, não há pensamento sem linguagem. O valor cognitivo das expressões e das sentenças não depende da referência, o que abre para a lingüística e para a filosofia da linguagem novas perspectivas para entender a relação entre significado, verdade e realidade.

2.1.1.2 O problema da denotação em Russell

Através da teoria das descrições definidas, Bertrand Russel propõe que o significado de nome deve ser identificado ao objeto que ele denota, o que, no entender de ARAUJO (2004, P. 70), pode ser interpretado como um retrocesso com relação à distinção sentido/referência de Frege. O significado de uma expressão que ocupa o lugar de sujeito de uma sentença existencial precisa ser preenchido por um ente existente. Algo só pode ser referido ou denotado se puder ser nomeado. Ao tratar do problema da denotação, Russel sustenta que o significado é a denotação das expressões com sentido, caracterizando uma teoria referencial do significado. Expressões denotativas como “ o atual rei da França”, quando ocupam a posição de

sujeito em sentenças afirmativas completas, não constituem sujeito lógico, mas sim de sujeito gramatical, que não implica problemas com sua denotação. Essas expressões que parecem referir efetivamente não são usadas como nomes de algo, isto é, não servem para nomear. Elas contribuem para o sentido das sentenças sem que precisem denotar algo. Distinguindo entre sujeito lógico e sujeito gramatical, Russel reduz os compromissos ontológicos em favor de razões semânticas. Distingue também entre expressões denotativas e os nomes próprios, pois para ser nome próprio, o significado deve ser o objeto que o nome próprio denota.

A relação obrigatória entre a linguagem e a realidade que ela denota, ou seja, o compromisso ontológico provocado pela linguagem, dá-se apenas pelo uso do pronome "isto". Se não houver o objeto ou entidade denotada por meio de "isto", a sentença fica desprovida de significação. Em suma, se x é nome próprio, " x denota" significa que há um objeto do qual se tem conhecimento direto representado por x .

Wittgenstein discorda de Russel, pois sustentar que o nome próprio precisa referir o objeto para que a sentença denote, faz a significação depender da existência de entidades, ainda que restrita ao uso de nomes e não de descrições. Pensamos, diz Araujo (2004, p. 73), que expressões lingüísticas em circunstância alguma se tornam significativas ou perdem significabilidade na dependência de uma relação com entes nomeados.

2.1.1.3 Teoria da "figuração" de Wittgenstein

No *Tractatus lógico-philosophicus*, Wittgenstein apresenta a teoria da "figuração" que trata sobre o paralelismo entre linguagem e mundo. Assim como Russell e outros filósofos, seus contemporâneos, Wittgenstein está convencido de que grande parte dos problemas da filosofia resultam de um uso imperfeito da linguagem corrente, o que leva a freqüentes confusões. Para ele a função da linguagem é descrever a realidade, porque em rigor nada pode ser dado fora da linguagem. É nesse sentido que deve ser interpretada a proposição "Os limites da minha linguagem significa os limites do mundo" (2001, 24, § 5.6).

O conjunto de todos os estados de coisa possíveis forma o espaço lógico da linguagem. Nada pode ser descrito fora deste espaço lógico. A lógica é o limite do mundo. Não podemos pensar nada ilógico. No espaço lógico estão contidas todas as possibilidades de existência e de não existência, em suma, tudo aquilo que pode ser dito com sentido.

Existe um paralelismo ou isomorfismo entre a linguagem e realidade. Estudando os elementos que compõem a linguagem lógica perfeita sabemos quais são aqueles que compõem a realidade e vice-versa. A linguagem é o espelho do mundo, o que se reflete na sua natureza. É por esta razão que a realidade só pode ser compreendida através da linguagem e o conhecimento consiste na análise da linguagem.

A linguagem com sentido não é mais do que um conjunto de proposições que descrevem ou figuram algum estado de coisa possível. O sentido resulta do fato de descreverem algo que acontece na realidade e em última instância é susceptível de ser verificado (idéia que será explorada pelo Círculo de Viena).

A linguagem é a totalidade das proposições. Uma proposição é a linguagem expressa em sons, constitui uma figura da realidade, um modelo de uma situação possível. A proposição, expressão de um pensamento, tem algo em comum com o que é descrito: a forma lógica. A cada elemento da proposição corresponde um objeto da realidade. Se algo ocorre na proposição, algo deve ocorrer no mundo, no caso do enunciado ser uma figura correta da realidade.

Mas o que liga uma proposição à realidade não são os nomes, pois a relação se dá entre a proposição e a realidade ou estado de coisa figurado e não simplesmente entre nome e coisa nomeada. A relação entre nome e coisa nomeada não é direta. O nome refere-se ao objeto, o objeto porta um nome, mas só enquanto pertencente a uma proposição, isto é, o nome só é nome como requisito da própria estrutura, sua função está imbricada à função da relação. O nome requer o objeto que precisa estar em uma relação com o que é nomeável desse mesmo objeto, quer dizer, deve ser localizável em meio a fatos, possibilitar combinações, estar sujeito a uma certa estabilidade.

Dada a totalidade dos objetos no espaço lógico, a experiência dirá quais possibilidades deste espaço se realizam. O pensamento projetado dá forma e sentido às proposições empíricas; estas, diferentemente das proposições lógicas, têm sentido. Mas as proposições lógicas e matemáticas compõem a representação do mundo, entram na elaboração das proposições empíricas. A combinação entre linguagem e realidade torna o mundo pensável. As expressões que não descrevem nenhum estado de coisas possível não têm sentido, pois não figuram nada. Entre este tipo de expressões sem sentido, isto é, que nada descrevem que aconteça na realidade, encontram-se as expressões filosóficas sobre a natureza das coisas, os valores, o sentido da vida, a religião. Trata-se de expressões que transcendem o mundo e, portanto, carecem de sentido. A filosofia nada pode dizer acerca do mundo, pois não é uma ciência, nem uma forma de conhecimento. A filosofia é uma atividade de análise da linguagem, que nos pode ajudar a distinguir o que se pode ou não dizer. A grande tarefa da filosofia consiste em clarificar o pensamento e nada mais.

As teses de Wittgenstein foram exploradas pelos neopositivistas que interpretaram seu “logicismo metafísico” como critério para distinguir a ciência da não-ciência. Ciência para Carnap é o conjunto dos enunciados com sentido, porque suscetíveis de verificação, devido a suas proposições assertóricas versarem sobre o mundo dos fatos. Tudo o que não pode ser formulado empiricamente não tem sentido.

Para Araújo (2004b:108), Wittgenstein

...defende uma versão do giro lingüístico tão radical (o mundo e a linguagem tem uma essência comum, figurável pela gramática lógica) que não deixa margem para sentido algum fora da proposição que combina nomes , e de estados de coisa que combinam objetos. Essa concepção de uma função expositiva da linguagem em sua relação com o mundo, a linguagem como constitutiva do mundo, lança uma pá de cal no psicologismo e no mentalismo. ... o pensamento sai da consciência para habitar a linguagem.

Embora a guinada lingüística tenha rompido com a filosofia da consciência, a análise semântica não conseguiu ultrapassar os limites da proposição. E mesmo após a guinada lingüística, ainda se retornou ao conhecimento como algo fundado em critérios seguros. Russell e Carnap, embora critiquem a concepção metafísica do

sujeito que conhece por meio de recursos internos algo que está fora dele, ainda apelam para a filosofia da consciência ao tomar aspectos semânticos como base para juízos acerca da validade.

Rorty diz que centrar a linguagem no problema da referência é decorrência de um modelo proposicional representativo que levou Frege a distinguir entre pensamento e valor de verdade, produziu a teoria da figuração de Wittgenstein I, a distinção de Russel entre verdades analíticas e verdades contingentes. Mas, segundo Rorty, para se chegar conhecimentos confiáveis, basta poder justificar através de práticas sociais, como a conversação, a troca de experiências. A justificação não é uma questão de uma especial e privilegiada relação entre idéias ou palavras e os objetos que a exatidão das representações demanda.

Rorty, em *Filosofia e o espelho da natureza*, critica a teoria causal da referência que estabelece uma relação representacional entre linguagem e realidade, pois verdade (significado) e referência são relativos a nossos esquemas conceituais e não há nada a ser representado independentemente desses esquemas. De acordo com o holismo de Rorty é possível compreender o universo, sem precisar resolver o problema insolúvel da ligação entre o lingüístico e o não-lingüístico, isto é entre as palavras e as coisas. O uso de um termo, explica Rorty, não implica haver uma e uma só entidade a que ele esteja conectado pela relação de referência. Pode-se discutir sobre a existência ou não de entidades, justamente por elas serem objeto de um discurso, e não por seu significado estar “engatado” às coisas. O problema da relação linguagem/mundo não precisa e nem pode ser resolvido, pois esse problema requer a discriminação de referentes, aquilo que Wittgenstein chamou de “simples”. Mas ele pode ser dissolvido, como Wittgenstein mostra nas Investigações filosóficas. O modelo lógico-lingüístico, ao pensar como imprescindíveis os dois termos da relação, o significado e a referência, pressupõe um reino abstrato de pensamentos de um lado, e outro reino lógico-lingüístico de proposições de outro, com a única função de dotar as sentenças de valor de verdade. É possível, com meios lingüísticos e/ou lógicos, dizer o que há, estabelecer o que algo é, sem correr o risco de duplicá-lo num mundo de essências, quer seriam os significados?

Há conceitos e pensamentos gerais, sem os quais seria impossível a comunicação pública... As abordagens de Frege, Russel, Wittgenstein I, Kripke evidenciaram que todo pensamento completo liga-se a um estado de coisa expresso em asserções. Saussure, por sua vez, disse que são os signos combinados por regras da *langue* que capacitam a linguagem à designação. Eles não levaram em conta que o conteúdo expresso nas proposições não basta e que combinar signos não basta, pois é preciso considerar os usuários em situação de comunicação, avaliar o próprio sentido da proposição, isto é, se ela realiza aquilo que se propõe, retratar um estado de coisa, o que a torna suscetível de avaliação quanto à verdade ou à falsidade. Quer dizer que, além de ter um pensamento (concepção fregiana), há que haver o momento avaliador (verdade ou falsidade). Esse é novamente um momento de idealidade, sujeitos pensantes e falantes se posicionam com um sim ou não, como observa acertadamente Habermas. As significações são públicas e não produto de uma mente. No caso de uma afirmação que constata o gato no capacho tem-se não a representação individual de um gato no capacho, mas sim que há um estado de coisa reconhecível, a circunstância de haver um gato sobre o capacho. Afirmar esse estado de coisa não é o mesmo que referir com sua afirmação à existência do felino. As proposições teriam de conter um ser ideal em si se afirmam estados de coisa públicos.

Juízos não são juízos sobre existência. É impossível solucionar a relação linguagem/realidade pela suposição de um engate, pois como engatar o atemporal (proposição idealizada) ao temporal? Isto nos conduz a transpor os limites da linguagem vista exclusivamente sob a ótica lógico-semântica em direção à pragmática. Há simplesmente o discurso de usuários e uma condição, a que Peirce já apontara: o interpretante. Tudo o que é o caso não ocorre pela relação entre dois supostos mundos mas neste nosso mundo. Hipostasiar os significados em objetos idealmente existentes resulta confrontar os mundos, provocando, como observa Habermas “questões renitentes, com as quais a semântica formal se ocupou em vão durante décadas” (1997:31) Se a proposição tem um caráter ideal, não pode conter ao

mesmo tempo, algo real. Há, é claro uma generalidade do significado, mas não uma generalidade veritativa, pois esta não depende de invariâncias do significado.

Habermas, diz Araújo (2004b, p. 109), concorda em linhas gerais com essas propostas, especialmente com o poder da guinada lingüística, por entender que embora se trate ainda de um modelo mentalista, abriu caminho para a guinada pragmática. A guinada lingüística teve o grande mérito de separar linguagem e objeto. Sua função é expor o mundo. A partir da guinada pragmática, a linguagem passou a ser entendida como uma forma de ação.

2.1.2 Semântica Intencionalista

No esquema de Bühler a semântica intencional se refere a apenas um dos aspectos de uma teoria ideal do significado. Habermas tira proveito dela, não sem antes fazer a crítica a alguns aspectos que não se harmonizam com a concepção interacionista de linguagem de G.H. Mead. Com base na teoria meadiana afirma que a comunicação lingüística trata dos significados idênticos, mas esta identidade de significado é uma identidade convencionalizada, não uma identidade percebida. Os diferentes usuários não só têm que concordar num emprego objetivamente uniforme do mesmo símbolo, como essa coincidência ou concordância tem que ser-lhes presente. A identidade de significado vem assegurada pela intersubjetividade da correspondente convenção semântica. Habermas analisa a validade intersubjetiva valendo-se do exemplo dos símbolos mediadores da interação e o analisa em termos de reciprocidade de expectativas reflexivas.

A reconstrução racional do uso de signos de significado idêntico com intenção comunicativa conduz à categoria de intersubjetividade da validade dos símbolos. Ao contrário da afirmação de Grice de que o significado das expressões simbólicas deriva das intenções do falante, Habermas, embora não tenha se preocupado em averiguar se o (que vem) primeiro é o significado dos símbolos empregados comunicativamente ou as expectativas dos participantes na comunicação, afirma que ***Intenção e significado são co-originários.***

Ao estudar a semântica intencionalista, Habermas analisa as concepções de Grice, Schiffer e Bennet. Em artigo publicado em 1957, Grice desenvolve o objetivo e supostos básicos de uma **“teoria nominalista do significado”**. A tarefa da teoria do significado é esclarecer o sentido de significados simbólicos não-naturais. A tese intencionalista na visão de Grice pode ser expressa assim: um falante F pretende causar no ouvinte O uma resposta R, proferindo uma expressão lingüística X, num determinado contexto, sendo que X não possui nenhum conteúdo de significação determinado convencionalmente, tendo em vista que recebe seu significado de empréstimo no contexto.

Habermas diz que de acordo com a explicação de Grice, haveria uma independência entre a expressão lingüística e o significado. Ora, “Se a linguagem extrai seu significado exclusivamente das intenções dos usuários da linguagem que agem visando um fim, ela perde a autonomia de uma estrutura interna própria” (HABERMAS, 1990, p.108).

Habermas faz duas objeções à teoria de significado de Grice. A primeira diz que, com seu modelo, Grice não reconstrói o significado de uma emissão com a qual o falante e o ouvinte em situação normal se entendem diretamente sobre algo, mas o significado de uma emissão que, em caso extremo em que se torna impossível um entendimento direto, pode levar o ouvinte a pensar algo determinado ou a conceber a intenção de fazer algo determinado, isto é, a entender indiretamente algo mediante inferência.

A tese de Habermas é que um saber “P” intersubjetivamente compartilhado por F e O não pode analisar-se suficientemente como conjunção do saber que F e O possuem cada um separadamente, mas que exige apelar a símbolos empregados com identidade de significado, com a ajuda dos quais F e O expressam um saber comum.

A segunda objeção contra o modelo de Grice se refere a que essa forma indireta de entendimento, da qual o modelo oferece uma reconstrução adequada, pressupõe já a possibilidade de entendimento direto. O significado de uma emissão indireta, inferido a partir de indicadores, é equivalente a uma manifestação ou emissão

simbólica que o falante tivesse feito de ter estado em condições de poder entender-se diretamente com o ouvinte. A emissão indireta “x” é sempre parasitária; para fundamentar esta tese Habermas se apóia, mais uma vez, em Schiffer, que demonstra que a formulação original do modelo de Grice tem que ampliar-se em dois passos. O primeiro passo é necessário para introduzir o status simbólico de “X”, o segundo torna-se imprescindível para declarar que “X” remete a um horizonte semântico que se compartilha já intersubjetivamente (HABERMAS, 2001, p.290).

A segunda objeção de Habermas contra o modelo intencional conduz ao resultado de que Grice, em sua tentativa de fazer derivar o significado de uma emissão lingüística da intenção do falante, tem que recorrer, ao menos implicitamente, à compreensão de significados naturais. Os participantes têm que fazer uso do significado natural de gestos, imagens, sinais, características comportamentais expressivas, etc., para utilizá-las à luz de um saber contextual intersubjetivamente compartilhado, como substitutos de significados simbólicos. Este recurso a significados naturais poderia remeter, a partir de pontos de vista genéticos, a um caminho evolutivo que conduz das comunicações mediadas por significados naturais à fala proposicionalmente diferenciada, passando pelas interações simbolicamente mediadas.

Embora não queira afirmar que Mead tenha indicado o caminho para explicar racionalmente os níveis de comunicação, Habermas diz não conhecer outra fundamentação mais promissora do que a proposta meadiana realizada no início dos anos 30, distinguindo entre a interação mediada por gestos e a interação simbolicamente mediada entre dois organismos dotados de disposições de ação e fala. Mead desenvolveu o *conceito de significado objetivo* [retomado no pragmatismo por Morris e Peirce] sem necessidade de referir-se a regras, nem a convenções lingüísticas. Na citação que Habermas faz de *Mind, Self and society* de Mead², os signos lingüísticos de significado idêntico surgem de uma sucessiva interiorização de estruturas de sentido.

² MEAD, G.H. *Mind, Self and Society*, Chicago, 1934, p.76)

O significado é, portanto, um desenvolvimento de algo que objetivamente está aí como relação entre certas fases do ato social; não é um acréscimo psíquico ao ato, muito menos é uma 'idéia', ao menos no sentido tradicional. Um gesto de um organismo, a resultante do ato social no qual o gesto é uma fase primitiva, e a resposta de outro organismo a este gesto são 'os relata' de uma tríplice relação do gesto com o primeiro organismo, do gesto com o segundo organismo e do gesto com as fases subseqüentes de um ato social dado. E esta tríplice relação constitui a matriz dentro da qual surge o significado ou que inicia um desenvolvimento que termina no campo do significado. O gesto representa uma certa resultante do ato social, uma resultante para a qual há uma determinada resposta por parte dos indivíduos nele implicados; de modo que o significado vem dado ou estabelecido em termos de resposta (HABERMAS, 2001, p.295).

Mead, diz Habermas, não se cansa de sublinhar que os significados são imanentes às interações, antes de surgirem na consciência como significados propriamente ditos. Na hipótese de Mead, há a idéia de aprendizagem através de um processo chamado internalização que não se restringe à aprendizagem linear, por imitação. Mead entende que o indivíduo socializado pode adquirir capacidade para uma forma de comunicação qualitativamente diferente, complexa que capta a situação de comunicação como um sistema que abrange cada uma e todas as fases do conjunto da comunicação mediada por gestos simbólicos (HABERMAS, 2001, p.295).

2.1.3 Semântica de uso: rumo à guinada pragmática

Para Habermas toda essa nova maneira de conceber o sujeito e sua relação com o mundo precisava ser completada com uma nova concepção de linguagem que se iniciou timidamente através da análise semântica das proposições especialmente as assertóricas. O mérito da semântica formal foi introduzir a linguagem entre o sujeito e o mundo. Mas a primeira grande ruptura aconteceu com a descoberta da estrutura proposicional-performativa por parte de Wittgenstein, Austin, Searle e seus seguidores que realizaram a passagem para a pragmática formal estabelecendo os pressupostos básicos contrafáticos de acordo com os quais os sujeitos socializados, utilizando expressões lingüísticas com significado idêntico conseguem se entender sobre algo no mundo. A guinada lingüística recebeu ainda a complementação da semiótica de Peirce e Saussure. Mas, segundo Habermas, o

estruturalismo ao separar *langue* e *parole* e conceder validade científica apenas para o aspecto abstrato da sua dupla estrutura (*langue*) cai no mesmo vício da filosofia da consciência ao relegar a fala (*parole*) à “condição de algo meramente accidental”. Saussure considerava a fala caótica e como tal, impossível de ser sistematizada cientificamente. A ciência ainda não estava equipada para contemplar a individualidade e a criatividade do sujeito capaz em atividade discursiva, participando de uma diversidade de atos de fala, com vistas ao entendimento com o outro sobre algo no mundo.

Por isso, a guinada lingüística precisou ser complementada com a guinada pragmática que reuniu a competência lingüística com a competência comunicativa no quadro da ação comunicativa. A guinada pragmática provocou um processo de deflação da filosofia com importantes conseqüências epistêmicas na medida em que, ao destranscendentalizar o sujeito cognoscente, decretou a morte da metafísica e reservou à filosofia uma função epistemológica, de teoria das ciências.

2.1.3.1 Husserl: Verdade como evidência e o conceito de mundo da vida

Segundo a concepção de Husserl, as ciências não surgem simplesmente da unificação da multiplicidade das impressões sensíveis segundo uma estruturação subjetiva a priori, mas da transformação de experiências já presentes, pré-cientificamente, na vida cotidiana. Pela análise fenomenológica husserliana a experiência cotidiana é centrada corporalmente, a partir da posição do sujeito situado no tempo e no espaço. É possibilitada não apenas pelo conhecimento, mas por disposições afetivas, sentimentos, necessidades e ações que constituem um horizonte, dentro do qual as experiências podem realizar-se e corrigir-se. Não é privada mas compartilhada intersubjetivamente através de uma linguagem natural que recolhe o saber acumulado na tradição cultural onde se encontram os objetos culturais e as manifestações dos sujeitos capazes de falar e agir e que também pertencem às ciências. Para Husserl, o erro de Kant foi justamente tomar a Física como modelo de

ciência, sem se dar conta de que esse tipo de ciência se desenvolve numa comunidade de investigadores (Peirce) que tem como ponto de partida o dado da natureza. Se Husserl está certo em afirmar que a ciência está ancorada no mundo da vida (pré-científico), então a teoria da constituição das ciências deve ser precedida pela teoria do mundo da vida que por sua vez deve incluir uma teoria da constituição da sociedade (HABERMAS, 2001, p.39).

Além de empreender uma teoria da constituição da sociedade, Husserl, diferentemente de Kant, dá uma guinada também no modelo descritivo através do método fenomenológico que busca captar os dados dos objetos da forma como eles se dão a si mesmos (*selbstgegebenheit*, “auto-doação” dos objetos). A fenomenologia quer apreender descritivamente as múltiplas maneiras de “auto-doação” dos objetos.

Dessa forma Husserl abre o âmbito da sociologia que, na atitude descritiva investiga as estruturas gerais do mundo da vida e procedendo fenomenologicamente entende, desde o início, o mundo social da vida como um mundo constituído por operações sintéticas, reconhecendo nas estruturas mais gerais a rede típica de sentido que os sujeitos intersubjetivamente socializados devem produzir na medida em que se orientam para objetos suscetíveis de experiência na sua prática cotidiana (HABERMAS, 2001, p.40-41).

Além da guinada sociológica, a Fenomenologia de Husserl, diferentemente de Kant, não se coloca no plano de uma “consciência geral anônima”, mas no plano de um eu transcendental particular do observador que pratica a *epoché*³ e mesmo na pluralidade mantém sua subjetividade, constituindo o mundo social da vida mediante as relações uns com os outros.

Mas, para Habermas, há dois problemas que a Fenomenologia de Husserl, por ser uma teoria de geração da sociedade, não consegue resolver. Toda sociedade

³ Epoché significa redução eidética. Em primeiro lugar, a epoché prescinde de todas as doutrinas filosóficas; ao fenomenólogo não interessam as opiniões alheias; ele investe contra as próprias coisas. Após esta eliminação preparatória, temos a *redução eidética*, mediante a qual a existência individual do objeto estudado “é colocada entre parêntesis” e eliminada, porque à fenomenologia não interessa senão a essência. Eliminando a individualidade e a existência, eliminam-se igualmente todas as ciências da natureza e do espírito, suas observações de fatos não menos que suas generalizações. O próprio Deus, enquanto fundamento do ser, deve ser eliminado Também a lógica e as demais ciências eidéticas ficam submetidas à mesma condição: a fenomenologia considera a essência pura e põe de lado todas as outras fontes de informação.

constituída como rede de relações de vida intersubjetivamente articulada em torno do sentido possui uma relação imanente com a verdade fundamentada numa peculiar facticidade de pretensões de validade aceitas de forma ingênua nas interações cotidianas, e que são tematizadas apenas quando alguma decepção ou engano obriguem a submetê-las a exame. As peculiaridades dessas estruturas de sentido facticamente operantes são apreendidas por Husserl com o conceito de intencionalidade, emprestado de Brentano (herança escolástica). Vivência (*Erlebnis*) é todo o ato psíquico. A Fenomenologia, ao envolver o estudo de todas as vivências, tem que englobar o estudo dos objetos das vivências, porque estas são *intencionais* e nelas é essencial a referência a um objeto. A consciência é caracterizada pela intencionalidade porque ela é sempre a consciência de alguma coisa. Essa intencionalidade é a essência da consciência, e é representada pelo significado, o nome pelo qual a consciência se dirige a cada objeto. Em sua obra *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (A Psicologia de um ponto de vista empírico, 1874), Franz Brentano afirma que os fenômenos psíquicos são aqueles fenômenos que, precisamente por serem intencionais, contêm neles próprios um objeto. Isto equivale a afirmar, como Husserl, que os objetos dos fenômenos psíquicos independem da existência de sua réplica exata no mundo real porque contêm o próprio objeto. A descrição de atos mentais, assim, envolve a descrição de seus objetos, mas somente como fenômenos e sem assumir ou afirmar sua existência no mundo empírico. O objeto não precisa de fato existir. Foi um uso novo do termo “intencionalidade” que antes se aplicava apenas ao direcionamento da vontade. A Fenomenologia não restringe seus dados à faixa das experiências sensíveis, mas admite, em igualdade de termos, dados não sensíveis (categoriais) como as relações de valor, desde que se apresentem intuitivamente.

Uma vez realizada a *epoché*, colocando a atitude natural entre parênteses, a pessoa pode abordar o que, de acordo com Husserl, são os dois pólos da experiência: *noema* e *noesis*. *Noesis* é o ato de perceber, enquanto *noema* é aquilo que é percebido. Através desse método, para Husserl, a pessoa pode perfazer uma

“redução eidética”, ou seja, os *noema* podem ser reduzidos à sua forma essencial ou “essência”. Chega-se assim à plena presença intuitiva do objeto, sem mais nenhum resquício de intenção não cumprida, garantindo plenamente a verdade. A verdade definida por Husserl como ‘princípio de todos os princípios’ pode ser definida, segundo Habermas, por referência ao conceito de intenção. “A verdade é a coincidência identificadora (acompanhada de vivência evidencial) daquilo que pretendemos na intenção, com o objeto correspondente intuitivamente dado. Por outro lado então, todas as vivências intencionais estão referidas à verdade de forma imanente e necessária” (HABERMAS, 2001, p.43). A expressão “todas as vivências intencionais” inclui os atos da esfera da afetividade e da vontade. Para Habermas, dois argumentos favorecem essa afirmação: a) todas as vivências intencionais estão construídas sobre atos relacionados a um objeto ou estado de coisas; b) todas as vivências intencionais contêm também em si posições fundamentadas. Aplicando-se universalmente o conceito de intenção realizável em termos intuitivos, garante-se a ‘susceptibilidade de verdade’ “a todas as formas estruturadas em termos de sentido, quer tenham um sentido cognitivo, quer emocional e volitivo (HABERMAS, 2001, p.46). E assim, diz Habermas, Husserl identifica sua linguagem à de Descartes (no esquema *ego-cogitatio-cogitatum*), chamando *cogitata* a todos os objetos intencionais dotados de qualidades dóxicas ou não dóxicas. Desse contexto Husserl deduziu o que Habermas chamou de “curiosa exigência de uma absoluta auto-responsabilidade da humanidade socializada [...que] é o correlato subjetivo de uma estrutura intencional do mundo da vida” (HABERMAS, 2001, p.46). A filosofia, segundo Husserl não deveria ser considerada um capricho de alguns homens. Pelo contrário, a vida filosófica deveria ser entendida como uma vida que se nutre de uma auto-responsabilidade absoluta e por isso deveria se transformar em projeto político para a comunidade.

Habermas critica o conceito husserliano de verdade como evidência porque nos termos em que está colocado não rompe com a filosofia da consciência. Isso não o impede de reconhecer a importância da idéia de *mundo da vida* que Habermas introduz na sua teoria colocada em termos da linguagem. O erro de Husserl estaria no fato que, após a redução fenomenológica, o eu apreenderia o

outro como um ingrediente da natureza objetiva, isto é, como um corpo observável, eliminando qualquer possibilidade de uma relação simétrica entre *eus* e, conseqüentemente, impedindo também radicalmente qualquer relação intersubjetiva. Os *eus* sujeitos só conseguem se encontrar num mundo comum, mediante uma relação simétrica que permita igualmente ao outro pôr-se em meu lugar, isto é, pôr-se no lugar da interioridade apresentada a ele e identificar meu mundo com o seu.

Mas Husserl não pode construir esta reciprocidade completa, porque na fundamentação fenomenológica o eu, mediante cuja subjetividade é sempre o último horizonte possível de credenciamento, impõe uma assimetria entre mim e o outro com quem se trata. (...) Esta exigência metodológica básica inerente a uma filosofia da consciência que com a reflexão solitária parte das operações da própria subjetividade de quem a está praticando exclui por princípio que os outros constituídos por mim e para mim possam estabelecer comigo *in actu* a mesma relação que estabeleço com eles como objetos intencionais meus (HABERMAS, 2001, pp.56-57).

Uma relação comunicativa só é possível através do conceito de significado compartilhado entre diversos sujeitos. Os significados idênticos não podem ser formados na estrutura intencional de um sujeito solitário, situado diante de seu mundo. Os significados garantem a pretensão de identidade somente numa situação em que os sujeitos possam estabelecer uma relação simétrica. Para construir a teoria do significado idêntico, Habermas se utilizou do conceito de seguir uma regra que integra a teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein e do modelo de “rol” de H. Mead que estabelece para, pelo menos dois sujeitos, expectativas de comportamento reciprocamente permutáveis. Conceitos como “regra” e “rol” devem ser introduzidos tendo em vista uma relação entre sujeitos que não pode, em hipótese alguma, realizar-se no interior de uma teoria da consciência. Habermas arremata dizendo que apenas no interior de uma teoria da comunicação é possível realizar-se uma relação de comunicação intersubjetiva, por garantir uma relação simétrica entre eu e o outro.

2.1.3.2 Semiótica Pragmática de Peirce e a comunidade de investigação

Com Peirce, filósofo fundador do pragmatismo norte-americano, a semiótica de Saussure que reduz o signo à união do significante e do significado ganha nova formulação com um esquema triangular: signo, objeto e interpretante.

Ao perguntar, sem preocupação metafísica, o que ocorre na vida, Peirce descobriu três categorias de manifestações. O mundo contém a *primeiridade* (originalidade) que é o mundo em si, são as coisas fora de qualquer relação referencial; a *secundidade* que são as reações provocadas pelo contato com alguma coisa; e a *terceiridade* que representa os processos comunicativos.

A *primeiridade* é caracterizada por Peirce como uma qualidade do sentimento. A *primeiridade* se constitui em presença absoluta diante da nossa mente. Uma idéia classificada sob a categoria de *primeiridade* não envolve uma referência à outra coisa que apareça na nossa mente como oposta a ela. Nesse nível tem-se a novidade, vida, liberdade, tudo o que pode ser, os fenômenos simples e livres, completos em si.

A *secundidade* é caracterizada por Peirce como a experiência de luta. A experiência de luta leva ao reconhecimento do *não-eu* como algo oposto ao *eu* surpreendido. O reconhecimento desta oposição leva ao sentimento de luta caracterizado como uma série de ações e reações entre o *eu* e *não-eu*. A experiência da luta pode ser interpretada como equivalente ao estado de irritação que Peirce relaciona com o estado inicial da pesquisa cujo objetivo é a busca de uma crença que contenha expectativas que sejam suscetíveis de satisfação no futuro.

Resumidamente pode-se afirmar que as idéias agrupadas pela fenomenologia sob a categoria de *terceiridade* tem as seguintes características:

- (a) são representações;
- (b) possuem generalidade, e
- (c) estão relacionadas ao futuro

A forma genuína de signo ou de representação e, em conseqüência, de *terceiridade*, é um signo denominado por Peirce de *símbolo*. Não tem com o objeto uma relação de similitude ou de analogia em virtude da qual possa prescindir do objeto, como é o caso dos signos icônicos. Tampouco se constitui como *representamen* em virtude de uma mera reação a um aspecto do objeto ou a um determinado comportamento do mesmo. O símbolo tem em relação ao objeto uma relação

genuína de representação que se resolve com a participação relacional dos três elementos da tríade semiótica.

Peirce distingue três tipos de símbolos de acordo o modo como o referido tipo de signos cria um interpretante na mente de um intérprete.

O primeiro tipo de símbolo é o termo. Este signo cria, na mente de um intérprete, um interpretante que pode ser um ícone ou um caso degenerado de índice.

O segundo tipo de símbolo é uma proposição. O tipo de interpretante criado pela proposição na mente do intérprete pode ser um índice ou um signo genuíno. O intérprete pode reagir ao signo proposicional ou pode considerá-lo adequado ao aspecto do objeto que o referido signo representa. Neste segundo caso, pode-se dizer que a proposição pode ter um valor de verdade.

O terceiro tipo de símbolo é o argumento. O que diferencia o argumento do termo e da proposição é que a criação do interpretante não depende nem dos sentimentos nem das reações que são suscitadas na mente do intérprete. Neste caso do argumento, as premissas levam à conclusão. Esta é concebida como o significado proposto nas premissas ou, mais especificamente, como o interpretante ao qual está intencionalmente dirigida a formulação das premissas. O argumento, caracterizado a partir da perspectiva da mente do intérprete, é um processo controlado no qual o modo como chegamos ao interpretante (ou conclusão do argumento) se faz explícito. Este não é o caso dos termos e das proposições onde o modo como se chega ao interpretante depende do modo como é interpretado, de forma mais ou menos espontânea, na mente do intérprete.

A forma mais genuína de terceiridade no contexto de uma teoria dos signos ou representações é, então, o argumento. O caráter controlado do processo de produzir um argumento implica a formulação de signos ou representações que sirvam de premissas a determinado argumento tendo em vista a conformidade dos signos produzidos para determinados fins. Mas o estudo dos fins que guiam a construção dos signos de uma concepção argumentativa vai além dos limites da fenomenologia. Localiza-se melhor no âmbito daquilo que Peirce denomina a ciência

normativa. A ciência normativa não só controla processo de construção de uma concepção adequada mediante o estabelecimento de fins, mas também, ao desempenhar determinado papel, dirige o processo normal para a fundamentação do propósito metafísico principal que Peirce tem em vista, a saber, mostrar a realidade da terceiridade.

Fiel a seu método triádico, Peirce distingue três tipos de argumento utilizados na comunidade de investigação científica: **dedução, indução e abdução**.

- a) **Dedução** - Peirce caracteriza a dedução como um raciocínio necessário. Pelo fato de que todo raciocínio necessário trata de estados de coisas hipotéticos, este tipo de raciocínio é concebido como um signo diagramático, em consequência como um signo icônico.
- b) **Indução** - Raciocínio indutivo é aquele tipo de argumento que é característico da investigação experimental. A experimentação pressupõe que possuamos de antemão uma concepção ou teoria geral cuja verdade desejamos testar. Peirce caracteriza a indução utilizando a analogia de um interrogatório à natureza para testar uma concepção geral da qual se dispõe previamente. A pergunta que surge neste ponto é como obtemos essa concepção geral sobre o comportamento dos fenômenos do entorno. Isto não pode ser conseguido por dedução porque este tipo de argumento trata com estados de coisas hipotéticos. Tampouco por indução, já que esta por si mesma é incapaz de produzir uma concepção geral. Na opinião de Peirce, a concepção geral suposta que é testada indutivamente somente pode ser obtida por um tipo especial de raciocínio ao qual denomina abdução ou hipótese.
- c) **Abdução** - O raciocínio abduativo ou hipótese não pode caracterizar-se tão claramente como a dedução e a indução. Pode-se dizer, sem dúvida, que por meio da abdução obtemos uma hipótese geral a partir da qual derivamos, usando a dedução, certas consequências observáveis que podem ser testadas experimentalmente por indução.

Com relação a este problema Peirce não tem uma resposta precisa. A abdução é um processo de inferência que não pode ser explicado com a mesma clareza que a dedução e a indução. Inclusive Peirce chega a caracterizá-la como uma intuição ou um insight que tem o instinto como sua base e não está sujeita a nenhum tipo de controle consciente.

Com a sua teoria da abdução, Peirce vai romper com os paradigmas referencialista e ideacionista do signo, ambos baseados na noção de equivalência (ou entre signo-referente ou entre significante-significado). Trata-se, agora, de substituir a noção de equivalência pela de implicação: Um signo é algo através do qual nós conhecemos algo mais. Se o signo fosse uma simples relação de equivalência, a sua decodificação seria um mero processo dedutivo, da regra geral para o resultado. Assim, se não conhecermos o significado de um signo, e tivermos de obtê-lo a partir de experiências sucessivas, o processo parecerá indutivo. No entanto, este processo só aparentemente é indutivo: a repetição da experiência, por si só, não basta para relacionarmos x e y ; exige-se um "quadro de referência" ou "regra metassemiótica" (quando o nativo aponta o objeto y está indicando o significado de x) que possibilite a passagem do signo para o seu significado; ora, a descoberta desse "quadro de referência" só se pode efetuar pela abdução.

Segundo Peirce, a investigação científica é um processo coletivo de estabelecimento de crenças cujos métodos são fornecidos pela lógica. Para Peirce, não há uma versão definitiva para o conhecimento e toda a crença pode vir a ser desmentida por uma verificação posterior e os supostos conhecimentos definitivos nunca são alcançados. Por esse motivo, a busca da verdade transcende qualquer interesse pessoal e só pode ser pensada em relação a uma comunidade de investigadores ao longo de um tempo indefinível. Peirce caracteriza a verdade como uma opinião que acatada por todos os pesquisadores, mas que está sempre sujeita ser falsa. A opinião definitiva não passa de uma hipótese a ser pressuposta pelos indivíduos como pesquisadores falíveis. Pelo fato de a ciência ser auto-corretiva, é, na opinião de Peirce, um método superior a qualquer outro para fixação de crenças.

Uma comunidade de investigadores isenta de limites definitivos é, segundo Apel a comunidade indefinida de interpretação e de verificação, pois concilia a exigência semiótica de uma unidade de interpretação com o postulado próprio à lógica da pesquisa de uma verificação ao longo do tempo. Assim, Peirce substitui os princípios constitutivos da experiência de Kant pelos princípios regulativos de formação de consensos ao longo do tempo. Ao invés de distinguir entre coisas cognoscíveis e incognoscíveis como fez Kant, Peirce distinguiu entre objetos reais cognoscíveis e conhecidos de fato, sob a ressalva da falibilidade.

As contribuições de Peirce para o problema da referência e o significado, segundo ARAÚJO, 2004, p.55) são diversas. A relação entre signo e coisa não é de adequação representativa direta, nem de pura exterioridade. A mente pensante não é do estilo cartesiano, cujo conteúdo vem da idéia. Peirce afirma que o próprio pensamento é sígnico e o objeto é objeto para um signo-pensamento, pois ele só faz sentido na medida em que serve de objeto para um signo que o interpreta.

Como o signo não é algo que serve à mente/pensamento para representar a realidade/objeto, não há um sujeito com sua mente como se fosse uma substância cheia de representações. O sujeito não é o centro da atividade lingüística, pelo contrário, é no signo, é na atividade lingüística que há intersubjetividade. Se o signo leva à interpretação, que é, por sua vez, outro signo, não há uma mente funcionando como um receptáculo contendo pensamentos que representam coisas ou estado de coisa. Há interlocutores situados. Usar signos implica interpretação, inferência, abdução. A linguagem 'semiotiza' a realidade, linguagem é o lugar onde emergem as significações.

Peirce mostra que não há pensamento sem linguagem, critica a noção de sujeito como cogito ou mente, evita o logocentrismo do estruturalismo ampliando a linguagem para além da linguagem verbal, mostra que gramática, lógica e retórica estão inter-relacionadas em suas múltiplas funções. Linguagem/pensamento nada mais é do que a ação humana constitutiva da realidade. A concepção metafísica de uma relação dual entre sujeito e objeto, interior e exterior, a concepção de uma

subjetividade reinando solitariamente ou de uma razão soberana como queria Kant, a concepção de realidade objetiva em si, da tradição empirista, todas elas são abaladas pela semiótica de Peirce.

Sair dos limites impostos pela estrutura da língua, vista como um sistema funcionando em si e por si, e dos limites da relação do sujeito que conhece confrontando suas representações em face do objeto conhecido leva a pensar, de acordo com Habermas (1997, pp.31-32), que o mundo como síntese de possíveis fatos só se constitui para uma comunidade de interpretação, cujos membros se entendem entre si sobre algo no mundo, no interior de um mundo da vida partilhado intersubjetivamente.

2.1.3.3 Wittgenstein e os jogos de linguagem

Falando da importância da contribuição de Wittgenstein para Habermas elaborar a sua teoria social com base na teoria do uso comunicativo da linguagem, Stieltjes poeticamente diz que “A passagem do Rubicão do Paradigma da Consciência ao Paradigma da linguagem será dada (...) por Wittgenstein” (STIELTJES, 2001, p.50). Habermas diz que para fundamentar sua teoria social na teoria do uso comunicativo da linguagem vai se “servir do fio condutor do conceito de jogo de linguagem de Wittgenstein” (HABERMAS, 2001, p. 58). Os motivos dessa decisão, diz Habermas em outra passagem, é que “Wittgenstein realizou sem vacilar o passo da filosofia da consciência à teoria da linguagem” (HABERMAS, 2001, p. 64). O segundo Wittgenstein põe fim a uma tradição filosófica fundamentada na metafísica, na forma geral da proposição, desviando o foco de sua atenção para a diversidade da ação e do comportamento humanos. Inaugurou-se assim a era pós-metafísica, em que a filosofia deixa de ser fundacionista e passa a ter função terapêutica. Começa um novo tempo de filosofia pós-metafísica que prioriza a linguagem em substituição à mente pensante preocupada com temas transcendentais, como o Ser, a Essência, a Existência. A proposta é reconduzir toda a terminologia metafísica como “saber”,

“ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” etc. ao uso comum que ela tem nas línguas. Wittgenstein critica sua própria postura teórica presente no *Tractatus Lógico-Philosophicus* quando afirmava necessária uma análise completa e uma dissecação definitiva de proposições, de modo a estabelecer claramente todas as suas conexões e remover toda possibilidade de má compreensão.

Vejamos quais são os conceitos básicos de Wittgenstein que interessam para Habermas.

Noção de regra

A noção de regra é básica para a filosofia da linguagem de Wittgenstein. O conceito de regra está associado ao de igualdade. Na diversidade empírica das situações, a observância da mesma regra exige a manutenção do critério de ação. É o critério que garante a idéia de identidade. Mas um sujeito A, sozinho não poderá saber se seguiu a mesma regra, a menos que se submeta ao exame crítico de B. Isso pressupõe que A possa desviar-se da regra para que B o critique. Então B deve possuir a competência tanto de reconhecer uma possível falha de A como de agir corretamente em primeira pessoa aos olhos de A. A intersubjetividade consiste precisamente nessa crítica recíproca que visa o consenso e pode ser acessível a quantos sujeitos possam assumir os papéis de A ou de B. Sem a observância intersubjetiva de regras, o sujeito solitário não poderia dispor do conceito de “seguir uma regra”. Os sistemas de linguagem têm um caráter público, isto é, exigem sempre a interação de vários sujeitos e o julgamento crítico do comportamento regido por regras. Por outro lado, segundo Wittgenstein, ‘Acreditar que se está seguindo uma regra não é já seguir de fato a regra. Por isso não se pode seguir uma regra privativamente, senão acreditar que se está seguindo uma regra seria a mesma coisa que seguir a regra’ (HABERMAS, 2001, p. 63). A simples convicção subjetiva, isto é, a intenção não é suficiente. É o outro que vai me dizer se estou seguindo uma regra. Embora a intenção e a realização estejam visceralmente vinculadas, é preciso que

aquela seja expressa numa determinada linguagem segundo regras que regulamentam os sistemas lingüísticos que são públicos e estão permanentemente fiscalizados pelos usuários.

Intenção e cumprimento pertencem à gramática da oração. No entanto, não é o sentido das intenções que esclarece o sentido das orações, mas, pelo contrário é o sentido das orações que esclarece o sentido das intenções. Voltamos aqui ao princípio da expressabilidade de Searle, citado anteriormente, segundo o qual as intenções devem procurar a expressão adequada para sua manifestação. É isso que Habermas quer dizer com a frase:

O sentido da oração (...) não se esclarece pondo-o em relação com intenções ou com atos doadores de significado: antes é o sentido das intenções que, pelo contrário, somente pode ser precisado por referência ao sentido das orações (...) Algo é uma oração somente em uma língua; entender uma intenção significa, portanto, entender o papel de uma oração num sistema de linguagem. Mas, em que sentido cabe falar de um sistema de linguagem? (HABERMAS, 2001, p. 65).

Linguagem natural como um jogo

Nas Investigações Filosóficas, Wittgenstein passa a analisar todas as questões pela perspectiva dos jogos de linguagem. Seu propósito é mostrar que a linguagem deve ser vista como um comportamento, como uma forma de vida, e que a fala é uma entre as formas possíveis de agir sobre o meio. A linguagem é boa do jeito que está e não precisa de depuração. Também não serve apenas para formular proposições, pois a lógica não é o modelo ideal para a linguagem cotidiana e deve ser substituída pela descrição dos usos da linguagem em situação normal de discurso. A pergunta deve ser como tal palavra é usada em tal língua. É descrevendo os diferentes usos das palavras nas diferentes situações de comunicação que evitaremos as confusões e resolveremos os mal-entendidos.

A linguagem é uma ferramenta pública que serve para realizar uma grande variedade dos assim chamados jogos de linguagem, tais como informar, descrever, sugerir, ironizar, prometer etc. Esses jogos correspondem às diferentes formas de

vida e não possuem um núcleo comum ou um fio condutor para perpassá-los e dar-lhes unidade, assim como também não há um conteúdo neutro.

O filósofo precisa aprender a abordar e descrever a linguagem sem interferir no seu uso normal. Também não há um método em filosofia, mas vários. Wittgenstein aconselha a pensar que não há uma ordem geral na linguagem, mas que há uma ordem no modo como ela se apresenta a cada uso e que assim está bem.

A linguagem funciona como um pano de fundo sobre o qual se realizam os diversos jogos de linguagem e sobre o qual também as sentenças adquirem significado. Quer dizer que só conseguimos compreender uma sentença se compreendemos a linguagem na qual foi proferida.

A multiplicidade das linguagens, a flexibilidade de suas regras não causam incompreensão, pois há regras que percorrem os diversos usos mostrando sua semelhança de família. Saber o significado envolve saber a que objeto alguém se refere numa dada ocasião de uso; quem sabe usar, sabe o significado. As regras são compartilhadas e permitem saber o que é relevante em determinada situação. As regras são gerais e apontam direções. Quem compreende uma frase, compreende uma linguagem e quem compreende uma linguagem, domina uma técnica. Segundo Wittgenstein não há linguagem privada, pois o jogo de linguagem é uma forma de vida decorrente das trocas do organismo com o meio ambiente que dotam os homens de uma capacidade plástica de reagir.

Habermas, interessado nas vantagens e nas limitações que a análise das linguagens pode extrair do modelo de jogos, afirma que se Wittgenstein tivesse desenvolvido um teoria dos jogos de linguagem, esta deveria ter adotado a forma de uma pragmática universal. Habermas considera a teoria dos jogos de linguagem muito produtiva e lamenta que o programa teórico que pretende utilizar “como base para uma teoria da sociedade em termos de teoria da comunicação, Wittgenstein sequer o levou em consideração; ele nunca considerou a análise gramatical dos jogos da linguagem como uma empresa teórica, mas apenas como um procedimento ad hoc [...] com intenção terapêutica (HABERMAS, 2001, p.66).

Wittgenstein se interessou por três aspectos do modelo de jogo para analisar as linguagens naturais:

- a) o primeiro aspecto refere-se ao *status* das regras de jogo e à competência dos jogadores que dominam essas regras. As regras estabelecem os signos que podem ser utilizados e as operações que podem ser realizadas através deles. Tanto no jogo como na linguagem, nem sempre o usuário é capaz de descrever a regra que usa. Os analfabetos e as crianças não escolarizadas aprendem a utilizar regras da língua e se expressam com relativa competência, gerando frases inéditas sem serem capazes de descrever as regras gramaticais das quais lançam mão. Quem domina uma regra é capaz de inventar novos exemplos reais e fictícios.
- b) No modelo de jogo interessa a Wittgenstein o consenso que deve existir entre os jogadores a respeito das regras vigentes. Em relação ao jogo de linguagem, Wittgenstein quer dizer que os falantes devem saber distinguir numa determinada cadeia de signos lingüísticos o tipo específico de interação, isto é, saber se o ato de fala praticado é uma pergunta, uma ordem, uma promessa, uma advertência, uma ameaça etc. O critério para saber se alguém domina as regras é sua participação com êxito no jogo da linguagem.
- c) Em terceiro lugar, interessa a Wittgenstein estabelecer as diferenças entre as regras de um jogo e as regras que seguimos para atingir um fim como as que regem o ato de cozinhar, por exemplo. Na cozinha é preciso seguir regras para se atingir um determinado fim que é o de cozinhar com sucesso. Por sua vez, as regras do jogo e as regras gramaticais não só não servem para um fim como são elas que produzem uma nova categoria de formas de comportamento. Wittgenstein aponta ainda diferenças entre as regras do jogo e as regras gramaticais. Uma linguagem não é apenas um jogo. Precisamos levá-la a sério. Além disso, não escolhemos as regras de uma língua com o mesmo grau de

arbitrariedade com que escolhemos as regras de um jogo. Há duas características da linguagem que não existem nas regras dos jogos: 1) os jogos estratégicos permanecem externos aos sujeitos que jogam, ao passo que a linguagem faz parte constitutiva da personalidade dos falantes. 2) a gramática da linguagem não pode constituir significados com a mesma independência de coações externas como acontece quando se introduzem convencionalmente regras de jogo. Dentro de um jogo não se pode fazer nada que não pertença ao jogo, mas usamos a linguagem para falar do mundo e da própria linguagem.

Habermas se propõe complementar a teoria do modelo do jogo através de dois adendos:

- 1.º - *Relação intersubjetiva entre falantes.* Para Habermas, Wittgenstein reduziu o alcance de sua teoria ao reduzir a identidade dos significados ao reconhecimento intersubjetivo de regras e não investigou a relação recíproca entre sujeitos que reconhecem uma regra. Habermas vai buscar em G.H. Mead a idéia de que a intersubjetividade da validade de uma regra, e por conseqüência a identidade do significado se fundamenta na recíproca suscetibilidade de crítica do comportamento regido por regras. A recíproca flexibilidade de expectativas é condição para que os sujeitos se encontrem na mesma expectativa, de que identifiquem a expectativa que vem objetivamente posta com a regra, de que possam compartilhar o significado simbólico dessa expectativa. As intenções ou expectativas estruturadas em termos de sentido que se orientam por significados idênticos e podem ser entendidas em seu conteúdo, não podem colocar-se como expectativas simples de um sujeito. As expectativas se constituem sempre mediante a recíproca flexibilidade de expectativas.
- 2.º - *A referência da fala a algo no mundo* – No Tractatus, Wittgenstein procurava uma forma de linguagem universal que fosse reflexo ou

cópia dos fatos. A descoberta do uso comunicativo da linguagem levou-o a abandonar sua posição original. Wittgenstein percebeu a dimensão pragmática dos atos de fala mediante os quais geramos uma pluralidade de situações de entendimento. Seu erro, segundo Habermas, foi ter se deixado levar por essa idéia numa direção errada e ter “rompido” com a supremacia dos atos de fala constataativos, por ocasião da elaboração do seu catálogo de atos de fala. Para Habermas, “Wittgenstein não se dá conta de que só o uso cognitivo da linguagem abre aquela dimensão à qual devem se referir todos os atos de fala. Isto fica claro na forma gramatical da unidade elementar de fala” (HABERMAS, 2001, p.74).

Segundo Habermas todos os atos de fala (“Mp”) possuem uma dupla estrutura. A primeira parte se refere ao aspecto comunicativo em forma de uma promessa, um pedido etc. (Prometo-te que... Peço-te que...). Na segunda parte sempre vem a informação que constitui o aspecto cognitivo da função constativa da linguagem (Prometo) que não vou me demorar aqui; (Peço-te) que me respeites. De acordo com a dupla estrutura do ato de fala, os falantes só se entendem se se movimentam nos dois níveis: a) no nível da intersubjetividade em que se entendem entre si; b) no nível dos objetos e estados de coisa sobre os quais se entendem (HABERMAS, 2001, p.74). Habermas afirma que a análise holista que Wittgenstein faz dos jogos da linguagem, colocando todos os atos de fala no mesmo nível, desconhece a sua dupla estrutura e, conseqüentemente, as condições lingüísticas sob as quais a realidade se converte em objeto da experiência. A solução, segundo Habermas, seria refazer no plano de uma análise da linguagem a distinção de Husserl entre objetos intencionais (conteúdos da função cognitiva dos atos de fala constataativos) de um lado e as posições incorporadas a nossas intenções, por outro. Pelo novo plano de análise habermasiano, o significado de um ato de fala se compõe de um conteúdo proposicional “p” expresso através de uma oração subordinada substantiva, e o sentido modal “M” do uso comunicativo da linguagem

que busca o entendimento, expresso através de uma oração realizativa. A parte que expressa o sentido modal constitui o elemento ilocucionário do ato de fala e determina também a pretensão de validade da manifestação. Na oportunidade, Habermas havia distinguido quatro pretensões de validade: a inteligibilidade, a verdade, a veracidade e a retidão (HABERMAS, 2001, p.75). Habermas repete à exaustão que o uso comunicativo da linguagem pressupõe o uso cognitivo e vice-versa. E para Habermas, uma teoria da sociedade, fundamentada na teoria da comunicação deve levar em conta a dupla estrutura cognitivo-comunicativa da linguagem. O fracasso de Wittgenstein para desenvolver uma teoria dos jogos de linguagem se deve, segundo Habermas, ao fato de absolutizar o modo comunicativo dos atos de fala e não ter percebido que o pluralismo dos jogos de linguagem que deveria abranger todas as classes imagináveis de emprego das palavras e orações só cobre uma das várias categorias do uso da linguagem. Wittgenstein desistiu da sua teoria sem submetê-la à razão. Se tivesse feito isso, teria percebido que as alternativas oferecidas pela teoria transcendental, pela teoria empirista ou construtivista da linguagem seriam inviáveis. Restaria então, diz Habermas, a alternativa que se desenvolveu durante a discussão com a análise das linguagens naturais que renuncia a pretensões teóricas. Trata-se do projeto de uma teoria gerativa da linguagem nos mesmos moldes que se praticaram quando se tomou a gramática gerativa como modelo para uma pragmática universal (HABERMAS, 2001, p.76).

2.1.3.4 G.H. Mead e a teoria do significado idêntico e a intersubjetividade

Mead contribui para que Habermas se liberte definitivamente dos problemas da filosofia da consciência com seu conceito de intersubjetividade, que possibilitou, além disso, a explicação do surgimento do significado idêntico que está na base da teoria antropológica da sociedade. Nas palavras de Stieltjes, “G.H. Mead fornece a Habermas o último material e as coordenadas para montar uma teoria social fundamentada no Agir comunicativo. É através de Mead que Habermas elabora um

dos principais conceitos que sustentam sua Teoria do agir comunicativo: o conceito de verdade enquanto *Pretensão de Validez*' (sic) (STIELTJES, 2001, p.51). A idéia de pretensão de validade exigida por uma regra está relacionada ao conceito de reciprocidade de expectativas entre os indivíduos, característica da intersubjetividade da interação na qual falante e ouvinte oferecem garantias criticáveis em relação às suas intenções.

A obra de G. H. Mead representa, segundo Haddad (2003, pp.95-114), um ponto de intersecção das duas tradições de crítica à filosofia da consciência que têm uma origem comum no pragmatismo de Charles Sanders Peirce: a filosofia analítica da linguagem, de um lado, e a teoria psicológica do comportamento, de outro.

Habermas chama a atenção para o fato de Mead denominar sua teoria de "behaviorismo social" (HABERMAS, 2003b, p.11), e se situar desde o início, contra a filosofia da consciência, ao mesmo tempo em que rompe com as premissas metodológicas e o objetivismo das teorias do comportamento. Mead parte do "todo social" para analisar a conduta dos elementos que o compõem; leva em conta a experiência interna do indivíduo no conjunto do processo social, objetivada nas expressões simbólicas. Dessa forma, Mead reúne aqueles dois ataques à filosofia da consciência que, depois de Peirce, mantiveram-se distantes. A intersecção das duas vertentes do pensamento moderno aparece na obra de Mead tão logo esse autor se propõe a analisar o surgimento da interação simbolicamente mediada (linguagem especificamente humana) a partir da interação mediada por gestos (comum a outros vertebrados). Mead afirma que a ação comunicativa é organizada e que já está presente no ato social de ajustamento dos animais. Os atos sociais de ajustamento dos animais consistem no desenvolvimento de ações estimuladas por atitudes ou por gestos que caracterizam propriamente o início dos atos sociais. Essas atitudes ou gestos sociais dão início a uma conversação de gestos. Mead parte da linguagem por gestos por considerá-la a precursora do processo de semantização que caracteriza a linguagem por sinais.

Para explicar a distinção entre essas diferentes formas de linguagem Mead se utiliza de um exemplo simples como o de uma briga de cães. Quando um cão percebe a atitude agressiva de um outro da sua espécie, reage a essa ação. O primeiro cão, por sua vez, muda de atitude assim que percebe a reação do segundo cão a sua ação original. A conversação de gestos entre os dois é uma relação triádica – do gesto com o primeiro organismo, do gesto com o segundo organismo e do gesto com as fases subseqüentes do ato social em questão – que abre espaço para um campo de significado. Os movimentos iniciais do primeiro organismo constituem, para o segundo, uma indicação do resultado pretendido, tanto que esse segundo organismo reage àqueles movimentos iniciais antes mesmo que se dê o movimento completo, tomando-os como a intenção de produzir os resultados supostos. O primeiro organismo reage igualmente aos movimentos iniciais da reação do segundo. Dessa forma, pode-se dizer que ambos entendem os gestos um do outro, atribuindo-lhes um significado típico, mas que, até então, só vale para cada um (HABERMAS, 2003b, p.15). Para que a interação mediada por gestos se converta em uma interação mediada por símbolos, os significados a eles atribuídos, que inicialmente só valem para cada um dos organismos, têm que ser substituídos por significados que sejam idênticos para os dois participantes. Surgem os *significant gestures*, ou seja, aqueles “símbolos simples, não articulados sintaticamente, que em contextos iguais (ou suficientemente parecidos) têm *um mesmo significado* para ao menos dois participantes na interação” (HABERMAS, 2003b, p.13), através dos quais os organismos ajustam seu comportamento.

A resposta de ajuste ao gesto é explicada pelo significado do gesto do organismo que inicia o ato social. Ato sociais como esses envolvem ação comunicativa. A ação social é comunicativa porque o gesto de um animal evoca uma resposta de outro animal. Mas a comunicação é primitiva porque não envolve a participação dos animais na ação comunicativa. Mead afirma que se há participação há comunicação, mas que a recíproca não é verdadeira. Quer dizer que pode haver comunicação sem participação.

Essa idéia é intrigante, segundo Abib (2005, pp.97-106), porque parece ser contra-intuitivo pensar que pode haver comunicação sem participação. Literalmente há participação na luta de cães porque é inconcebível pensar em ações de ajustamento sem que os animais tomem parte no ato social. Mas não é nesse sentido que Mead usa o termo “participação”; para ele, este termo envolve compartilhar significado. Na verdade, embora a expressão possa sugerir alguma redundância, é melhor dizer que participar envolve compartilhar o *mesmo* significado. O gesto de ataque do cão tem um significado que explica a resposta de fuga do outro cão, mas quando o cão hostil se põe na postura de pular na garganta do outro, ele não foge de seu próprio gesto como o outro cão foge. Os dois cães não compartilham o mesmo significado: não há, portanto, participação. Suponha-se, agora, que um homem vê fumaça em um teatro e grita fogo! As pessoas podem responder ao seu gesto vocal tentando apagar o fogo ou correndo do fogo, e o homem tende a responder ao seu próprio gesto vocal do mesmo modo como as pessoas respondem efetivamente ao seu próprio gesto: se as pessoas apagam o fogo, ele tende a apagar o fogo, se as pessoas correm do fogo, ele tende a correr do fogo. O homem e as pessoas compartilham o mesmo significado. Há, portanto, participação. Existem, então, a ação comunicativa-não-participante e a ação comunicativa-participante. Morris, discípulo de Mead, valendo-se de categorias behavioristas, introduz os conceitos semióticos básicos, entre os quais apresenta dois termos para denominar esses dois tipos de ação comunicativa: signos e símbolos significantes. Os gestos sociais da comunicação primitiva são signos e os gestos sociais da comunicação evoluída são símbolos significantes. O signo é um gesto social que não evoca no indivíduo que o faz a mesma resposta que evoca em outro indivíduo. O símbolo significativo é um gesto social que evoca no indivíduo que o faz a mesma resposta que evoca em outro indivíduo. O significado está presente tanto no signo quanto no símbolo significativo, porém só é compartilhado no caso do símbolo significativo. Mead argumenta que a formação do símbolo significativo isto é, a transformação do signo em símbolo, depende de um processo social conhecido como adoção da atitude ou do papel do

outro (Habermas, 2003b, p.19). Foi o que fez o homem que, ao ver a fumaça no teatro, gritou “fogo”: adotou, em relação ao seu próprio gesto, a atitude das outras pessoas. Mead diz que tradicionalmente recorre-se ao conceito de imitação para explicar porque um indivíduo adota a atitude do outro. Mas afirma que a imitação deve ser explicada porque ela não é uma tendência natural. Coerente com seu ponto de vista, Mead apresenta uma explicação da imitação baseando-se nos conceitos de auto-estimulação do gesto vocal e de aprendizagem associativa. Como se vê, o processo de transformação de signos (gestos) em símbolos já supõe um certo *potencial* semântico dos primeiros que, uma vez internalizados, convertem-se em símbolos utilizáveis pelos participantes na interação. Tanto quanto Piaget e Freud, que concebem o mecanismo de aprendizagem, respectivamente, como interiorização de mecanismos de ação e como internalização das relações com uma pessoa de referência, Mead concebe a internalização como subjetivação de estruturas objetivas de sentido, transferidas ao interior através de um mecanismo por ele denominado adoção da atitude do outro.

Habermas considera construtiva essa iniciativa contra a idéia de uma relação reflexiva de um *self* que se relaciona consigo mesmo, convertendo-se em objeto de si. Adotar a atitude de outro significa, mais do que isso, reconhecer-se em algo externo, internalizando aquilo com o que se enfrenta como objeto. Dessa perspectiva, a relação de cada um consigo mesmo passa a ser vista como uma mera reprodução da relação entre participantes numa interação. Sem dúvida, trata-se de um avanço. Habermas contudo, sugere que o pensamento de Mead não vai suficientemente longe, pois não compreende inteiramente que essa subjetividade, que não pode relacionar-se consigo mesma senão *mediatamente*, supõe uma mudança na estrutura global da interação. Habermas tem em vista o fato de que, com o desenvolvimento da espécie, quanto mais complexas as atitudes do outro a serem internalizadas, mais os laços que unem os participantes na interação desprendem-se de regulações instintivas inatas para fixarem-se no plano da tradição cultural comunicativamente gerada. Não basta, portanto, segundo Habermas, explicar,

por meio do mecanismo da adoção da atitude do outro, como surge a interação simbolicamente mediada. Faz-se necessário explicar adicionalmente, como os participantes adotam os papéis de falante e destinatário e como as ações se diferenciam em ações comunicativas e ações não-comunicativas.

Mead explica a gênese de significados idênticos exclusivamente a partir da internalização (HABERMAS, 2003b, pp.21-22) decorrente da adoção, por um organismo, da atitude com que um outro reage a seus gestos. Nessas bases, preocupa-se unicamente com o início do processo de internalização das estruturas de sentido. Adotando um enfoque darwinista, Mead espousa a tese de que a pressão a adaptar-se que os organismos exercem uns sobre outros acaba premiando aqueles que não só interpretam os gestos do outro, mas também entendem o significado de seus próprios gestos à luz das reações esperadas. Daí privilegiar os gestos acústicos que, como nenhum outro, são tão bem percebidos pelo receptor quanto pelo emissor.

Habermas considera tal explicação insuficiente. Se um gesto desperta uma reação idêntica tanto no receptor quanto no emissor, tudo o que se pode dizer é que houve uma interpretação coincidente do gesto em questão, mas não se pode ainda afirmar que haja necessariamente um significado idêntico para ambos. O fato de ambos interpretarem *o mesmo estímulo de forma coincidente* é um estado de coisas que é em si, mas que não existe *para eles*. É necessário que o organismo receptor apareça ao organismo emissor não apenas como um ente que reage adaptativamente aos seus estímulos, mas como um objeto social que, com sua reação, dá expressão a uma interpretação dos gestos desse último. O emissor relaciona-se com o receptor como um destinatário que interpreta de uma determinada forma o gesto que se lhe faz com intenção comunicativa; quer dizer, ambos “comportam-se entre si como um *ego* que dá algo a entender a um *alter ego*”. Tomar a atitude do outro, portanto, não se resume simplesmente a antecipar sua reação a um gesto, mas igualmente tomar esse outro como um intérprete desse gesto.

Há ainda outro aspecto a considerar pois, nessas condições, os participantes podem distinguir entre *atos comunicativos* que um *ego* dirige a um *alter*, e *ações*

orientadas ao êxito que visam tão somente causar algo. Cria-se a possibilidade de que *ego*, diante de uma reação inesperada de *alter*, manifeste sua decepção, não somente em relação às conseqüências indesejadas dessa reação, mas também em relação à própria comunicação frustrada. Mas se os participantes podem adotar uma postura crítica frente à interpretação falida de um ato comunicativo, ao fazê-lo, não estarão empenhados em outra coisa que não o desenvolvimento de *regras* de uso dos símbolos, condição sem a qual não se formam convenções semânticas e símbolos utilizáveis com significado idêntico.

Diante dessas lacunas da teoria meadiana, Habermas decide recorrer ao conceito de *regra*, tal como entendido por Wittgenstein, para, por um lado, esclarecer a conexão entre identidade de significado e validade intersubjetiva e, por outro, dar uma forma mais rigorosa à gênese lógica das convenções semânticas (HABERMAS, 2003b, p.27).

Segundo Habermas, os significados simbólicos constituem identidade de maneira similar a como fazem as regras. “Entende-se o significado de uma determinada ação simbólica, por exemplo, de uma jogada de xadrez, quando se domina a regra conforme a qual há que se mover as correspondentes figuras. A compreensão de uma ação simbólica está ligada à capacidade de *seguir uma regra*” (HABERMAS, 2003b, p.29). Sem uma regulação convencional não há identidade de significados. Isto quer dizer, por exemplo, que a avaliação da conduta de alguém em relação a uma regra qualquer não pode reduzir-se à simples observação de regularidades empíricas, já que a violação a uma regra só pode ser atestada se ela for conhecida pelo ator e seu crítico. A identidade de uma regra, portanto, depende de sua validade intersubjetiva tanto quanto a identidade de significados. Ninguém que simplesmente crê seguir uma regra a segue necessariamente, a menos que seu comportamento seja suscetível de julgamento por outrem. Sendo assim, para que alguém possa seguir uma regra, esta deve valer intersubjetivamente ao menos para dois sujeitos. Segundo Habermas, com a análise do conceito de ‘seguir uma regra’, Wittgenstein demonstra que a identidade de significados remonta à capacidade de seguir regras

intersubjetivamente válidas junto com, ao menos, mais outro sujeito; ambos têm que dispor da competência de ajustar seu comportamento a regras, assim como de ajuizar criticamente tal comportamento. “Um sujeito isolado e solitário, que só dispusesse de uma dessas duas competências, não poderia nem formar uma regra, nem empregar símbolos com identidade de significados” (HABERMAS, 2003b, p.32).

Na segunda dessas competências, *ajuizar criticamente um comportamento*, Habermas encontra um elemento fundamental para elucidar a gênese lógica das convenções semânticas. *No nível pré-simbólico*, uma emissão qualquer – um pedido de ajuda, por exemplo –, pode não produzir o efeito previsto pelo emissor. Nesse nível de interação ainda não se pode falar de comportamento incorreto, seja do emissor, seja dos receptores, já que todos se encontram numa situação de ausência de convenção que fixe a identidade do significado. Habermas pergunta-se pelo elemento novo que permite que, *no nível simbólico* de interação, possa-se falar de uma consciência de regra das partes envolvidas. Os receptores de um pedido de ajuda podem não agir segundo a expectativa do emissor, ou por causas triviais (encontravam-se imobilizados, por exemplo), ou por não terem interpretado a emissão no sentido esperado. Outro é o caso, porém, em que os receptores negam-se a atender o pedido porque o emissor equivocou-se sobre as circunstâncias em que aquela emissão é geralmente entendida como uma petição de auxílio (como quando o emissor confunde gestos de saudação com gestos de ataque). Nesse caso, diferentemente, os receptores tomam uma postura, com um “sim” ou um “não”, frente à pretensão do emissor.

Quando os membros de uma comunidade internalizam as reações de recusa de seus pares às suas pretensões, aprendem a dirigir-se mutuamente vozes *antecipando posturas críticas* para os casos em que uma emissão não se empregue de forma adequada ao contexto. Essas antecipações críticas criam, por sua vez, as condições para o estabelecimento de convenções semânticas que vêm fixar o emprego dos símbolos.

Assim, diz Habermas, a competência de seguir uma regra e a capacidade de tomar uma postura crítica em relação ao uso que se faz de um símbolo (diante da regra que rege seu emprego), são competências co-originárias e determinantes para a aquisição de uma consciência de regra que fixe convencionalmente o significado desse símbolo (HABERMAS, 2003b, p.36).

Se os significados devem sua identidade a uma regulação convencional, fundamentada em regras dependentes de uma validade intersubjetiva, as consequências serão, diz Habermas, as seguintes: os sujeitos que orientam seu comportamento por regras podem se desviar delas e podem ser criticados pelo seu comportamento desviante como violação das regras.

O cerne desta consideração consiste em que (numa interação participante) A não pode estar seguro de estar seguindo uma regra (portanto da identidade de significado) se não se der a ele a possibilidade de submeter seu comportamento a uma crítica (por parte do participante) B, crítica em princípio suscetível de consenso (HABERMAS, 2003b, p.31). Sem essa possibilidade de crítica recíproca e de se chegar ao mesmo tempo a um acordo, isto é, a um consenso, seria impossível garantir a identidade tanto das regras quanto da do significado.

Para Habermas, o desenvolvimento do Eu e a formação da identidade do Eu realizam-se através da articulação e desdobramento de três competências: a) competência cognitiva; b) competência interativa; c) competência comunicativa. (HABERMAS, 2001, p.167).

Habermas encontra em Mead tanto os fundamentos da competência comunicativa quanto os fundamentos da competência interativa. Vimos que, para Mead, a identidade de significado fundamenta-se numa regulamentação de expectativas, o que implica, inicialmente a adoção de atitude do outro. Essa adoção é também o ponto de partida para o desenvolvimento de uma competência interativa que procura fundamentar uma forma de integração social, capaz de coadunar individuação e socialização.

A norma é para a competência interativa o que a identidade de significados é para a competência comunicativa. Se a identidade de significado permite transformar o gesto em símbolo e estabelecer o fundamento consensual para o entendimento, a norma permite constituir a identidade de comportamentos, capaz de estabelecer o fundamento consensual para uma interação social que possa manter a integração social.

Feitas essas considerações, torna-se mais satisfatória a explicação da transformação, que marcaria o umbral da hominização, da interação mediada por gestos em interação mediada por símbolos. Habermas, contudo, não se dá por satisfeito. Isto porque a teoria de Mead, segundo ele, mesmo com os complementos wittgensteinianos propostos, não esclarece de forma definitiva como um sistema diferenciado de linguagem pode substituir os anteriores reguladores do comportamento inatos de cada espécie. Habermas acusa Mead de passar diretamente da ação mediada simbolicamente à ação regulada por normas, sem se dar conta de que a primeira não requer nem uma organização sintática desenvolvida nem uma convencionalização completa dos signos, a ponto de penetrar as bases motivacionais e o repertório comportamental dos participantes, cujas ações, sem um *sistema de linguagem diferenciada proposicionalmente*, são coordenadas por um tipo de regulação ainda baseada em resíduos instintuais. Habermas, então, e) introduz mais um estágio na teoria meadiana da evolução da linguagem, a da linguagem diferenciada; f) discute, à luz desta reformulação, o processo de constituição dos mundos objetivo, social e subjetivo e, finalmente g) reprova, em Mead, a ausência de um tratamento filogenético para descrever tanto o processo de interação social como o processo de socialização que lhe é complementar.

Para ilustrar as diferenças entre linguagem por sinais e linguagem diferenciada, Habermas toma o mesmo exemplo de um pedido de ajuda que um emissor faz a seus ouvintes, com dois ingredientes adicionais: os participantes dispõem agora de uma linguagem proposicionalmente diferenciada e, além disso, há uma diferença de *status* social entre o emissor e seus possíveis receptores (a favor do

primeiro). Nesse caso, os ouvintes entendem a emissão alternativamente como uma constatação (da presença de inimigos), como um mandato (que o emissor faz a seus interlocutores para prestar-lhe auxílio) e como uma expressão (do temor do emissor frente ao perigo da situação). Nessas circunstâncias, como:

...emitem orações de vivência ou orações de tipo normativo, ou as entendem, os participantes na comunicação têm que se referir a algo em um mundo subjetivo ou em um mundo social comum, da mesma forma que com os atos de fala constatativos fazem referência a algo em um mundo objetivo. De modo que, só quando se tiverem constituído esses mundos, ou ao menos quando, de forma inicial, se tiverem diferenciado, a linguagem funcionará como meio de coordenação (HABERMAS, 2003b. p.43).

Pois nesse novo contexto, os ouvintes podem agora questionar uma emissão, pondo em dúvida sua verdade, sua legitimidade e sua veracidade. Com a crítica tornada possível, passa-se de um modo de controle da interação de tipo pré-linguístico e instintual, embora simbólico, a um modo dependente da linguagem e ligado a uma tradição cultural.

2.1.3.5 Strawson – precursor de Austin

Strawson faz uma importante e decisiva distinção para qualquer abordagem futura do problema da referência. Para ele uma coisa é a formulação de uma frase significativa, outra coisa é o uso de uma frase e outra ainda, a elocução da frase. Criticando Russel afirma que o significado é uma função da frase ou da expressão; mencionar e fazer referência, verdade e falsidade, são funções da utilização da frase ou da expressão (STRAWSON, 1975, pp.272-273).

Referir não é o mesmo que significar. Significar depende da frase ou da expressão cujas regras de construção fornecem diretivas para o uso; referir é algo que alguém faz ao utilizar uma expressão. Russel confundiu expressão com seu uso. Por haver expressões empregadas para referir, ele concluiu que sua significação deveria ser o objeto pelo qual as expressões são usadas para referir verdade e falsidade não são função do nível da frase, dependem inteiramente do uso numa

dada ocasião, que é outro nível. Ser utilizada para fazer uma asserção verdadeira ou falsa depende de “se a pessoa que a utiliza está falando acerca de algo. Se, quando a pessoa profere (utters), ela não está falando de nada, então a sua utilização não é genuína, mas uma utilização espúria ou uma pseudo-utilização: essa pessoa não está fazendo uma asserção verdadeira, ou uma asserção falsa, embora possa pensar que esteja” (STRAWSON, 1975, p.274).

Se alguém hoje pronunciasse a frase “**O atual rei da França é calvo**”. A asserção seria verdadeira se de fato existisse um e apenas um rei da França e esse rei fosse calvo. Mas isso não quer dizer que qualquer pessoa que a pronunciasse estaria fazendo uma asserção verdadeira ou falsa, pois só ao fazer a asserção para realmente falar acerca de alguém é que essa pessoa estaria utilizando essa frase. Quer dizer, o “valor” de uma asserção depende das circunstâncias da enunciação. Hoje a frase “**O atual rei da França é calvo**” dita seriamente por alguém, seu uso seria considerado espúrio. Para Strawson, quem a pronunciasse seriamente receberia como resposta que a França não é uma monarquia. A referência fracassou, mas a frase não perdeu sua cota de significação, simplesmente porque a significação é função de regras, e referir é função de uso, emprego em situação. A referência, de problema lógico-lingüístico espinhoso e nuclear para a filosofia e para a semântica passa à questão de uso normal entre falantes.

De acordo com Strawson, uma referência individualizante requer a intenção de fazer uma referência individualizante e isto exige algum elemento que permita ao ouvinte ou leitor identificar aquilo de que se fala. Para assegurar esse resultado, é quase impossível exagerar a importância do contexto de elocução (*utterance*). Além do contexto existe a convenção lingüística, requisito a ser preenchido para que uma expressão seja corretamente aplicada a uma coisa determinada (STRAWSON, 1982, p.185).

As considerações de Strawson resolvem muitos problemas dos quais a corrente filosófica da semântica e da lógica não conseguia dar conta, entre eles o

dos dêiticos (isto, aqui etc.). Pode-se dizer que Strawson contribui para desenvolver teses apresentadas por Wittgenstein e prepara o caminho para os atos de fala de Austin, o que representa sair dos limites estreitos do semanticismo em direção a um posição mais abrangente de que trata a pragmática.

Habermas, como grande experimentador de teorias, busca as possíveis contribuições que lhe possam ser dadas por uma quarta teoria, a dos jogos de fala que foi inicialmente esboçada por Austin a partir de uma síntese da semântica da verdade e da pragmática dos jogos da linguagem de Wittgenstein. A teoria dos atos de fala é retomada e aperfeiçoada por Searle que distingue cinco ações de fala básicas: constatativas, diretivas, comissivas, expressivas e declarativas. O grande problema da teoria dos atos de fala foi não ter conseguido elaborar pretensões de validade para cada um dos tipos desses atos e a pretensão de verdade só se aplicava adequadamente aos atos de fala constatativos. Só deles é que se pode exigir correspondência com o estado de coisas do mundo real. A validade das ações expressivas e interativas exige pretensões análogas as da verdade e leva Habermas a introduzir a “sinceridade subjetiva” para a expressão das vivências pessoais sobre as quais o indivíduo tem acesso privilegiado e a “correção normativa” (retidão) para as relações inter-pessoais. Essas duas formas de validade não têm o mesmo sentido de verdade, mas se correspondem analogicamente.

Aplicando esses conceitos de validade ao esquema de Bühler temos que “ toda ação de fala pode ser criticada sempre como inválida sob três aspectos: como inverídica em relação à asserção feita; como insincera em relação à intenção manifestada pelo falante e como incorreta em relação a contextos normativos existentes. Em situações normais de fala essas pretensões só podem ser criticadas uma de cada vez. É com base nas pretensões de validade que se determinam os três tipos de forças ilocucionárias: constatativas, expressivas ou regulativas.

Dummet, segundo Habermas, tirou proveito desse acoplamento da pretensão de validade aos atos de fala e concluiu que compreendemos o significado de um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável.

Nós compreendemos uma ação de fala quando conhecemos o tipo de razões que um falante poderia aduzir, a fim de convencer um ouvinte de que ele, em certas circunstâncias está autorizado a exigir validade para seu proferimento. É por isso que o conhecimento de uma linguagem está entrelaçado com o saber acerca daquilo que é o caso no mundo (desvendado através da linguagem) (HABERMAS, 1990, p.127).

3 O SIGNIFICADO NA PRAGMÁTICA UNIVERSAL

3.1 PRAGMATISMO E NEOPRAGMATISMOS

Várias abordagens filosóficas têm sido reunidas sob o termo “pragmatismo” e um igual número de variações do neopragmatismo poderia ser identificado hoje em dia. O que caracteriza em geral todas as correntes é a tese da precedência da prática sobre a teoria. Essa tese fundamental, diz Gimmler (2006), é partilhada por todas as correntes do pragmatismo clássico e do neopragmatismo contemporâneo. A precedência da prática sobre a teoria pode ser mais precisamente explicada como uma convicção de que o “saber como” é preferível ao “saber que”, isto é, de que a prática tem prioridade explicativa sobre a teoria. Mas não há consenso sobre como a prática deve ser definida mais precisamente, sobre qual status a teoria deve ter e sobre como exatamente pode-se entender a precedência da prática sobre a teoria. Para um exame mais específico das definições dos termos “prática” e “teoria” nas filosofias pragmáticas, as diferenças entre o pragmatismo clássico (para o qual a linguagem foi um tópico, mas que não havia ainda chegado à guinada lingüística) e o neopragmatismo (que desenvolveu-se a partir da guinada lingüística e de sua transformação crítica pós-analítica) tornar-se-ão mais importantes.

A inversão da relação tradicional entre teoria e prática foi acompanhada em todas as teorias pragmáticas de uma problematização e rejeição do assim chamado representacionismo. A crítica pragmática está direcionada primeiramente contra o representacionismo característico das abordagens racionalistas e empiristas da filosofia moderna – ou seja, contra um representacionismo preferencialmente mental e epistemológico. Em segundo lugar, está direcionada contra um representacionismo que tem sido influente mesmo em correntes da moderna filosofia lingüística, marcada não apenas por uma teoria imagética, mas também pelo construtivismo kantiano. Uma vez que Kant insistiu na idéia de que um mundo independente da consciência necessita estar emparelhado a uma epistemologia reguladora que garanta

a certeza e a objetividade, sua teoria é considerada pelos pragmatistas como representacionista. Além disso, o pragmatismo e o neopragmatismo criticam Descartes e Locke, assim como Kant, por seu conceito representacionista de “saber que”.

Todas as formas de representacionismo sustentam – tal como enfatizam repetidas vezes os neopragmatistas, como Rorty, e os pragmatistas clássicos, como Dewey – que o mundo, caracterizado por sua independência dos conceitos, dos juízos, da linguagem e do espírito, deve ser adequadamente imaginado, representado ou estruturado por termos e juízos, sinais, frases, idéias, esquemas ou conceitos. Esse pressuposto conduz a muitos problemas, segundo o pragmatismo clássico e o neopragmatismo, dentre eles, especialmente, compromissos ontológicos adicionais que, por exemplo, acrescentam direta ou indiretamente suposições realistas ou anti-realistas sobre o mundo material, implicam compromissos a respeito de como entender a natureza dos conceitos, dos sinais, das idéias ou percepções, além de se comprometer com uma teoria da verdade enquanto correspondência.

Outro problema diz respeito ao vocabulário mentalista, aspecto indispensável do conceito representacionista, especialmente desde Descartes até Hume. O mundo é aqui dividido entre objetos e idéias de objetos, entre aparência e realidade. A tarefa do mundo “interior”, das idéias e dos sinais é fornecer certeza às afirmações sobre o mundo “material”. Para que a representação através de sinais lingüísticos e de idéias seja bem-sucedida, um pré-requisito adicional é necessário à verificação da referência dessa representação interna. O acesso ao mundo parece ser, de um lado, tão opaco e mediatizado quanto, de outro lado, seria transparente a consciência para si mesma. Um lugar privilegiado à auto-referência e à introspecção transparente é um dos ingredientes necessários do representacionismo. O outro lado dessa moeda da “busca por certeza” é o ceticismo. O ceticismo epistemológico torna-se a companhia permanente de uma epistemologia que luta por certeza. Do ponto de vista do pragmatismo, o ceticismo epistemológico ganha uma intensificação através da versão transcendental kantiana do representacionismo; ou seja, através de uma

estratégia que, conforme o pensamento kantiano, oferece um conhecimento indubitável contra o ceticismo.

A reação dos pragmatistas e sua estratégia alternativa ao problema apresentado pelo representacionismo não são uma tentativa de encontrar uma solução no interior da abordagem representacionista. Em vez disso, o pragmatismo clássico e o neopragmatismo iniciam uma reorganização profunda e fundamental cujo resultado é a eliminação prévia de numerosos problemas das teorias representacionistas. Essa reorganização diz respeito especialmente à relação teórica do sujeito da epistemologia clássica com o mundo, ou seja, à precedência da teoria sobre a prática. A compreensão teórica da filosofia e a abordagem representacionista do conhecimento são interdependentes. A cognição é sempre contemplativa para o representacionismo; refere-se exclusivamente ao “saber que”. O pragmatismo altera completamente a perspectiva, reenfocando o relacionamento prático-pragmático com o mundo. Abandona-se teoria do conhecimento de espectadores como Dewey a chamou, em favor de um engajamento do sujeito agente com o mundo. O pragmatismo clássico de Dewey, conforme sua própria definição, contém, portanto, não uma epistemologia mas uma teoria da experiência e do conhecimento que abrange a cognição e a ação. Saber e conhecimento não são um fim em si mesmos mas parte de uma ação direcionada a um objetivo: a experiência é uma parte da prática da ação. Não somos espectadores distantes mas agentes engajados que moldam o mundo experimentalmente através de um processo de experiências, e o reconhecemos por esse objetivo. Experiência significa aqui a ocorrência de auto-referência cognitivo-reflexiva, que se faz possível através da ação controlada, experimental.

Mas como o pragmatismo define a prática e a teoria? Uma primeira subdivisão no conceito de prática deve ser feita em função da diferença entre um pragmatismo que está orientado para a prática lingüística e um pragmatismo que tematiza tanto a prática da linguagem como a da ação. A prática lingüística (por exemplo, Austin e Morris) considera parcialmente a prática não-lingüística da ação

mas não a reconhece como um campo de investigação em si mesmo e, de fato, não o considera para a explicação do significado. O segundo conceito de prática, por outro lado, assume que as ações contribuem de maneira fundamental tanto em sua forma lingüística como em sua forma de prática para a geração e determinação do significado dos conceitos bem como para o conhecimento em geral. Para o segundo tipo, o do pragmatismo com um conceito abrangente de prática, pode-se fazer uma diferenciação adicional que desenvolve ainda mais a definição da prática pelo pragmatismo. Na variante do pragmatismo clássico, especialmente em Dewey, as ações práticas e comunicativas são entendidas como precedentes e fundamentais à teoria. As questões concernentes ao significado aparecem aqui enquadradas em uma abrangente teoria do conhecimento. Ainda mais importante, com relação a outras variantes do pragmatismo, proclama-se a prática como aquilo em função do qual, antes de tudo, é criada a teoria. Pois essa prática apoiadora do conhecimento é interpretada de uma maneira fortemente instrumentalizada, conforme o padrão de uma ação mediadora e orientada a um fim. É nesse sentido que deve ser entendida a definição da linguagem como *ferramenta das ferramentas*, feita por Dewey. A prática desse pragmatismo está orientada à execução e produção.

Numa segunda variante desse conceito abrangente de prática, a ação prática ou instrumental é derivada de uma prática lingüística intersubjetiva de falantes competentes, que atendem às normas de utilização e geração de conceitos. Aqui situa-se o pragmatismo normativo de Robert Brandom e a teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas. O próprio Brandom tem enfatizado essa diferença entre o pragmatismo normativo e o instrumental defendendo indevidamente a prioridade do normativo como aspecto fundamental uma vez que ambas as direções devem ser reconhecidas como igualmente importantes.

As diferenças entre o pragmatismo clássico e o neopragmatismo podem ser tematizadas por meio da relação entre ação e linguagem e da relação entre ação e conhecimento. Essa última relação ocupa lugar central no pragmatismo clássico. O

neopragmatismo, que se orienta para a filosofia da linguagem, reconhece a prática da ação – e com ela, a tecnologia, a produção e a ordem sóciopolítica – apenas implicitamente, dentro da estrutura de uma teoria da linguagem. Hegel, assim como o pragmatismo clássico, sempre considerou o pensamento e o conhecimento como produtos da ação e da externalização; e assim mostrou a possibilidade de uma sobreposição dos conceitos e práticas com o que ele chamou de espírito subjetivo, objetivo e absoluto. Hegel estabelece essa relação entre o conhecimento e a ação em sua *Fenomenologia do espírito*, no contexto de uma teoria da experiência que é explicitamente anti-representacionista na sua crítica à epistemologia. Aqui reside a sua proximidade com o pragmatismo de John Dewey, ou, antes, é aqui que se pode mostrar a influência mais forte de Hegel sobre Dewey. Se interpretarmos a filosofia do espírito de Hegel em sentido mais fraco, nomeadamente, como uma reconstrução contínua de nossas reivindicações de verdade e conhecimento (a que chegamos através da intersubjetividade; externalização e ações práticas), então abrir-se-á um vasto campo de investigação para a filosofia pragmatista.

No contexto da teoria comunicativa de Habermas, o termo “pragmática” se referia, inicialmente, à análise do uso contextualizado da linguagem e não à reconstrução das características universais deste uso. Para fazer a distinção entre esses dois tratamentos, Habermas criou a denominação de *pragmática empírica* para se referir ao uso contextualizado da linguagem e o termo *pragmática universal* passou a denominar a reconstrução das características universais. O autor afirma ainda que atualmente a denominação pragmática universal também não satisfaz. A melhor designação seria *pragmática formal* enquanto extensão da semântica formal.

Habermas parte da intuição de que assim como língua, a fala também é suscetível de ser submetida a uma análise formal. Assim como há unidades elementares da língua que são as frases, as unidades elementares da fala podem ser reconstruídas do ponto de vista metodológico de uma ciência reconstrutiva, no caso a pragmática, como aponta na passagem a seguir:

A função da pragmática universal é identificar e reconstruir condições universais de possível compreensão mútua (*Verständigung*). Noutros contextos, fala-se igualmente em 'pressupostos gerais de comunicação', embora, pessoalmente, prefiramos falar em pressupostos gerais de ação comunicativa, visto que encaramos como fundamental o tipo de ação que é adotado com o objetivo de se conseguir o entendimento (HABERMAS, 2001, p.299).

Habermas parte do princípio de que o *entendimento* representa a raiz da ação social de onde derivam as demais ações, como as estratégicas, as competições e os conflitos e a linguagem é o meio específico para atingi-lo.

3.2 SEMÂNTICA E PRAGMÁTICA – COMPETÊNCIA LINGÜÍSTICA E COMUNICATIVA

Inspirado no conceito de competência lingüística e falante/ouvinte ideal de Chomski, Habermas desenvolve o conceito de competência comunicativa. Competência lingüística é a capacidade de dominar um sistema de regras gramaticais. Essa competência de regra investigada por Wittgenstein consiste em que o falante é capaz de gerar espontaneamente um número ilimitado de expressões sintáticas semântica e foneticamente corretas numa determinada língua e julgar se uma expressão pode ser considerada bem formada quanto à sintaxe, à semântica e à fonética.

É tarefa da teoria da gramática reconstruir racionalmente e descrever esse sistema de regras dominado na prática. A esse conhecimento das regras gramaticais, Chomski chamou de competência lingüística. Mas como na prática, nenhum falante/ouvinte consegue um desempenho que coincida com a competência lingüística, Chomski idealizou a figura do falante/ouvinte ideal numa comunidade de linguagem completamente homogênea que conhece perfeitamente a língua sem considerar os aspectos irrelevantes como limitações de memória, distrações, etc.

Para Habermas parece que o conceito de falante ideal pode justificar-se como implicação do conceito de validade das regras gramaticais e do conceito complementar de competência de regra tomado de Wittgenstein. Chomski acredita que essa competência lingüística é inata já que o falante parece desenvolvê-la pelo

processo de maturação, ainda com poucos anos de idade. Além disso, o falante é capaz de formular frases nunca emitidas por ninguém e compreender frases que nunca tenha ouvido antes, bem como reconhecê-las como bem ou mal formadas.

Assim como a competência lingüística ou gramatical, a competência pragmática é expressa num saber implícito que é o juízo dos falantes sobre a aceitabilidade das expressões lingüísticas. Habermas toma emprestado de Wundelerlich a aplicação do termo gramaticalidade para as seqüências de símbolos geradas como orações por uma gramática da língua e utiliza o termo aceitabilidade como propriedade de seqüências de símbolos que se apresentam em contextos ou situações de emissão e nas quais são avaliados de diferentes formas por diferentes falantes. A gramaticalidade é objeto de explicitação na teoria da gramática e a aceitabilidade é objeto de explicitação da pragmática. Embora a geração de situações de fala tenha um sentido diferente da geração de cadeias de símbolos lingüísticos organizados, há uma relação estreita entre competência lingüística e competência comunicativa, pois os atos de fala tem simultaneamente um sentido lingüístico e um sentido institucional. Ao dizer, *Prometo-te que virei amanhã*, expresso uma promessa e ao mesmo tempo faço uma promessa. Para Habermas, o fenômeno chave que uma pragmática universal deve explicar é a peculiar reflexibilidade das linguagens naturais, a capacidade que a linguagem natural tem de comentar-se a si mesma. Quando alguém me vê fazendo andando apressadamente não sabe qual o motivo de minha pressa, nem para onde estou indo. Mas se alguém me ouve dizer “Não fume neste local!” e entende a minha língua, sabe que através da minha emissão, estou praticando a ação de dar uma ordem. Quando faço uma pergunta não preciso dizer que estou fazendo uma pergunta. A forma gramatical desses atos de fala demonstra a dupla estrutura, que é fruto da reflexibilidade da linguagem natural.

Em algumas frases como, *Prometo-te que virei amanhã*, a dupla estrutura da linguagem aparece explicitada através de uma oração realizativa (*Prometo-te*) seguida de outra com conteúdo proposicional (*virei amanhã*). A primeira oração chamada principal estabelece uma relação interpessoal do falante com o ouvinte e a segunda subordinada comunica algo sobre o mundo.

Na relação da oração realizativa com a oração de conteúdo proposicional se revela a dupla estrutura da comunicação na linguagem natural. Uma comunicação sobre algo no mundo só se realiza com a condição de uma metacomunicação sobre o sentido em que se usa a oração subordinada. Uma situação de entendimento exige que pelo menos dois falantes/ouvintes estabeleçam uma comunicação simultaneamente em ambos os planos: no plano da intersubjetividade e no plano dos objetivos ou estado de coisa sobre os quais se entendem. A pragmática universal serve para a reconstrução do sistema de regras que um falante competente deve dominar para cumprir essa exigência da simultaneidade de comunicação e metacomunicação. Habermas designa essa capacidade de competência comunicativa.

Para uma melhor compreensão do conceito de competência comunicativa, Habermas sugere que se faça uma série de abstrações a partir das emissões concretas. O primeiro passo consiste na abstração sociolingüística que envolve as condições marginais dos sistemas de regras lingüísticas, ficando apenas com emissões em contextos sociais generalizados. Um segundo passo é a abstração dos contextos espaço-temporais socialmente limitados, ficando com as emissões situadas em geral. Dessa forma obtemos as unidades elementares de fala. No terceiro passo, abstraem-se os atos de fala, restando apenas as expressões lingüísticas ou orações empregadas nessa execução. Nesse estágio obtemos as unidades elementares da língua. E das unidades elementares da língua podemos distinguir a abstração lógica que prescindem de todas as expressões lingüísticas, ficando com as orações assertóricas inclusive na sua proposição “que p”. Por essa via obtemos as unidades elementares a reprodução dos estados de coisa.

Habermas situa a competência comunicativa após o primeiro passo de abstração no qual se prescindem dos elementos contextuais específicos e é nesse plano que se fala também da pragmática universal que tem a tarefa de reconstruir o sistema de regras de acordo com as quais os falantes competentes situam as orações e emissões. As expressões lingüísticas (cadeias de símbolos) são objeto da

lingüística que tem a forma de uma teoria da competência gramatical. E por último, os enunciados são objeto da lógica formal que tem a incumbência da reconstrução do sistema de regras conforme as quais elaboramos enunciados e as transformamos mantendo constantes seus valores de verdade.

Da dupla estrutura dos atos de fala, Habermas elabora os conceitos de uso cognitivo e uso comunicativo da linguagem. Do uso cognitivo fazem parte os atos de fala constataivos. Nesse tipo, o falante e o ouvinte se entendem sobre objetos ou estado de coisa. Do uso comunicativo fazem parte os demais atos de fala com os quais os falantes/ouvintes estabelecem relações interpessoais. Os planos remetem-se um ao outro. É nisso que consiste a flexibilidade da linguagem.

No uso cognitivo da linguagem utilizamos universais pragmáticos para constituir campos de análise suscetíveis de descrição. Este aspecto pode esclarecer-se na teoria da referência. No uso cognitivo da linguagem realizamos atos de fala constataivos aos quais associamos duas pressuposições: a existência do objeto do qual enunciamos algo; a verdade da proposição daquilo que enunciamos do objeto. Existência e verdade representam condições que se devem cumprir para que o enunciado possa refletir um fato. A primeira suposição está justificada se falante e ouvinte estão em condições de identificar univocamente o objeto designado mediante o sujeito gramatical da oração assertórica. A segunda suposição está justificada se o falante e o ouvinte podem sustentar a condição de que a predicação feita no enunciado está correta, isto é, se o predicado atribuído ou negado do objeto convém ou não convém efetivamente ao objeto.

No uso comunicativo da linguagem empregamos universais pragmáticos para estabelecer relações intersubjetivas que são objeto dos atos de fala. Em ambos os casos deparamo-nos com sistemas de regras que diferentemente das regras gramaticais não determinam relações intralingüísticas. A lógica do uso dos pronomes pessoais e a teoria dos atos de fala são duas partes relevantes de uma pragmática universal.

Partindo da *essencial rule* de Searle, que especifica o modo de um ato de fala, Habermas classifica os atos de fala em quatro classes:

- a) os atos de fala comunicativos servem para expressar diferentes aspectos do sentido da fala. Exemplos: dizer, expressar-se, falar, perguntar, responder, contestar, assentir, contradizer, objetar, conceder, mencionar, referir, citar etc.
- b) os atos de fala constatativos servem para expressar o sentido do uso cognitivo de orações. Exemplos: afirmar, descrever, informar, comunicar, contar, notar, expor, explicar, predizer etc. Esses atos de fala se referem ao sentido pragmático da pretensão de verdade dos enunciados.
- c) os atos de fala representativos (expressivos) servem para expressar o sentido pragmático de auto-apresentação que o falante faz para um público. Expressa as intenções, as atitudes, as vivências do falante. Esses atos são expressos por verbos como: saber, pensar, opinar, esperar, temer, amar, odiar, querer bem, dissimular, desejar, negar etc.
- d) os atos de fala regulativos servem para expressar o sentido normativo das relações interpessoais que estabelecem. Exemplos de verbos regulativos: mandar, convidar, exigir, admoestar, proibir, permitir, negar-se, opor-se, obrigar-se, prometer, sancionar, perdoar, desculpar, aceitar, aconselhar etc.

Há ainda uma classe de atos de fala específicos para ações reguladas institucionalmente e que não pertencem aos universais pragmáticos embora tenham sido eles que levaram Austin a estudar as características dos atos de fala. São exemplos: saudar, felicitar, dar pêsames, apostar, casar, batizar, maldizer, repudiar etc.

Os atos de fala servem para fazermos três distinções fundamentais que precisamos dominar para entrarmos numa comunicação e que são tradicionais na filosofia: ser e aparência, essência e fenômeno, ser e dever. À distinção entre ser e aparência correspondem os atos de fala constatativos. À distinção entre essência e

fenômeno é realizada pelos atos de fala expressivos. Os atos de fala regulativos fazem a distinção entre ser e dever.

3.3 A BASE DE VALIDADE DE DISCURSO

Habermas toma emprestado de Karl-Oto Apel a fundamentação da formulação dos pressupostos gerais dos atos de fala consensuais. Apel afirma que quando entramos em atividade discursiva pressupomos *a priori* a aceitação da idéia de que tanto na qualidade de falantes quanto de ouvintes devemos buscar o entendimento e essa compreensão mútua possui uma componente normativa que lhe dá validade.

É objetivo de Habermas, demonstrar que

...qualquer pessoa que aja segundo uma atitude comunicativa, deve, ao efetuar qualquer tipo de ato de fala, apresentar pretensões de validade universais e supor que estas possam ser defendidas. Na medida em que pretende participar de um processo de entendimento deve apresentar as seguintes pretensões universais de validade (precisamente estas e não outras) (HABERMAS, 2001, p.300):

- a) ser inteligível. Ao entrar em interação com um ouvinte, o falante precisa formular o enunciado utilizando expressões que possibilitem aos interlocutores compreenderem-se;
- b) dizer (ao ouvinte) algo que este compreenderá. O falante deve formular uma proposição com conteúdo existencial verdadeiro de forma que possa ser compartilhado com o ouvinte;
- c) fazer-se entender a si próprio. O falante deve exprimir suas intenções com sinceridade para que o ouvinte possa concordar por estar de acordo com a norma;
- d) entender-se com os outros.

O objetivo de se conseguir um entendimento (Verständigung) é chegar-se a um acordo (Einverständnis) que desemboque na mutualidade intersubjetiva de compreensão recíproca, no conhecimento partilhado, na confiança mútua e na concordância entre os ouvintes. A concordância baseia-se no reconhecimento das quatro pretensões de validade correspondentes: compreensibilidade, verdade, sinceridade e acerto (HABERMAS, 2001, p. 301).

No dia-a-dia, falantes e ouvintes agem com base num consenso preexistente ou alcançado. Esse consenso pode ser abalado quando uma das quatro pretensões de validade é criticada, interrompendo assim a ação comunicativa. Nessa situação, falante e ouvinte lançam mão do discurso argumentativo para redefinir a situação e buscar novo consenso.

No processo de ação comunicativa os interlocutores aceitam a priori que precisam entender-se mutuamente e a construção desse pano de fundo consensual inclui:

- a) falante e ouvinte precisam apresentar as mencionadas pretensões de validade;
- b) ambos pressupõem que precisam justificar suas pretensões de validade;
- c) isto significa a existência de convicção comum de que qualquer pretensão de validade apresentada já está satisfeita ou poderá ser satisfeita desde que as frases, propostas, intenções expressas e palavras proferidas satisfaçam as condições de adequação.

Cada uma das pretensões refere-se a um aspecto da ação comunicativa:

- i) as condições para a validade de uma frase gramatical, uma proposição verdadeira, uma expressão intencional sincera ou expressão normativamente correta, apropriadas ao contexto das
- ii) pretensões com as quais os falantes reclamam o reconhecimento intersubjetivo da correta formulação da frase, da veracidade de uma proposição, da sinceridade de uma expressão intencional e da correção de um ato de fala, bem como da
- iii) justificação das pretensões de validade adequadamente apresentadas. Essa justificação significa que o proponente, quer, através de um apelo às intuições e experiências, quer através de argumentos e conseqüências de ação, justifica o direito da pretensão a ser reconhecida, dando origem a um reconhecimento supra-subjetivo da sua validade. Ao aceitar a pretensão de validade da parte do falante, o ouvinte reconhece a validade das estruturas simbólicas: ou seja, reconhece que uma frase é gramatical, que uma afirmação é verdadeira, que uma expressão intencional é sincera ou que um ato de fala é correto. A validade destas estruturas simbólicas é justificada através do fato de satisfazerem certas condições de adequação. Contudo, o significado da validade reside no seu valor em termos de reconhecimento, ou seja, na garantia de que o reconhecimento inter-subjetivo pode ser atingido se as condições forem favoráveis (HABERMAS, ano, p.331).

3.4 TRÊS ASPECTOS DA PRAGMÁTICA UNIVERSAL

A teoria dos atos de fala surgiu a partir da lógica, da lingüística e da filosofia analítica da linguagem que tinham como objetivo comum a explicação da utilização da linguagem do ponto de vista da análise formal. Mas, enquanto a teoria dos atos de fala permanece como teoria semanticamente determinada, a *intenção da pragmática universal é analisar as unidades básicas do discurso*. O objetivo dessa análise, diz Habermas, “é a descrição específica das regras que um falante competente deve dominar para poder construir frases gramaticais e proferi-las de uma forma aceitável” (HABERMAS, 2001, p.325). Enquanto a lingüística descreve as regras que constituem a competência lingüística, a pragmática, ou teoria dos atos de fala defende a existência de uma competência de regras comunicativas correspondentes, ou seja, de uma competência para empregar frases nesses mesmos atos.

Propondo uma revisão do conceito de competência e desempenho de Chomski, Habermas afirma que “as propriedades fonéticas, sintáticas e semânticas das frases devem ser investigadas do ponto de vista lingüístico no contexto de uma reconstrução da competência lingüística, e as propriedades pragmáticas das expressões sejam deixadas para uma teoria do desempenho lingüístico” (HABERMAS, 2001, p.326).

Habermas tem a preocupação de distinguir entre lingüística e pragmática a partir da distinção que se faz entre frases e expressões. A produção de frases de acordo com as regras gramaticais não é a mesma coisa que a utilização delas conforme as regras pragmáticas que moldam a infra-estrutura das situações de discurso. Neste ponto surgem duas questões: a) as estruturas do discurso poderiam ser adequadamente determinadas através das estruturas das frases? b) as propriedades semânticas poderiam ser explicadas apenas em relação a situações de uso?

Habermas diz que, embora possa haver coincidência entre a competência lingüística e a competência pragmática do falante, não há vinculação de necessidade entre as duas competências. A competência lingüística diz respeito apenas à

formulação da frase de acordo com as normas gramaticais da fonética, da sintaxe e da semântica. E até aí ela só deu conta da primeira pretensão de validade exigida pela competência comunicativa, a saber, a pretensão da compreensibilidade. A competência comunicativa exige, além da frase bem formulada gramaticalmente, preenchendo a pretensão da compreensibilidade, outras três pretensões: ser considerada verdadeira pelos participantes quanto a se referir a algo existente no mundo; ser considerada sincera em relação à intenção do falante; ser considerada correta em relação às normas sociais.

Habermas considera a competência lingüística, definida por Chomski como a capacidade do falante de, utilizando um número finito de regras, produzir um número infinito de frases, apenas um aspecto constitutivo da competência comunicativa como se pode ver na citação a seguir:

Por “competência comunicativa, entendemos a capacidade de um falante, orientada para o entendimento, de forma a poder conceber uma frase corretamente formulada em relação com a realidade. Ou seja:

- i) escolher a frase proposicional de forma a que, ou as condições de verdade da proposição apresentada, ou os pressupostos existenciais do conteúdo proposicional mencionados sejam satisfeitos (de forma a que o ouvinte possa partilhar dos conhecimentos do falante):
- ii) expressar as suas intenções de tal forma que a expressão lingüística represente aquilo que se pretende (de forma que o ouvinte possa confiar no falante);
- iii) realizar o ato de fala em conformidade com as formas reconhecidas ou com as imagens aceitas de nós próprios de forma que o ouvinte possa estar de acordo com o falante nas orientações de valor partilhadas (HABERMAS, 2001, p. 328).

Habermas reconhece que de todos os aspectos da pragmática, apenas a função das representações das expressões se encontra mais bem desenvolvida, por ter recebido maior atenção dos pesquisadores em toda a história dos estudos de linguagem.

A pragmática universal poderá, também ela, ser compreendida como análise semântica, embora se distinga de outras teorias do significado na medida em que, para ela, os significados das expressões lingüísticas apenas são relevantes se satisfizerem as pretensões de validade da verdade, sinceridade e acerto normativo” (HABERMAS, 2001, p.330).

3.5 NÍVEIS DE ANÁLISE E DOMÍNIOS DO OBJETO DA SEMIÓTICA

Assim como a frase é a unidade elementar da linguagem, o ato de fala é a unidade elementar do discurso. A distinção entre uma frase e um ato de fala se faz através da análise das pretensões de validade: considera-se bem formulada a frase que satisfaz a exigência da compreensibilidade; do ponto de vista comunicativo, considera-se bem sucedido o ato de fala que além de compreensível, for verdadeiro, sincero e legal.

De fato, falante nenhum pratica atos lingüísticos, no sentido de produzir frases seguindo normas gramaticais. Ninguém fala nada por falar sobre nada. No dia-a-dia, as pessoas comuns nem se dão conta de que estão produzindo frases. As pessoas falam para informar, para prometer, para reclamar, para declarar seu amor, seu ódio, sua dor, sua saudade, sua admiração. Tanto é que de modo geral ninguém fica discutindo a qualidade das frases produzidas. Não se quer, com isso negar importância à análise fonética, sintática e semântica das expressões que constituem os enunciados.

A pragmática empírica descreve os atos de fala dos pontos de vista sociológico, etnológico e psicológico. A pragmática universal procura reconstruir o sistema de regras utilizada pelo falante para proferir frases adequadas em todas as situações comunicativas. Do ponto de vista da pragmática são três as funções gerais de uma expressão:

- a) representar através de uma frase, algo do mundo;
- b) expressar as intenções do falante; e
- c) estabelecer relações interpessoais legítimas.

O cumprimento dessas funções gerais, diz Habermas, (2001, p.332) é medido pelas condições de verdade, sinceridade e acerto. Assim um ato de fala pode ser analisado a partir de pontos de vista resumidas no quadro 1.

QUADRO 1 - NÍVEIS ANALÍTICOS DO ATO DE FALA

NÍVEL TEÓRICO	ÂMBITO DO OBJETO
Linguística Gramática Teoria Gramatical	Frases Frases de uma determinada língua Regras para criar frases em qualquer língua
Aspectos da análise lingüística Teoria fonética Teoria sintática Teoria semântica	Inscrições (sons da língua) Regras sintáticas Unidades lexicais
Pragmática Pragmática empírica Pragmática universal	Atos de fala Atos de fala determinados pelo contexto Regras de utilização das frases nas expressões
Aspectos de pragmática universal Teoria das proposições elementares Teoria das frases na 1ª pessoa	Atos de referência e predicação Expressão lingüística de intenções Estabelecimento de relações interpessoais

FONTE: HABERMAS, 2001, p.333)

O terceiro aspecto das expressões que trata da interação intersubjetiva, diz Habermas, é fulcral para a teoria da ação comunicativa e será tratado a partir do ato de fala de Austin e de seu discípulo J. Searle.

3.6 AUSTIN E A NOÇÃO DE ATOS DE FALA

Austin (da Escola de Oxford, assim como Strawson) dá seqüência à linha da filosofia lingüística que toma por objeto de estudo a linguagem ordinária. O método de análise de Austin leva em conta o contexto de uso das expressões e elementos constitutivos do contexto, superando a abordagem abstrata da linguagem em sua estrutura formal e supera assim, segundo Souza Filho “a barreira entre linguagem e mundo, entre sistema de signos sintaticamente ordenados e a realidade externa a ser representada” (SOUZA FILHO, 1990, p.10)

Já não se pode mais separar linguagem da prática social, porque não é possível dissociar radicalmente “mundo” de “linguagem”, porque o que consideramos “realidade” é constituído pela linguagem.

Da abordagem filosófica de Austin temos um novo paradigma teórico que considera a linguagem como ação sobre a realidade e não apenas de representação

e como consequência, a verdade, segundo Souza Filho (1990, p.10) deixa de ser conceito central da semântica para ser substituída pelo conceito de eficácia do ato, 'felicidade', de suas condições de sucesso.

Nessa mesma linha, Araújo afirma que Austin:

...oferece uma contribuição original, pois vê na afirmação não a forma privilegiada na qual as proposições se articulam com o mundo pelos juízos de verdade, mas como um entre os atos de fala; descrever e nomear são atos de fala que NÃO obedecem à condição de verdade (...) mas ao sucesso em atos de fala como os da descrição, afirmação ou nomeação. Quer dizer, alguém deve poder, ao compreender tal ato de fala, localizar no mundo os estados de coisa descritos ou os objetos nomeados/designados (ARAÚJO, 2004, p.128).

Souza, na apresentação de sua versão portuguesa de *How to do things with words*, diz que o ponto central da concepção de Austin e sua principal contribuição à filosofia da linguagem lhe parece ser “a idéia de que a linguagem deve ser tratada essencialmente como uma forma de ação e não como representação da realidade” (SOUZA FILHO, 1990, p.11) e como consequência dessa posição a análise da frase passa a dar lugar à análise do ato de fala. Por sua vez, o significado da sentença não é mais estabelecido pelos seus elementos constituintes, mas pelas condições de uso da linguagem, num determinado contexto, com uma determinada finalidade e de acordo com normas e convenções. Em suma, dizer algo é fazer algo.

3.7 ESTRUTURA DOS ATOS DE FALA

Todo Ato de fala pressupõe uma relação entre um falante e um ouvinte. O falante se utiliza de uma expressão qualquer para estabelecer e expressar essa relação entre o falante e o seu ouvinte. Austin diz que o falante coloca no ato de fala uma força ilocucionária que expressa justamente a intenção do falante. Por isso a força ilocucionária pode ser chamada também de força comunicativa. O ato de fala será considerado bem sucedido se o ouvinte compreender e aceitar o conteúdo proferido pelo falante no sentido indicado pelo falante, Através do ato de fala expresso através de forma lingüística específica ou não, que se realiza sempre num deter-

minado contexto de normas e valores de ação, falante e ouvinte entram num processo de relação interpessoal, também chamada interação intersubjetiva.

Os atos de fala explícitos possuem uma estrutura composta de uma parte proposicional que expressa a situação e de uma componente ilocucionária. O ato ilocucionário é realizado por uma frase performativa constituída de um verbo no presente do indicativo, com um sujeito na primeira pessoa e um objeto na segunda pessoa. Ex.: Eu prometo-te que pagarei a dívida. Há alguns atos que para serem realizados, dependem da existência de instituições. Só tem sentido o ato de fala como batizar, nomear se for realizado por algum representante legítimo da instituição como a igreja ou o estado.

Com base numa visão da ação humana (Habermas vai explorar bastante a idéia de ação humana como agir comunicativo), Austin elaborou uma taxonomia dos atos de fala. Examinando enunciações (utterances), Austin percebe que muitas delas, além de relatarem algo sobre os fatos, podendo ser verdadeiras ou falsas, também representavam a realização de uma ação. Alguns dos exemplos mais comuns são o “sim” do casamento, o “eu te batizo”, o “eu prometo”, apenas para citar alguns. A essas enunciações Austin chama de performativas.

Delas não se pode dizer que são verdadeiras ou falsas, mas bem sucedidas ou mal sucedidas. É importante observar que o conceito de *bem sucedido* ou *mal sucedido* se aplica às ações humanas. Através da análise das enunciações performativas, Austin descobre que também as constatativas obedecem não à condição de verdade, mas a condição de sucesso. Isto é, quando o falante nomeia ou descreve pretende que o ouvinte localize no mundo os estados de coisa descritos ou os objetos nomeados/designados. Desta forma, Austin caracterizou todas as enunciações como ações, ou atos de fala.

3.8 CLASSIFICAÇÃO DOS ATOS DE FALA EM AUSTIN

Austin distingue no discurso entre atos locucionários e atos ilocucionários. Aos atos locucionários, reserva o conceito de sentido e aos atos ilocucionários

atribui o conceito de força. O significado é o sentido, a referência contida no ato locucionário. A força corresponde à tentativa de conseguir o entendimento e é realizada através do ato ilocutório. Austin afirmava que frases com o mesmo significado proposicional podiam ser utilizadas em diferentes tipos de atos de fala.

Consideremos as proposições:

“Quero que saia daqui”

“Desejo que saia daqui”

“Exijo que saia daqui”

A distinção proposta por Austin não é satisfatória, pois se atribuirmos significado apenas num sentido lingüístico, enquanto significado das frases, a restrição às componentes proposicionais dos atos de fala as proposições acima teriam todas, o mesmo significado. É óbvio que a componente ilocutória tem também um sentido lingüístico. Segundo Cohen, citado por Habermas (2001, p.345) o que Austin chama de força ilocutória de uma expressão é aspecto do significado da mesma que é ou pode ser transmitido pela parte performativa da frase.

Este argumento, diz Habermas, negligencia o fato de a força ser algo, que num sentido mais específico pertence apenas às expressões e não às frases. Habermas afirma que podemos falar, num sentido pragmático do significado de uma expressão, assim como se fala, num sentido lingüístico do significado de uma frase.

... aceita o fato de que o mesmo ato de fala possa ser realizado através de frases muito diferentes, encontrando assim uma razão para atribuir ao significado pragmático uma certa prioridade em relação ao significado lingüístico. Em concordância com uma utilização coerente da teoria do significado como uso, defende então que o significado da frase é uma função do significado dos atos de fala em que aquele é (...) utilizado. (HABERMAS, 2001, p.345)

Segundo Habermas, esta teoria não leva adequadamente em conta a relativa independência dos significados das frases em relação às possíveis mudanças de significado que uma frase sofre ao ser utilizada em contextos diferentes. Além disso, o significado de uma frase encontra-se obviamente menos dependente das intenções do falante que o de uma expressão.

Mesmo que uma frase seja freqüentemente utilizada com intenções diferentes e num contexto que altera pragmaticamente o significado, o seu significado lingüístico não terá necessariamente de sofrer alterações. Assim, por exemplo, quando certas funções sociais determinam que uma ordem seja emitida sob a forma de um pedido, o significado pragmático dessa expressão (enquanto ordem) de forma alguma altera o significado lingüístico da frase proferida (enquanto pedido). Esta é a razão adicional para destacarmos as condições-padrão sob as quais o significado pragmático de um ato de fala explícito coincide com o significado lingüístico das frases nele empregadas. No entanto, é precisamente no caso de um ato de fala numa forma-padrão que a diferença de categoria entre o significado das expressões originariamente utilizadas nas frases proposicionais, por um lado, e o significado das forças ilocutórias (bem como das intenções expressas), por outro, assume importância. Isto demonstra que não faz sentido explicar em detalhe o conceito de “significado” em oposição ao de “força” no que se refere à distinção entre o significado lingüístico de uma frase e o significado pragmático de uma expressão.

A análise lingüística do significado das frases tem tendência a abstrair-se de certas relações com a realidade, nas quais uma frase é colocada logo que é proferida, bem como das pretensões de validade sob as quais essa mesma frase se vê assim colocada. Por outro lado, jamais será possível proceder a uma análise coerente do significado sem se fazer referência a situações de possível utilização: todas as expressões lingüísticas podem ser utilizadas para formar afirmações. Mesmo as orações ilocutórias (bem como as expressões, inicialmente intencionais) podem ser objetivadas com o auxílio de uma nova afirmação. Isto sugere que faz sentido assegurar uma certa uniformidade em termos de análise lingüística dos significados das expressões lingüísticas, relacionando-a para isso, em todos os casos, com as possibilidades de utilização destas expressões nas proposições. Mas isto só faz sentido no caso das expressões que podem aparecer exclusivamente nas componentes proposicionais do discurso. Pelo contrário, o significado das expressões performativas deveria ser esclarecido através de uma referência às possibilidades de

sua utilização em atos ilocutórios (e no caso do significado das expressões originariamente intencionais, através de uma referência às possibilidades da sua utilização para expressar intenções de uma forma direta).

A tematização das pretensões de validade e modos de comunicação.

Austin classificou os atos de fala em:

- **ato locucionário** é o ato de dizer algo e para isso são necessários todos os aspectos gramaticais fonéticos, semânticos e sintáticos, aspectos sem os quais não há significação. Ato locutório para Austin é um ato fático, constativo, que pode ser verdadeiro e não verdadeiro. Ele expressa um estado de coisa.
- **ato ilocucionário** acontece quando ao pronunciar um ato locucionário, executa-se também uma ação. Se o ato locucionário pode ser verdadeiro ou falso, o ato ilocucionário pode ser feliz ou infeliz.
- **ato perlocucionário** é o efeito produzido no ouvinte pelo ato ilocucionário. Causar o temor, persuadir, dissuadir, são exemplos de atos perlocucionários. A maior contribuição de Austin foi ter distinguido entre dois níveis num ato de fala: o do enunciado (fático ou rético) e o da força do ato de fala, produzida por um falante para um ouvinte numa determinada situação discursiva.

Esta classificação não pôde ser mantida com a evidência de que todo o ato de fala possui uma componente locutória sob a forma de uma frase de conteúdo proposicional e outra ilocutória, sob a forma de uma frase performativa. “Aquilo que Austin apresentara inicialmente como ato ilocutório era agora substituído por (a) o conteúdo proposicional existente em todos os atos de fala explícitos e (b) uma classe especial de atos ilocutórios (atos de fala constativos), que implica a pretensão de validade da verdade. Dessa forma, não havia mais sentido em manter-se a distinção entre “significado” e “força” estabelecido pela semântica da verdade. Percebeu-se que os atos de fala constativos possuem a mesma estrutura dupla performativa/

proposicional dos demais atos de fala. Mas num aspecto os constativos divergem dos demais na medida em que implicam uma inconfundível pretensão de validade: a pretensão à verdade. Mas os atos não constativos podemos transformar a forma ‘*que p*’ numa frase proposicional ‘*p*’ passando então a pretensão de verdade a pertencer essencialmente ao significado da proposição assim expressa. “Dessa forma as pretensões de verdade são um tipo de pretensão de validade cuja construção assenta sobre a estrutura do discurso possível de um modo geral. A verdade é uma pretensão de validade universal, característica que se reflete na dupla estrutura do discurso.”

Resumindo o que foi dito até aqui, podemos afirmar que a comunicação se realiza na linguagem quando os participantes ao se comunicarem entre si sobre algo no mundo entram simultaneamente em dois níveis da comunicação: o da intersubjetividade e o dos conteúdos proposicionais. Mas ao nos comunicarmos podemos priorizar a utilização interativa ou a utilização cognitiva da língua. Na utilização cognitiva da linguagem tematizamos o conteúdo da expressão enquanto declaração a respeito de algo no mundo. Neste tipo de utilização da linguagem predominam os atos constativos que exigem a verdade como pretensão de validade. Na utilização interativa tematizamos as relações entre falante e ouvinte. “A força ilocutória do ato de fala, que gera uma relação interpessoal legítima (ou ilegítima) entre os participantes, deriva da força vinculativa (*bindende Kraft*) das normas de ação (ou de avaliação) reconhecidas.

Na prática, quando alguém nos relata qualquer fato (ato de fala constativo), nós queremos saber se o que ele está contando é verdadeiro ou falso e exigimos que ele nos prove que está falando a verdade. A pretensão de validade exigida pelos atos de constativos é a verdade. Mas quando alguém quer nos convencer a fazer algo (ato de fala ilocutória), nós queremos saber com base em quê ele pode pedir ou exigir que façamos qualquer coisa. A pretensão dos atos de fala regulativos é a conformidade com as normas sociais.

Mas o âmbito da validade do discurso não se esgota nesses dois modos de comunicação. Há um terceiro tipo de validade exigida para todos os atos de fala que é o da compreensibilidade. Exige-se do falante que ele se faça compreender e que nos dê provas de que se pode acreditar naquilo que diz. Temos aqui caracterizados os atos de fala expressivos através dos quais o falante expõe suas intenções e nos oferece garantias da veracidade de suas palavras.

A partir das contribuições de Austin e Searle, Habermas elaborou um modelo de comunicação lingüística cujas correlações aparecem no seguinte quadro:

QUADRO 2 - MODOS DE COMUNICAÇÃO - CORRELAÇÕES

MODO DE COMUNICAÇÃO	TIPO DE ATO DE FALA	TEMA	PRETENSÃO DE VALIDADE
Cognitivo	Constatativo	Conteúdo proposicional	Verdade
Interativo	Regulativo	Relação Interpessoal	Acerto, adequação
Expressivo	Confissões	Intenções do falante	Veracidade (sinceridade)

FONTE: HABERMAS, 2001, p.358)

Os atos de fala institucionalmente independentes devem a sua força ilocutória a um conjunto de pretensões de validade que deverão ser reciprocamente levantadas pelo falante e pelo ouvinte (e reconhecidas por ambos como sendo justificadas) se se pretender que as frases gramaticais (ou seja, compreensíveis) sejam empregadas de forma a resultarem numa comunicação bem sucedida. Um participante na comunicação apenas age no sentido de chegar a entendimento se, ao empregar frases compreensíveis apresentar com os seus atos de fala três pretensões de validade de uma forma aceitável. Apresentará assim o pressuposto de **verdade** para o conteúdo proposicional daquilo que afirma ou para as pressuposições existenciais de um conteúdo proposicional já mencionado; o de **acerto** (ou adequação) para as normas (ou valores) que, num dado contexto, justifiquem uma relação interpessoal que se pretende estabelecer ao nível performativo; o de **sinceridade** para as experiências subjetivas expressas. Obviamente, cada uma destas pretensões de validade pode ser tematicamente salientada: a verdade do conteúdo proposicional

passa para primeiro plano na utilização cognitiva da linguagem, o acerto (ou adequação) da relação interpessoal na sua utilização interativa e a sinceridade do falante na sua utilização expressiva. Contudo, em todos os aspectos da ação comunicativa, o sistema das quatro pretensões de validade faz sentir sua presença, uma vez que estas devem ser apresentadas simultaneamente e reconhecidas como justificadas, embora não possam ser todas tematizadas ao mesmo tempo.

A universalidade das pretensões de validade inerentes à estrutura do discurso poderá talvez ser explicada através de uma referência ao lugar sistemático da linguagem.

Estes lugares demarcados pelo falante e pelo ouvinte são: natureza externa, sociedade, natureza interna e linguagem.

Natureza externa é a parte objetivada da realidade que um indivíduo adulto pode compreender e manipular. “Diz respeito a tudo aquilo que pode ser explicitamente declarado enquanto conteúdo das afirmações. Aqui, a ‘objetividade’ poderia designar a forma através da qual a realidade objetivada aparece no discurso, enquanto a ‘verdade’ é a pretensão com que afirmamos a validade de uma proposição correspondente” (HABERMAS, 2001, p. 367).

A sociedade designa o segmento da realidade simbolicamente pré-estruturado que um indivíduo adulto consegue compreender numa atitude não objetivante, ou seja, enquanto alguém que age comunicativamente. A realidade social das normas de ação e dos valores entra no discurso através das componentes ilocutórias dos atos de fala (graças à atitude performativa do falante e do ouvinte, consoante os casos), assumindo-se como uma parcela da realidade não objetivada. As relações interpessoais legítimas pertencem a este domínio, o mesmo acontecendo com as frases e ações, instituições, tradições, valores culturais, objetivações com conteúdo semântico de um modo geral e ainda os próprios sujeitos falantes e agentes. A sociedade pode ser objetivada do mesmo modo como fazemos com a natureza externa.

No conceito de *natureza interna* entram todos os desejos, sentimentos, intenções, aos quais, o “eu” tem acesso privilegiado, podendo assim expressar experiências subjetivas como sendo as suas. É precisamente através desta atitude expressiva que o “eu” se conhece, não só enquanto subjetividade mas, também enquanto autoridade que em todos os casos já transcendeu as fronteiras da mera subjetividade ao nível do conhecimento, linguagem e interação simultaneamente. A natureza interna se manifesta no discurso através das intenções do falante, constituindo uma nova parcela da realidade não objetivada. Habermas propõe os termos ‘normatividade’ e ‘subjetividade’ para a forma como a sociedade não objetivada surge no discurso. A ‘correção’ é a pretensão com a qual asseveramos a validade de uma expressão em termos normativos, enquanto que a ‘veracidade’ é a pretensão com que afirmamos a validade da intenção expressa nessa mesma expressão. Desta forma, as estruturas gerais do discurso garantem não só uma referência à realidade objetivada mas, também abrem espaço para as expressões normativas, bem como para a subjetividade das expressões nelas veiculadas. Por fim utilizamos o termo ‘intersubjetividade’ para nos referirmos ao caráter comum das relações estabelecidas entre indivíduos com capacidade de discurso e ação através da compreensão de significados idênticos e do reconhecimento de pretensões universais.

Podemos examinar toda e qualquer expressão com o intuito de verificar se é verdadeira ou falsa, justificada ou injustificada e sincera ou não sincera, devido ao fato de, no discurso, onde quer que coloquemos a ênfase, as frases gramaticais se encontrarem inseridas em relações com a realidade de tal forma que, num ato de fala aceitável, os segmentos de natureza externa, da sociedade e da natureza interna, aparecerem sempre em simultâneo (HABERMAS, 2001, p.368)

QUADRO 3 - MODELO DE COMUNICAÇÃO LINGUÍSTICA

DOMÍNIOS DA REALIDADE	MODOS DE COMUNICAÇÃO: ATITUDES BÁSICAS	PRETENSÕES DE VALIDADE	FUNÇÕES GERAIS DO DISCURSO
“O” mundo da natureza externa	Cognitivo: atitude objetivante	Verdade	Representação de fatos
“Nosso” mundo de sociedade	Interativo: atitude conformativa	Acerto	Estabelecimento de relações interpessoais legítimas
“Meu” mundo de natureza interna	Expressivo: atitude expressiva	Sinceridade	Revelação da subjetividade do falante
Linguagem	Inteligibilidade

FONTE: HABERMAS, 2001. p. 368

3.9 SIGNIFICADO E PRETENSÕES DE VALIDADE FÁCTICAS

Um jogo de linguagem, no qual se coordenam e trocam atos de fala, vem acompanhado por um “consenso de base”. Este consenso se fundamenta no reconhecimento recíproco de pelo menos três pretensões de validade que os falantes competentes estabelecem entre si com cada um dos atos de fala. A **verdade** de seu componente proposicional, a **retidão** de seu componente realizativo e a **veracidade** da intenção que o falante manifesta. Uma comunicação somente acontece sem perturbações se os sujeitos falantes/agentes

- a) tornam compreensível ou inteligível tanto o sentido da relação interpessoal, como o sentido da componente proposicional de sua manifestação;
- b) reconhecem a verdade do enunciado realizado como ato de fala;
- c) reconhecem a retidão da norma com cujo cumprimento pode-se entender o ato de fala executado em cada caso;
- d) não põem em dúvida a veracidade dos sujeitos implicados.

A partir da década de setenta, e de modo mais explícito a partir da publicação de *O que é Pragmática Universal* (1976), Habermas dedicou-se à elaboração da teoria dos atos de fala porque via aí uma possível contribuição para a compreensão da racionalidade do agir social. Sua pesquisa guiava-se pela idéia de que a comunicação lingüística impõe determinadas regras que garantem que as intenções dos falantes não se imponham sem razões, (pretensões de validade) e que a racionalidade da interação social mediada pela linguagem tem que ser entendida, no sentido dessas regras, como uma racionalidade *comunicativa*.

A teoria da sociedade, colocada em termos da teoria da comunicação, entende o processo da vida social como um processo evolutivo mediado por atos de fala. Todo o processo de comunicação, seja lingüística ou outra manifestação simbólica, se realiza através de atos de fala produzidos de acordo com um sistema de regras que por isso, lhes asseguram as respectivas pretensões de validade. Até a

violência na forma de influência estratégica que exercemos sobre os outros somente pode receber consistência e duração no meio de interpretações reconhecidas.

Nas lições escritas nos anos de 1970 e 1971, Habermas distinguia quatro pretensões de validade: inteligibilidade, verdade, retidão e veracidade. A partir de 1972, percebendo que se a frase não fosse inteligível não seria possível se concretizar a comunicação entre falante e ouvinte, Habermas passou a considerar a inteligibilidade como condição para a realização de qualquer ato de fala. As pretensões de validade são justificativas que o ouvinte cobra do falante e representam o próprio o exercício da própria **racionalidade** (grifo nosso). Habermas introduz este conceito no contexto da pragmática universal e o reforça com a afirmação de que as idealizações inscritas na própria comunicação lingüística expressam a idéia de *razão*, que se diferencia nas diversas pretensões de validade (HABERMAS, 2001, p.94).

3.10 INTELIGIBILIDADE - CONDIÇÃO ESSENCIAL DO ATO DE FALA

Para poderem se entender sobre algo no mundo, falante e ouvinte precisam conhecer as regras de uso da mesma linguagem. A Inteligibilidade é uma condição da realização do ato de fala e se refere à minha competência de regra, que domino uma língua natural, por exemplo. Uma emissão ou manifestação é inteligível quando está bem formada gramatical e pragmaticamente, de maneira que todo aquele que domine os correspondentes sistemas de regras, pode gerar a mesma emissão ou manifestação. A inteligibilidade tem pouco a ver com a “verdade”. A verdade é uma relação entre as orações e a realidade sobre a qual fazemos enunciados; a inteligibilidade, por sua vez, é uma relação interna entre expressões simbólicas e o correspondente sistema de regras conforme cujas prescrições produzimos essas expressões.

Quando a inteligibilidade de uma manifestação se torna problemática fazemos perguntas do tipo: *o que queres dizer? Como devo entender isto? O que significa isto?* Habermas percebe que a inteligibilidade é condição para a realização

dos atos de fala, razão pela qual, o autor preferiu retirá-la do quadro das pretensões de validade. Não havendo inteligibilidade, não há interação, não há comunicação. A inteligibilidade diz respeito ao conhecimento e uso do código lingüístico, cujas regras de funcionamento devem ser conhecidas e seguidas pelos interlocutores. A inteligibilidade exige que as frases utilizadas pelos falantes sejam bem formadas nos aspectos fonéticos, semânticos, sintáticos. O domínio destes elementos corresponde à competência lingüística. Mas, parece-nos necessário que o falante que busca entender-se com um ouvinte sobre algo no mundo precisa desenvolver também uma competência comunicativa e uma competência cognitiva. Não basta conhecer a gramática da língua, é preciso adequá-la às diferentes situações de comunicação e conhecer o assunto sobre o que vai falar.

3.11 PRIMEIRA PRETENSÃO DE VALIDADE: VERDADE

O conceito de pretensão de validade só pode ser entendido no contexto discursivo dos atos de fala, pois é uma justificativa apresentada ou passível de ser apresentada pelo falante, caso o ouvinte não concorde com o que lhe foi dito numa situação comunicativa.

Habermas considera a pretensão de validade da verdade das proposições como o paradigma de todas as pretensões e tem basicamente três teses a esse respeito:

Primeira tese: verdade é a pretensão de validade que vinculamos com os atos de fala constativos. Um enunciado é verdadeiro quando está justificada a pretensão de validade dos atos de fala com os quais, fazendo uso de orações, afirmamos esse enunciado.

Segunda tese: questões de verdade só se colocam quando ficam problematizadas as pretensões de validade ingenuamente pressupostas em contextos de ação.

Terceira tese: nos discursos se submetem à discussão enunciados sobre fatos. As questões de verdade se colocam, por conseguinte, aos fatos que se fazem corresponder com discursos. O resultado de uma argumentação decide sobre se um estado de coisa é o caso ou não é o caso. A idéia de verdade só pode desenvolver-se por referência ao desempenho discursivo de pretensões de validade (HABERMAS, 2001, p.120).

Denominamos “Verdadeiros” ou “falsos” os enunciados em relação com a existência de estado de coisa que ficam refletidos em *orações assertivas*. Chamamos *verdadeiro* um enunciado que reflete um estado de coisa real, ou um fato. As afirmações estão justificadas ou não estão justificadas. Ao afirmar algo, pretendemos que o enunciado que afirmamos seja verdadeiro. A verdade não é uma propriedade das afirmações. Também não podemos dizer dos fatos ou acontecimentos que são verdadeiros. É na pragmática, mais especificamente, nos atos de fala *constativos* (afirmações), diz Habermas, que podemos esclarecer o sentido de verdade.

Habermas aponta as inadequações e os limites das várias teorias da verdade como *correspondência* (*Aristóteles, Tarski e Carnap*), da verdade como adequação, da verdade como evidência (Husserl) e propõe para substituí-las pela sua teoria consensual da verdade. Esta encontra fundamentação em Peirce segundo o qual, não podemos dar nenhum outro sentido à “realidade” que não o que associamos com a verdade dos enunciados e em Strawson que insiste com razão na convenção de que não são as emissões, mas os enunciados que devem chamar-se verdadeiros ou falsos. Chamamos verdadeiros ou falsos aos enunciados em atenção aos estado de coisa que nesses enunciados se expressam. As teorias ontológicas da verdade não conseguem romper o âmbito da lógica da linguagem que é a única onde se pode esclarecer a pretensão de validade dos atos de fala.

Uma pretensão de validade de verdade deve ser fundamentada, isto é, não pode definir-se sem recorrer à possibilidade de decidir sobre ela. A pretensão de validade dos atos de fala constativos depende de duas condições: deve

- a) **basear-se na experiência**, isto é, o enunciado não pode chocar-se com experiências dissonantes, e
- b) **deve ser sustentável discursivamente**, isto é, o enunciado deve resistir a possíveis contra-argumentos e poder encontrar o assentimento de todos os participantes potenciais no discurso.

A condição (a) deve cumprir-se para que se torne possível a pretensão de que a condição (b) poderia cumprir-se se for o caso. O significado da verdade contido

na pragmática das afirmações pode ser explicitado se conseguirmos dizer o que significa “realização discursiva” das pretensões de validade. Esta, diz Habermas, é a tarefa da **teoria consensual da verdade**.

Segundo essa teoria consensual da verdade, somente posso atribuir um predicado a um objeto se também qualquer outro que pudesse entrar numa argumentação comigo, atribuisse o mesmo predicado ao mesmo objeto. Para distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, faço referência ao juízo de outros – e certamente, ao juízo de todos os demais com os quais pudesse iniciar uma argumentação. A condição para a verdade dos enunciados é, pois, o potencial assentimento de *todos* os outros. Qualquer outro teria que poder convencer-se de que atribuo justificadamente ao objeto A o predicado P, e teria que poder estar de acordo comigo. O sentido pragmático universal da verdade se avalia, pois, pela exigência de alcançar o **consenso racional**. O conceito de realização ou desempenho discursivo de pretensões de validade conduz ao conceito de consenso racional.

Quando iniciamos uma comunicação, declaramos implicitamente nossa vontade de nos entendermos com os outros sobre algo. Mas todos os falantes competentes sabem que todo consenso faticamente alcançado pode ser enganoso. Isso acontece porque no dia a dia costumamos aceitar ingenuamente interpretações, afirmações e explicações. Quando pomos em dúvida alguma dessas interpretações, afirmações ou explicações passamos a exigir outras razões mais convincentes entramos em atividade discursiva através da qual trocamos argumentos que servem para aceitar ou repelir as pretensões de validade que foram problematizadas.

Uma das exigências do discurso, diz Habermas, é a suspensão de qualquer forma de coação para se favoreça a criação de um ambiente propício para a cooperação na busca do entendimento. A única coação aceitável no discurso, na busca do consenso racional é a coação do melhor argumento. Discursos são constituídos por atos de fala organizados com o objetivo de analisar emissões cognitivas como afirmações, explicações, e justificações que são ingredientes normais da prática da vida cotidiana. Preenchem vazios de informação. Mas quando suas

pretensões são colocadas em questão, já não nos contentamos com simples informações. Exigimos razões convincentes que somente podem ser obtidas através de conhecimentos fundamentados cientificamente. “O argumento constitui, pois, uma manifestação o comportamento racional, que é criticável e, portanto, corrigível, podendo ser melhorado sempre que se descubrem os erros.” O interessante dessa colocação é que “a idéia de fundamentação vem unida sempre à idéia de aprendizagem” (SIEBENEICHLER, 1994, p.97).

Resumindo, o significado de uma determinada proposição assertórica inteligível, através da qual se realiza um ato de fala constatativo só pode ser conhecido após consideramos os aspectos superficiais relacionados semântica (conteúdo do texto), combinados com as intenções do falante em relação ao ouvinte, e com o contexto da interlocução, condições que expressam as pretensões de validade de verdade.

3.12 SEGUNDA PRETENSÃO DE VALIDADE: VERACIDADE

A veracidade é uma pretensão de validade ligada aos atos de fala da classe dos representativos, pretensão que diz que com as intenções que manifesto, quero seriamente dizer exatamente o que digo. Um falante é veraz quando não se engana a si mesmo nem engana aos outros. Assim como a “verdade” se refere ao sentido com que enuncio uma proposição, assim também a “veracidade” se refere ao sentido em que descubro ou manifesto ante os olhos dos outros uma vivência subjetiva à qual tenho acesso privilegiado. Quando, num contexto de interação colocamos em questão a veracidade de quem nos está falando, fazemos perguntas do tipo: *não estará me enganando? Não se estará enganando a si mesmo (ou a respeito de algo)?* Mas não dirigimos estas perguntas à pessoa de quem desconfiamos, mas a um terceiro, pois o falante suspeito de inveracidade pode ser “interrogado” no curso de um processo, ou “ser trazido à razão”.

A veracidade é pretensão de validade que se realiza em contextos de ação. De nada adianta o falante afirmar que é verdadeiro. É somente pelas suas ações é que vamos saber se ele está sendo veraz. A veracidade do falante tende a desenvolver através das interações uma reação de confiança por parte do ouvinte. Confio em alguém tanto que não creio que ele possa mentir para mim. Para Habermas, essas assim por ele chamadas *certeza de fé* dependem de experiências comunicativas e por isso as pretensões de validade de veracidade somente podem realizar-se em situações de interação comunicativa e para tanto, não se faz nenhuma diferença que a suspeita se deva a enganos ou a auto-enganos.

Ao lado da certeza de fé existe também a certeza sensível, produzida pela percepção. Perceber alguma coisa é estar seguro das coisas e acontecimentos percebidos. A pessoa na qual confio, isto é, da qual tenho uma certeza de fé é passível de engano de percepção sensível. A pretensão de validade só se aplica às afirmações argumentativas, portanto não cabe a aplicação da pretensão de veracidade para a certeza sensível.

Entender o significado de um ato de fala representativo exige uma comparação entre o proferimento do falante e sua conduta de vida. Por isso nas relações práticas exigimos documentos, comprovantes, assinaturas reconhecidas, registros públicos em cartórios etc. Não aceitamos como sinceras as declarações de políticos que fizeram promessas e não as honraram depois. Isto é, o significado não está apenas nas palavras, mas no falante que as diz (sua credibilidade) e na sua competência. Lembramos de pessoas famosas (atletas, artistas) que são autoridades em determinada modalidade esportiva ou em determinada arte, mas quando expressam suas opiniões sobre assuntos mais complexos não podem ser levados a sério.

3.13 TERCEIRA PRETENSÃO DE VALIDADE: CORREÇÃO

A pretensão normativa da *retidão* tem sido objeto de maior atenção nas discussões filosóficas. A retidão é uma pretensão de validade ligada aos atos de fala da classe dos regulativos. Esta pretensão deve garantir que uma norma é reconhecida

racionalmente, está em vigor. Assim como a verdade, a retidão é uma pretensão que pode realizar-se discursivamente através da argumentação e da obtenção de um consenso racional. A verdade dos enunciados se mede pela possibilidade de um assentimento universal a uma idéia. A retidão de uma recomendação ou de uma advertência pela possibilidade de concordância universal com uma idéia.

Quando a retidão de um ato de fala ou de seu contexto normativo se torna problemática, fazemos perguntas do tipo: por que fizeste isto? Por que te comportaste desta maneira? É lícito que faças isto? Não devias comportar-te de outra maneira? A estas perguntas respondemos com justificações em normas reconhecidas por todos os concernidos.

Habermas vai corrigir alguns pontos da sua teoria dos atos de fala e das respectivas pretensões de validade em *Verdade e justificação* (HABERMAS, 2004), como veremos adiante.

3.14 SITUAÇÃO IDEAL DE FALA

Habermas, afirma que a decisão dos falantes de participar de um discurso implica algo como uma situação de fala ideal. Esta situação de fala ideal viria determinada porque todo o consenso discursivamente alcançado pode ser considerado um consenso racional. A tese habermasiana então é:

... a antecipação de uma situação de fala ideal é o que garante que possamos associar a um consenso alcançado faticamente a pretensão de ser um consenso racional. Ao mesmo tempo, essa antecipação é uma instância crítica que nos permite pôr em questão todo o consenso faticamente alcançado e procurar comprovar se pode ser considerado indicador suficiente de um entendimento real (HABERMAS, 1989, p.105).

Embora considere a teoria consensual da verdade superior a outras teorias de verdade, Habermas diz que ela não pode escapar do movimento circular dos argumentos a não ser contando com o fato de que em todo discurso somos obrigados a supor reciprocamente uma situação ideal de fala.

A situação de fala ideal repousa na premissa de que possamos passar livremente pelos diferentes níveis de discurso (teórico e prático), utilizando todo o

potencial oferecido pelas ciências, teorias e linguagens, tantas vezes quantas necessárias para se chegar ao consenso. Um consenso alcançado argumentativamente é condição suficiente de realização de pretensões de validade discursivas, se e somente se, por força das propriedades formais do discurso está assegurada a passagem livre entre os diferentes níveis de discurso. As qualidades formais que cumprem essa condição para Habermas são as “propriedades de uma situação de fala ideal”.

Habermas chama “ideal a uma situação de fala na qual as comunicações não só não vêm impedidas por influências externas, contingentes, nem tampouco por coações provocadas pela própria estrutura da comunicação” (HABERMAS, 2001, p.153). A situação de fala ideal pressupõe uma distribuição *simétrica de oportunidades* de escolher e executar atos de fala para todos os participantes no discurso. Para tanto, é preciso que se cumpram algumas exigências:

- 1) Exigência da igualdade comunicativa – Todos os participantes potenciais num discurso devem ter a mesma oportunidade de empregar atos de fala comunicativos.
- 2) Exigência da igualdade de fala – Todos os participantes no discurso devem ter igual oportunidade de fazer interpretações, afirmações, recomendações, dar explicações e justificações e de questionar as pretensões de validade.
- 3) Exigência da veracidade e sinceridade – Nos contextos de ação discursiva, todos os falantes aceitos devem ter iguais oportunidades de empregar atos de fala representativos, isto é, de expressar suas atitudes, sentimentos e desejos, atos para os quais se exigem pretensões de veracidade.
- 4) Exigência da correção de normas – Para o discurso somente se permitem falantes que como agentes, tenham iguais oportunidades de empregar atos de fala regulativos, isto é, de mandar e opor-se, de permitir e proibir, de fazer e retirar promessas, de dar razão e exigi-la (HABERMAS, 2001, p.153-154).

A situação de fala ideal é uma situação imaginada, isenta de qualquer problema que possa surgir numa situação discursiva real. Isso parece ser uma característica de toda teoria que ganha características utópicas formular regras gerais. Todos nós imaginamos facilmente um modelo de fala ideal (regra geral) mesmo sabendo que na prática ele nunca se realizará por completo, mas nos serve de parâmetro de ação. A situação ideal de fala é um conceito formal, vazio de conteúdo e como tal não tem aplicação na prática. Um ato de fala real aproxima-se mais ou menos do ato ideal conforme o grau de competência dos interlocutores, do

grau de desenvolvimento do ambiente institucional e de valorização das idéias e valores de verdade, liberdade, justiça e reciprocidade, ideais que garantem a igualdade de oportunidade na utilização do discurso teórico, no emprego simetricamente distribuído de atos de fala regulativos e representativos.

A igualdade de oportunidades na utilização do discurso teórico, o emprego simetricamente distribuído dos atos de fala e a distribuição igualitária de oportunidades na utilização de atos de fala representativos são, segundo Siebeneichler, a “prefiguração de uma forma de vida ideal, livre emancipada [...] mesmo que seja pensada de diferentes maneiras, por seres humanos diferentes, em épocas distintas, tem de ocupar-se constantemente com as idéias: verdade, liberdade, justiça, reciprocidade” (SIEBENEICHLER, 1994, p.107).

Habermas (2004a) modificou sua posição em relação à situação de fala ideal e propôs uma distinção entre consenso e acordo. É o que vamos ver na seqüência deste texto.

4 A REVISÃO DA PRAGMÁTICA UNIVERSAL

Na segunda metade da década de noventa, isto é, 30 anos depois, Habermas volta aos temas da verdade e objetividade, realidade e referência, validade e racionalidade que havia abandonado desde *Conhecimento e Interesse* para se dedicar à teoria da pragmática lingüística, apoiada numa concepção normativa de entendimento mútuo operando com pretensões de validade discursivamente resgatáveis, que vinculava a compreensão do significado dos atos de fala às condições de sua aceitabilidade racional. Por esse motivo, no contexto da pragmática universal, a validade no sentido epistêmico constituiu-se no conceito-chave.

Habermas declara que “A pragmática lingüística serviu à formulação de uma teoria do agir comunicativo e da racionalidade [e] constituiu o fundamento de uma teoria crítica da sociedade e abriu caminho para a concepção da moral, do direito e da democracia ancorada na teoria do discurso” (HABERMAS, 2004a, p.8).

As correções que Verdade e Justificação pretendem fazer, giram em torno de duas questões fundamentais da filosofia teórica: a primeira é a “questão ontológica do naturalismo” que interroga “como a normatividade de um mundo da vida lingüisticamente estruturado (...) pode ser conciliada com a contingência de um desenvolvimento histórico-natural de formas de vida sócio-culturais” (HABERMAS, 2004a, p.8). A segunda é a “questão epistemológica do realismo” que quer saber “como conciliar a suposição de um mundo independente de nossas descrições, idêntico para todos os observadores, com a descoberta da filosofia da linguagem segundo a qual nos é negado um acesso direto, não mediatizado pela linguagem à realidade ‘nua’” (HABERMAS, 2004a, p.8).

4.1 RACIONALIDADE COMUNICATIVA SEGUNDO A TEORIA DA AÇÃO DE FALA

Habermas parte da idéia de que empregamos o predicado “racional” primordialmente para opiniões, ações e proferimentos lingüísticos porque encontramos

na estrutura proposicional do conhecer, na estrutura teleológica do agir e na estrutura comunicativa do falar, diferentes raízes da racionalidade sem, no entanto, haver entre elas uma raiz comum. Habermas sugere, ao usar o termo “parece”, que a estrutura discursiva gozaria de algum privilégio sobre as demais raízes, não por possuir alguma característica fundadora, mas pelo seu caráter integrador da racionalidade: a) do saber [racionalidade epistêmica]; b) do agir [racionalidade teleológica]; c) do falar [racionalidade comunicativa].” (HABERMAS, 2004a, p.100-101).

4.2 RACIONALIDADE DISCURSIVA E REFLEXÃO

Diz-se que uma pessoa é racional quando faz sentido o que diz e se ela, na atitude reflexiva, pode explicar, prestar contas de seus proferimentos e de sua orientação por pretensões de validade. A esse tipo de racionalidade pode-se chamar também de “plena responsabilidade”, uma atitude que “pressupõe uma auto-relação refletida da pessoa com o ela pensa, faz e diz” (HABERMAS, 2004a, p.102). Habermas afirma ainda [ibidem] que através das auto-referências correspondentes, essa capacidade se entrelaça com as estruturas racionais centrais: a) epistêmica que é a atitude do sujeito cognoscente em relação as suas próprias opiniões; b) técnico-prática, ou atitude do sujeito agente em relação com sua própria atividade orientada a fins; c) moral-prática que é a atitude reflexiva ante suas próprias ações regidas por normas. A liberdade, nas suas diferentes formas, deve perpassar todas essas auto-referências:

- a) liberdade reflexiva ou ausência de restrições cognitivas e capacidade de refletir sobre suas próprias convicções, libertando-se dos preconceitos;
- b) liberdade de arbítrio ou capacidade de escolher por vontade própria como vai agir;
- c) liberdade ética que possibilita a realização do projeto da identidade pessoal.

Habermas diz que as liberdades são disposições que podem ser atribuídas a uma pessoa, mas as auto-referências correspondentes se relacionam à adoção e à interiorização das perspectivas que outros participantes da argumentação têm diante de mim. Um ambiente social favorável que garanta os direitos a essas liberdades poderá favorecer o desenvolvimento dessas auto-referências. Pelo contrário, o ambiente social pobre e repressor poderá impedir o desabrochar das auto-referências favorecendo a ingenuidade, o fanatismo e a truculência.

4.3 RACIONALIDADE EPISTÊMICA

A racionalidade epistêmica é a capacidade de analisar os fatos e sobre eles elaborar proposições ou juízos que justifiquem se são verdadeiros ou não. Tendo em vista que é impossível a assertibilidade absoluta, faz parte da racionalidade epistêmica a possibilidade do erro. Irracionalidade, diz Habermas, seria defender opiniões dogmaticamente, mesmo sabendo que não pode fundamentá-las. Uma opinião é racional se for justificada discursivamente e puder ser racionalmente aceita como verdadeira.

Na sociedade pós-tradicional, sob as condições do pensamento pós-metafísico, todo saber é considerado falível do ponto de vista da terceira pessoa, mesmo que performativamente, na perspectiva do participante, não possamos evitar ter por incondicionalmente verdadeiro o saber afirmado. A racionalidade de um juízo não implica sua verdade, apenas sua aceitabilidade fundamentada num contexto dado (HABERMAS, 2004a, p.104-105). A posse de juízos verdadeiros só é possível porque podemos representar nosso saber, exprimi-lo em proposições, corrigi-lo e ampliá-lo, isto é, aprender através do relacionamento com a realidade resistente que pode nos causar decepções.

4.4 RACIONALIDADE TELEOLÓGICA

Racionalidade teleológica pode ser percebida na ação intencional do ator para atingir determinada meta, mobilizando determinados meios. Para se carac-

terizar uma “ação-racional-bem-sucedida” é preciso que o ator saiba por que teve êxito e quais as razões que o levaram a agir daquele jeito, isto é, a escolher os meios utilizados.

4.5 RACIONALIDADE COMUNICATIVA E PRETENSÕES DE VALIDADE

A racionalidade comunicativa refere-se à utilização comunicativa de expressões lingüísticas por parte dos falantes e ouvintes que, partilhando intersubjetivamente os mesmos contextos do mundo da vida, buscam o entendimento mútuo através do discurso sobre algo no mundo. Há uma tríplice relação entre o significado de uma expressão e a) o que se quer dizer com ela; b) o que se diz nela; c) a forma de sua aplicação na ação da fala.

O que se quer dizer com a expressão lingüística é a meta ilocucionária que o falante pretende atingir. Também aqui consideramos racionais não só os atos de fala válidos, mas, todos aqueles atos inteligíveis para os quais o falante pode, através do discurso apresentar e defender pretensões de validade. A racionalidade está na relação interna entre o ato de fala e sua justificação.

As metas ilocucionárias constituem o tipo de entendimento que se pretende atingir com cada tipo de ação de fala e não podem ser definidas independentemente dos meios lingüísticos do entendimento mútuo, porque a linguagem tem inerente em si a função do entendimento. Nas palavras de Wittgenstein, o *telos* do entendimento mútuo habita a linguagem. A idéia de entendimento pressupõe que o falante tem a intenção de comunicar algo ao ouvinte e este deve poder entender a expressão lingüística, captar a intenção do falante e após ter compreendido, poder se manifestar racionalmente através de um “sim” ou de um “não”.

As metas ilocucionárias estão além do mundo objetivo no qual, como atores, falante e ouvinte podem intervir, guiados por um fim. Mas como eventos espaço-temporais, as ações de fala também fazem parte do mundo objetivo, no qual podem causar efeitos perlocucionários.

A racionalidade inerente à comunicação repousa, portanto, na conexão interna entre as condições que tornam válido um ato de fala, a pretensão levantada pelo falante de que sejam cumpridas essas condições e a credibilidade da garantia por ele assumida de que poderia, se necessário, resgatar discursivamente essa pretensão de validade (HABERMAS, 2004a, p.109).

Um falante deseja, pretende ou quer que o ouvinte aceite como válido o que é dito. Ao responder com um “sim” ou com um “não”, o ouvinte decide sobre a validade da pretensão do falante. Interessante observar que se por um lado o êxito ilocucionário de uma ação de fala se dá pelo reconhecimento intersubjetivo da sua pretensão de validade, por outro, a ação de aceitar é uma prerrogativa inalienável do destinatário que não lhe pode ser retirada sob pena de anulação da ação lingüística.

4.5.1 Modalidades de uso lingüístico

Segundo a pragmática da significação de Habermas, podemos ter basicamente dois tipos de uso da linguagem. Um não comunicativo do qual fazem parte o uso epistêmico e o uso teleológico, através dos quais os atores elaboram proposições enunciativas e intencionais na sua mente (na forma de representação “pura” e planejamento “monológico” da ação. Nesta situação, o ator quer apenas comunicar que “p” é verdadeira, mas não exige a resposta com um “sim” ou um “não” do interlocutor. Nesta modalidade de uso da linguagem, o ator não visa o entendimento mútuo. A única pretensão de validade exigida neste caso é a da verdade, uma vez que as proposições intencionais estão despidas do sentido ilocucionário dos atos de asserção e de anúncio, sem perder o sentido de verdade.

Por sua vez a racionalidade comunicativa ou o uso comunicativo da linguagem pressupõe atores em atitude performativa que se realiza em 1.^a e 2.^a pessoas. No uso comunicativo é preciso contar com mais uma pretensão através da qual um falante confronta um ouvinte. O falante tem a intenção de comunicar que “p” é verdadeira e a pretensão de que o ouvinte saiba e se convença da verdade de “p” e responda com um “sim” ou com um “não”.

Habermas diz que a racionalidade comunicativa só se corporifica no processo de entendimento mútuo fundado sobre pretensões de validade quando falante e ouvinte se entendem sobre algo no mundo, estando em atitude performativa voltada para a 2.^a pessoa.

4.5.2 Uso da linguagem orientado ao acordo e uso da linguagem orientado pelo entendimento mútuo

Habermas pressupunha usos não comunicativos da linguagem, como as proposições descritivas e os perlocucionários, embora estes fossem tratados como forma parasitária dos ilocucionários. Dutra (2003, p.227) afirma que em *Verdade e justificação*, parece ter havido um claro aumento em sua teoria da dimensão comunicativa da linguagem, para acolher o conceito de mundo objetivo independente dos falantes. Apesar disso, ainda parece estar presente a consideração de que esse uso não comunicativo da linguagem seja, na verdade, uma abstração em relação ao uso comunicativo. Habermas amplia seu conceito de entendimento dentro do uso comunicativo da linguagem distinguindo o entendimento em sentido fraco de um entendimento em sentido forte. A este denomina de acordo ou consenso.

Habermas chama de entendimento a situação de fala em que falante e ouvinte apenas se entendem sobre algo no mundo, mas não pelas mesmas razões. Isto é, o ouvinte não faz suas as razões do falante, não adota como próprias essas razões, e, por isso, não aceita tal pretensão por razões partilhadas, mas como uma espécie de confiança nas razões que valem somente para o outro. São exemplos de atos de entendimento os imperativos simples e os anúncios.

Pelo contrário, o acordo ou consenso consiste na aceitação de uma pretensão de validade de forma intersubjetiva, independentemente das próprias preferências, ou seja, pelas mesmas razões (DUTRA, 2003, p.225).

O acordo somente pode ser conseguido através de atos ilocucionários completos, normativos, constatativos e expressivos. No acordo, o ouvinte aceita a

proposta do falante por se identificar com as razões subjacentes que motivaram o referido ato de fala. Habermas afirma que no entendimento os atores se regem apenas pelas pretensões de verdade e veracidade, enquanto que no acordo estariam presentes as três pretensões: a verdade, a veracidade e a correção das normas morais. Este seria, conforme Dutra (2003, p.226) mais um ponto conflitante com a teoria habermasiana anterior. Aqui o mundo objetivo passa a ter um papel fundamental na teoria da verdade.

É possível identificar aqui as três pretensões de validade para os atos realizados: a verdade dos proferimentos, a sinceridade das intenções e a correção das normas morais.

Além desses três modos de utilização da linguagem, existem as perlocuções que são orientadas às conseqüências e são uma forma de entendimento indireto. Habermas distingue três classes de sucessos perlocucionários:

- a) na primeira classe estão os efeitos perlocucionários que resultam gramaticalmente do conteúdo de um ato ilocucionário bem sucedido, como é o caso da execução de uma ordem dada ou o cumprimento de uma promessa.
- b) na segunda classe estão os efeitos perlocucionários que não são conseqüências gramaticais de um ato ilocutório. O impacto causado por uma notícia, a dúvida levantada por uma confissão são efeitos perlocucionários que não estão incluídos gramaticalmente na conseqüência dos respectivos atos ilocucionários.
- c) as ofensas e ameaças fazem parte de uma terceira classe de efeitos perlocucionários que só pode ser alcançados para o destinatário.

É em contextos estratégicos de ação que a linguagem funciona segundo o modelo de perlocuções. A comunicação lingüística é subordinada aos imperativos da ação racional orientada para fins. Os atores não estão interessados nas metas ilocucionárias sem reserva do uso comunicativo da linguagem. Isto é, o falante não tem interesse em se entender com o ouvinte, mas apenas em persuadi-lo a fazer

algo. Nessa situação não há base de veracidade mutuamente pressuposta, faltam as pretensões de correção normativa, nem as pretensões de verdade e veracidade buscam a motivação racional do ouvinte. Este deve tirar suas próprias conclusões a partir do que lhe é dado a entender indiretamente.

Alguém quer vender um carro por um preço tentador e explica que a razão do preço baixo é que está em dificuldades financeiras e precisa de dinheiro para honrar seus compromissos. Embora seja uma explicação plausível, não temos nenhuma garantia de que ele esteja dizendo a verdade.

No caso de uma ameaça acontece algo semelhante. Há sempre a possibilidade de o falante estar blefando. O entendimento é indireto. As proposições são substituídas por atos contundentes que não deixam margem a dúvidas. Um tiro de advertência seria um sinal de que a conversa é séria e que a ameaça será cumprida.

4.5.3 Racionalidade comunicativa e abertura lingüística ao mundo

A linguagem se estende para além dos limites da racionalidade comunicativa e perpassa também a racionalidade epistêmica do saber e a racionalidade teleológica do agir. A linguagem é o médium comum das três formas autônomas de racionalidade as quais estão numa relação de referência com a práxis discursiva. Este pode ser considerado o ponto de coroamento de toda a teoria habermasiana da ação comunicativa. O próprio Habermas, após afirmar que a linguagem se entrelaça com as estruturas básicas da racionalidade epistêmica do saber, da racionalidade teleológica do agir e racionalidade comunicativa do entendimento se pergunta o que a linguagem *como tal* tem a ver com essas formas de racionalidade.

Do fato dos proferimentos estarem incrustados no mundo da vida lingüisticamente estruturado é possível extrair um primeiro indício de racionalidade das formas de vida que incluem toda a rede de “tradições, instituições, costumes e competências” tendo em vista que esses elementos fornecem subsídios para a solução de problemas e possibilitam a formação de opiniões, ações e comunicações racionais.

A linguagem contribui para tornar possível um comportamento racional porque, a rigor, nos movemos dentro dela e, é através dela, de sua organização categorial que temos acesso ao mundo objetivo sobre o qual nos entendemos contra o pano de fundo do mundo da vida. Se fizermos uma analogia entre o mundo da vida e o útero, poderíamos dizer que a linguagem é placenta dentro da qual estão os sujeitos e o mundo objetivo. Para qualquer lado que os sujeitos se deslocarem, a placenta será sempre seu horizonte móvel. Se os sujeitos e as coisas estão dentro da linguagem, nunca conseguiremos tê-la como objeto total, porque ela nos transcende. E até quando a transformamos em objeto no estudo metalingüístico é com a linguagem que a tratamos.

Mas a força estruturante que a linguagem tem para as várias manifestações da racionalidade, (epistêmica, teleológica e comunicativa) esconde a genuína contribuição que ela presta graças à sua produtividade de abertura ao mundo.

...nitidamente todo o complexo da racionalidade, do qual depende a capacidade de interpretação e aprendizagem de uma sociedade em todas as suas dimensões, não é independente, precisando, ao contrário, de um pano de fundo formado pelo mundo da vida e cujo conteúdo é articulado no *medium* da linguagem – pano de fundo que fornece contextos e recursos mais ou menos apropriados para as tentativas de entendimento mútuo e solução de problemas (HABERMAS, 2004a, p.128).

É justamente nesses processos de busca de entendimento e de busca de soluções para os problemas que, dentro de uma comunidade de linguagem, se aprende, se revisa e se amplia o saber do mundo e se impulsiona a revisão do saber lingüístico prévio. Habermas conclui que a abertura lingüística ao mundo encontra-se numa relação complementar com as operações racionais dos sujeitos no mundo, os quais são falíveis, mas capazes de aprendizado. A razão, por sua vez, renuncia a qualquer forma de conhecimento totalizante, mas obriga as comunidades lingüísticas contextualizadas a antecipações universalistas e ideais de verdade e correção.

4.6 REVISÃO DA PRAGMÁTICA UNIVERSAL EM VERDADE E JUSTIFICAÇÃO

O processo constante de revisão da teoria de Habermas é um exemplo da impossibilidade de um conhecimento fundacionista e totalizante. À medida que vai

recebendo críticas, Habermas volta a se debruçar sobre suas proposições e no confronto com as objeções recebidas da comunidade de interpretação, ou se deixa convencer pelos argumentos dos seus interlocutores, ou reforça e enriquece a defesa de sua tese. Foi assim que, precisando acolher o conceito de mundo objetivo independente dos falantes, Habermas alargou a dimensão não comunicativa da linguagem. As expressões “pragmática universal” e “pragmática formal” foram substituídas pela expressão “pragmática da significação”. É tarefa da *pragmática da significação* (grifo nosso) explicar “o que significa compreender um ato de fala”. Primeiramente, um ato de fala se realiza através de proposições com ‘intenção comunicativa’ exigindo-se para tanto:

- a) o domínio de uma linguagem por parte do falante e do ouvinte;
- b) a inspeção da fala por ambos os lados;
- c) compreensão intersubjetivamente partilhada de um contexto;
- d) proferimento situado com uma tomada de posição do destinatário através de um “sim” ou de um “não”.

Habermas se apóia em duas suposições: a) o *telos* do entendimento habita a linguagem, isto é, o entendimento mútuo é função imanente da linguagem; b) entender-se significa reconhecer a pretensão de validade apresentada pelo falante.

Essas duas suposições vão fornecer os elementos fundamentais da definição de significado na pragmática de Habermas: “compreender uma expressão lingüística significa saber como se poderia empregá-la para se entender com alguém a respeito de alguma coisa no mundo” (HABERMAS, 2004a, p.131). Entender-se é reconhecer a validade da ação da fala, isto é saber o que o torna aceitável.

É importante realçar aqui que a **validade** é o conceito-chave da teoria pragmática da significação e não a verdade como, por vezes se supôs. Validade é um conceito mais geral empregado com o sentido epistêmico de “aceitabilidade racional” e abarca em si as pretensões de verdade, veracidade e correção.

Embora compreensão e entendimento mútuo (via do reconhecimento da validade) não sejam a mesma coisa, as dimensões de significado e validade “se

entrelaçam internamente”, de tal maneira que só se compreende o significado de um ato de fala quando se conhecem as condições que o tornam válido, bem como suas conseqüências. É o contexto da ação que enche de conteúdo significativo determinada expressão lingüística. Isto explica o fato de podermos expressar o mesmo conteúdo significativo através de diferentes expressões lingüísticas ou outras formas de linguagem. Isto “explica [também], por que aprendemos a falar apenas sob condições do agir comunicativo, ou seja, numa práxis que revela o momento em que a comunicação lingüística aceita como algo válido” (HABERMAS, 2004a, p.131). A aceitabilidade dos atos de fala depende do conhecimento das razões que justificam um sucesso ilocucionário e podem motivar racionalmente um acordo entre um falante e um ouvinte. Quando o ouvinte coloca alguma objeção à pretensão de validade, os atores entram em atividade discursiva para buscar um argumento que possa restabelecer o consenso ou talvez estabeleça o acordo.

Habermas fez duas revisões importantes na sua teoria pragmática. Na primeira, afirma que “a compreensão de um ato de fala implica em conhecer as condições de sucesso ilocucionário e perlocucionário pretendido pelo falante” (HABERMAS, 2004a, p.132). A novidade está em incluir os perlocucionários ao lado dos ilocucionários. Analisando com maior profundidade os atos perlocucionários, Habermas percebeu que o sucesso destes atos depende da compreensão por parte do destinatário. Em outras palavras, o destinatário só se sentirá ofendido, se compreender que o emissor queria realmente ofendê-lo com sua ação de fala.

A segunda revisão se refere aos atos de fala orientados ao entendimento mútuo e ao acordo. Inicialmente a teoria pragmática habermasiana reconhecia apenas como comunicativo o ato de fala que tem por objetivo buscar o consenso ou acordo, conceito muito estreito que excluía grande parte de atos que como os demais são atos ilocucionários. Habermas levou em conta a característica comum a todos que é a de o locutor expressar a intenção que caracteriza o ato ilocucionário e, do lado do destinatário, a necessidade de compreensão da intenção do emissor. Por

essa característica, Habermas deu acolhida também aos perlocucionários que só se realizam para o destinatário que precisa saber que o emissor não quer nenhum consenso, nem acordo, mas quer de alguma forma atingi-lo positiva ou negativamente.

As duas revisões consideram que os atos de fala são atos ilocucionários, mesmo quando se vinculam apenas às pretensões de verdade e veracidade porque o emissor está orientado estrategicamente ao sucesso de forma monológica, já que não pretende esperar nenhuma resposta por parte do destinatário.

4.7 COMUNICAÇÃO OU REPRESENTAÇÃO?

Que proveito teria um falante em expressar seus pensamentos, seus sentimentos, bem como argumentar sobre a validade das normas que segue, se o ouvinte não o levasse a sério? Por isso não há nenhum fundamento racional para se dar maior importância a uma das partes constitutivas do processo de comunicação. O significado precisa passar do falante para o ouvinte para realmente significar alguma coisa. Mas historicamente, a função de representação da linguagem sempre manteve uma prevalência sobre a função comunicativa. Essa tendência se manteve, mesmo depois da “análise semântica das expressões lingüísticas de Frege, e da “virada lingüística” de Wittgenstein que provocou uma mudança de paradigma filosófico. Depois que a Metafísica foi substituída pela teoria do conhecimento e se passou da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem esperava-se, diz Habermas, que as funções de comunicação e representação da linguagem fossem colocadas no mesmo nível, já que ela [a linguagem] se presta tanto para estabelecer de relações pessoais quanto para representar a realidade, sendo que em geral as duas coisas acontecem ao mesmo tempo (HABERMAS, 2004a, p.8-9).

Para Habermas, foi Charles Sanders Peirce quem explicitou o processo comunicativo com a introdução de um terceiro termo entre a representação e o objeto que é a interpretação de um falante e de um ouvinte. Esta teoria foi mais bem desenvolvida posteriormente pela teoria dos atos de fala, segundo a qual, ao estabe-

lecerem uma relação intersubjetiva, realizam também uma referência ao mundo. Nas palavras de Habermas, “se concebermos ‘entendimento mútuo’ como o *telos* inerente à linguagem, impõe-se a co-originalidade de representação, comunicação e ação. Uma pessoa entende-se com outra sobre alguma coisa no mundo. Como representação e como ato comunicativo, o proferimento lingüístico aponta em duas direções ao mesmo tempo: o mundo e o destinatário” (HABERMAS, 2004a, p.9).

Mesmo depois da virada lingüística, afirma Habermas, os filósofos da linguagem continuaram considerando a “proposição enunciativa ou a asserção como caso paradigmático”, privilegiando dessa forma, a função representativa da linguagem. Coube a Michael Dummet formular explicitamente a pergunta fundamental pela relação entre representação e comunicação. Segundo Dummet, se a linguagem possui as duas funções, não se pode perguntar então qual delas é primária. Então a dupla pergunta radical que ele faz é: é por ser um instrumento de comunicação que a linguagem pode servir também como veículo de pensamento? Ou é, ao contrário, porque é um veículo de pensamento e pode, portanto, exprimir pensamentos que ela pode ser usada por uma pessoa para comunicar pensamentos a outras? O próprio Dummet responde que esta é uma alternativa falsa, pois não é possível conceber uma função sem a outra. As duas funções de pressupõem mutuamente, isto é são co-originais (HABERMAS, 2004a, p.10)

Mesmo partilhando essa tese pragmática, a teoria do significado de Dummet também permaneceu dentro dos limites da semântica da verdade. Segundo Habermas, causa espanto o fato de que esta prática limitada à função de representação da linguagem tenha atingido até o ramo hermenêutico da filosofia da linguagem que por definição se ocupa da interpretação de textos, justamente, o aspecto comunicativo da linguagem.

Habermas diz que a obra *Conhecimento e interesse* tinha por objetivo reconduzir a hermenêutica a sua função original, livre da metafísica, embora tenha se centrado sobre o primado dos questionamentos da teoria do conhecimento. Mas

na seqüência com a teoria pragmática da linguagem que dá um tratamento amplo às funções da linguagem, e não apenas um tratamento de sua função expositiva – como na semântica veritativa de Frege, assimila a objetividade da experiência à intersubjetividade do entendimento, de tal forma que o conceito discursivo de verdade acaba por ter o significado de uma generalização do caso particular da validade das proposições normativas, o que segundo Dutra (2003, p.220) não faz jus às nossas intuições realistas com relação à verdade. Acontece que, na época, estas questões deixaram de ter interesse e foram substituídas, tendo em vista a necessidade da justificação epistemológica da teoria crítica da sociedade pela pragmática lingüística que tem grande vantagem sobre a semântica da verdade por “considerar igualmente todas as funções da linguagem e de dar o verdadeiro relevo ao papel crítico que desempenha a segunda pessoa do discurso, ao tomar posição ante as pretensões de validade reciprocamente levantadas” (HABERMAS, 2004a, p.14).

O ponto forte e correto nesta perspectiva, é a sua reação ao que Habermas chama de mentalismo, que vive do mito do dado, como aquilo que se apresenta despidido de interpretação (HABERMAS, 2004a, p.20). Dutra reconhece que:

Esta virada lingüística no pensamento de Habermas, durante a década de setenta, foi bem sucedida em ofertar o que *Conhecimento e interesse* pretendeu fazê-lo a partir de uma perspectiva epistemológica, a saber, um fundamento para teoria crítica e, posteriormente, um tratamento discursivo da moral, do direito e da democracia. O livro de 1999 [*Verdade e justificação*] visa corrigir esta parcialidade de tratamento da epistemologia (DUTRA, 2003, p.219).

A questão semântica “insuficientemente tratada pela teoria discursiva” receberá um tratamento adequado a partir dos temas do naturalismo fraco e do realismo sem representacionismo, teses já anunciadas em *Conhecimento e interesse*.

4.8 DESTRASCENDENTALIZAÇÃO DO SUJEITO COGNOSCENTE

Destranscendentalização significa passagem de uma concepção mentalista de conhecimento de si e do mundo, típica da filosofia da consciência e do empirismo para uma concepção pragmática, na qual os sujeitos socializados são inseridos em

contextos do mundo da vida e a convergência da cognição com o falar e o agir (HABERMAS, 2002, p.38-39)

Na concepção mentalista de conhecimento, da qual Descartes é o representante prototípico, temos o conceito epistemológico dualista de relações sujeito-objeto. O sujeito cognoscente é identificado como um *Si-mesmo* ou um *Eu* que descobre, através da reflexão, uma interioridade chamada 'subjetividade'. A consciência de si se entrelaça com as representações dos objetos. Pela introspecção o sujeito cognoscente possui um acesso privilegiado às suas representações dadas como imediatamente evidentes. O conceito de verdade aparece como evidência subjetiva ou certeza. O conceito do mental distinto do físico baseia-se em três dualismos: a) o Eu e o não-Eu, b) o fora e o dentro da minha consciência. c) O interior e o exterior. Este coincide com outras duas delimitações: as esferas privada e pública e as esferas da verdade e da aparência.

Relacionadas à separação entre sujeito cognoscente e o mundo dos objetos possíveis surgiram diferentes teorias do conhecimento: quanto à origem do saber: o *empirismo* que defende a posição do conhecimento *a posteriori* e o seu oposto, o *racionalismo apriorista*; quanto à direção causal em benefício da receptividade ou espontaneidade do conhecimento estão o *realismo* e o *idealismo*.

É nesse contexto que Hegel inicia a **virada da destranscendentalização** do sujeito cognoscente. "... o sujeito (...) [pleiteia Hegel] deve encontrar-se 'no mundo' sem perder absolutamente sua espontaneidade 'testemunhadora do mundo'" (HABERMAS, 2004a, p.31). Parafraseando essa idéia hegeliana, Habermas diz que

A idéia central é de que o próprio sujeito cognoscente fixa as condições nas quais seus sentidos serão afetados pelo 'mundo' ou pelas coisas em si. O mundo de objetos da experiência possível deve-se à espontaneidade [...] própria de um sujeito que não está entregue à estimulação causal pelo mundo circundante contingente, mas tampouco é capaz de gerar idealisticamente seu próprio mundo, para assim escapar completamente às limitações impostas pela realidade (HABERMAS, 2004a, p.188).

A projeção ou constituição de um mundo de objetos fenomênicos revela aspectos tanto de dependência quanto de liberdade. Guiada pelas idéias formadoras

do mundo, a representação correta de objetos da experiência resulta da interação entre a sensibilidade e o entendimento. De acordo com a teoria de Kant o sujeito transcendental processa o conteúdo recebido pelos órgãos dos sentidos ao submetê-lo à categorização conceitual. Novamente, a interação entre espírito e mundo é descrita através de dualismos como espontaneidade versus receptividade, forma versus matéria, universalidade e unidade sintética versus particularidade e diversidade.

Habermas diz que Hegel tem convicção da falsidade das posições de Kant e ataca a concepção que distingue coisa em si de fenômeno e a oposição entre sujeito e objeto que constitui o cerne do paradigma mentalista. Hegel responde à primeira dificuldade com o conceito de 'meios' [linguagem, trabalho e interação] que estruturam previamente as relações potenciais entre sujeito e objeto. Ao dualismo sujeito versus objeto Hegel responde que o sujeito está sempre enredado em processos de encontro e troca e quando toma consciência de si já está situado em contextos. "O sujeito opera no mundo como elemento engastado no conjunto do mundo" (HABERMAS, 2004a, p.191) e pelo fato de tomar consciência de si na relação com o Outro, não percebe nenhum abismo a ser transposto entre o Eu e o Outro. Segundo Hegel não há necessidade de nenhuma mediação mentalista porque tanto o Eu como o Outro, como os objetos são *relata* por e nas relações um com o outro. No entanto [diz Habermas], Hegel emprega o termo 'espírito' para os meios da linguagem, do trabalho e da interação. O conceito de espírito remete às ciências do espírito que nasceram e se desenvolveram na época de 1800, revolucionando o conceito clássico das disciplinas 'humanistas'. A nova forma histórica de pensamento, ou simplesmente, consciência histórica forma o pano de fundo das disciplinas nascentes realçando filosoficamente três dimensões: a) a historicidade do espírito humano b) a objetividade das formas simbólicas; c) a individualidade dos agentes.

- a) A nova consciência histórica levou Hegel a discutir a necessidade do homem de aprender em pensamento a sua época e saber se os padrões de racionalidade que valem para nós, podem também reivindicar validade em si.

- b) A estrutura simbólica compartilhada entre os agentes em suas interações é o traço mais marcante do mundo histórico. Habermas diz que “É mérito de Hegel ter descoberto o papel epistemológico da linguagem e do trabalho, nos quais se manifesta um ‘espírito’ “supra-subjetivo” que dá conta de todas as descrições dualistas porque entrelaça sujeito e objeto. A linguagem e o trabalho são meios nos quais os aspectos de interior e de exterior, separados pelo mentalismo são aglutinados. Isso também joga uma luz sobre a natureza essencialmente prática do sujeito cognoscente. Pela linguagem e o trabalho o indivíduo expressa o seu interior e se torna público, fazendo desaparecer a oposição entre “interno” e “externo”.
- c) A individualidade dos agentes é outra característica das formas simbólicas do ‘espírito’. Diferentemente dos animais, o homem existe como indivíduo, como pessoa, isto é ele tem consciência de si como pessoa em geral e como indivíduo inconfundível e insubstituível que adquiriu essa consciência por ter crescido numa determinada comunidade. Essa relação, indivíduo e espécie que o indivíduo faz para si é tão consistente que traz proveito para a toda a humanidade e vice-versa.

A parte principal da teoria hegeliana de que Habermas se utiliza para analisar o processo de destranscendentalização é a que trata dos meios, linguagem, trabalho e interação que estruturam de antemão as relações que o sujeito do conhecimento e da ação estabelece com objetos do mundo (HABERMAS, 2004a, p.197).

Os meios são a primeira força criadora do espírito. Analisando a linguagem semântica e sintaticamente, Hegel [diz Habermas], suprime a oposição entre o sujeito que representa e o objeto representado, na medida em que as operações do sujeito consomem a energia ‘nomeadora’ e conceitual da linguagem. O objeto representado é, por assim dizer, chamado pelo nome e destacado em meio aos outros objetos. Não há, para o sujeito cognoscente, uma base de estímulos sensoriais que seja nua, independente de todas as mediações simbólicas.

Hegel destrói o mito do dado através da análise das implicações materiais de palavras e frases. Hegel parte do princípio de que o saber lingüístico organiza as percepções efetivas e por isso, não se pode perceber coisa alguma sem antes integrá-la a uma rede conceitual. A relação entre a função cognitiva da linguagem e a memória é da mesma natureza daquela que relaciona trabalho a utensílio. Quando olho para um objeto só posso dizer que é um machado porque sei para que ele serve. Se ele não fizesse parte do meu mundo estruturado, não conseguiria percebê-lo entre os outros objetos, porque ele não seria nenhum utensílio.

Da mesma forma, a linguagem em função cognitiva realiza para o sujeito cognoscente a mesma coisa que o trabalho significa para o agente. O trabalho no conceito de Hegel é uma intervenção no mundo com vistas a um fim, através da qual o agente resolve problemas e satisfaz suas necessidades. A consciência prática manifesta-se no e ganha existência pelo trabalho. Entre o trabalho e a obra há o utensílio que é a única coisa que permanece. O utensílio mostra o que o homem aprendeu da natureza. Paralelamente, o conteúdo semântico das palavras e frases goza de uma peculiar independência das ocorrências lingüísticas dos falantes individuais. Essa objetividade da significação lingüística tem sua contraparte na objetividade da técnica em que se sedimentam o saber acumulado e a experiência de gerações passadas. Nos museus se guardam os utensílios antigos para manter a memória, o conhecimento dos homens de determinada época e suas habilidades de construir utensílios para enfrentar a natureza e nela/dela garantir a sobrevivência. E assim, como não se consegue descrever utensílios reais, quanto à sua funcionalidade, sem primeiro ter executado suas funções ou saber qual é sua função por meio de um uso anterior, também não pode haver uma afirmação sobre o conhecimento puro do conhecimento. Hegel conclui então que toda a descrição do conhecimento anterior ao conhecimento é fictícia, talvez até mesmo auto-ilusória.

A conclusão de Hegel com relação à crítica da epistemologia consiste em analisar o conhecimento na introdução da fenomenologia de tal maneira que o conhecimento se torne parte de um conceito abrangente de experiência. O processo de conhecimento, seus elementos materiais e operativos, não podem ser deduzidos do processo; antes, constitui

o conhecimento. O conhecimento assim se torna parte de um processo de experiência, em que objeto e conceito representam a mudança e os produtos externalizados de uma interação (GIMMLER, 2006).

A operação epistêmica de destranscendentalização tem profundas implicações, especialmente no conceito habermasiano de significado como verdade e correção, do qual trataremos adiante.

Efetuada a destranscendentalização, elimina-se o mundo das idéias na mente do sujeito cognoscente, separado do mundo objetivo. Não há mais divisão entre mente e corpo, universais e particulares. Resta o mundo que é “dado” para nós como um mundo “idêntico para todos”, ao qual temos acesso somente através da linguagem.

Habermas diz que é a prática lingüística que nos obriga à suposição de um mundo objetivo comum. O sistema de referência construído sobre a linguagem natural assegura a qualquer falante a antecipação formal de possíveis objetos de referência. Sobre essa suposição formal do mundo, a comunicação sobre algo no mundo converge com a intervenção prática no mundo. Para falantes e atores, é o mesmo mundo objetivo sobre o qual se entendem e no qual podem intervir. É em Peirce que Habermas encontra a idéia de distinguir entre “realidade” representada sob a dependência da linguagem (tudo aquilo que pode ser representado em expressões verdadeiras) e “existência” (aquilo que no mundo oferece resistência). Percebemos a existência do mundo como resistência, mas não temos nenhum acesso a esse mundo a não ser pela intermediação da linguagem. Humboldt afirmou com muita propriedade que a realidade é lingüisticamente organizada, de tal forma que apreendemos a realidade enquanto aprendemos a língua.

Habermas diz que os sujeitos capazes de linguagem e ação podem se orientar apenas desde o horizonte de seus mundos da vida respectivos para os mundos interiores. Não há referências mundanas pura e simplesmente livres de contextos. Os contextos dos mundos da vida e as práticas lingüísticas nas quais os sujeitos socializados “desde sempre” se encontram, revelam o mundo da perspectiva das tradições e costumes instituidores de significados. Os pertencentes a uma

comunidade de linguagem local experimentam tudo o que ocorre no mundo à luz de uma pré-compreensão “gramatical” habitual, não como objetos neutros. A relação retrospectiva da objetividade do mundo com a intersubjetividade do entendimento entre os participantes da comunicação, suposta no agir e no falar, esclarece as mediações lingüísticas dos referentes mundanos (HABERMAS, 2002, p.46).

Estamos no mundo cercados pelas coisas, em convívio interativo com os outros. Nas nossas relações interpessoais, como sujeitos capazes de linguagem e ação, damos e pedimos explicações. Dar explicações representa uma prova de que pressupomos a racionalidade recíproca, a intencionalidade e a capacidade de fundamentar plausivelmente, isto é, explicar porque nos expressamos e agimos de determinada maneira e não de outra. Se não pudéssemos responder por nossas ações e afirmações, despertaríamos suspeita de que não estávamos agindo imputavelmente, isto é responsabilmente, ou ainda racionalmente. No aspecto jurídico, o juiz só pode considerar o acusado culpado se tem certeza de que este agiu por conta própria e se sabia o que estava fazendo, isto é, tinha consciência das conseqüências de seus atos. No plano das relações, as condutas são guiadas por regras. Estas regras constitutivas abrem sempre a alternativa entre o cumprimento e a infração das regras. Mais ainda existe, fundamentalmente, a alternativa entre saber e não saber. “Quem não domina as regras de um jogo e não pode cometer erros muitas vezes não é parceiro” (HABERMAS, 2002, p.54). Isto serve para todos os planos da ação, do conhecimento, da moral, do uso da linguagem. Entrar no jogo significa aceitar as regras. Aceitar pressupõe conhecimento implícito ou explícito.

Pelo fato de só conhecermos o mundo mediado lingüisticamente, nosso conhecimento representa apenas uma interpretação que estará sempre necessitando de revisão porque seu significado de verdade vai se modificando continuamente na medida em que aprendemos através da ação e da interação intersubjetiva lingüisticamente mediada.

A objetividade do mundo, que supomos ao falar e agir está, de tal modo entrelaçada com a intersubjetividade do entendimento sobre algo no mundo, que não damos um passo

atrás desta correlação, da qual não podemos desviar, do horizonte revelado lingüisticamente de nosso mundo da vida intersubjetivamente partilhado (HABERMAS, 2002, p.56).

A idéia de verdade, como uma qualidade 'imperdível' das afirmações que podemos fazer a respeito dos fatos complementa a suposição de um mundo comum de objetos existentes independentemente. As afirmações são falíveis e por isso precisam ser discursivamente justificadas. Esse processo de justificação pela argumentação que torna uma afirmação aceitável, precisa permanecer continuamente aberto para todas as objeções e para todos os aperfeiçoamentos de todas as circunstâncias epistêmicas, porque as exigências de verdade nos discursos não se deixam solucionar definitivamente. Destranscendentalizado epistemicamente o homem [como disse Dewey] passa ser a "medida de todas as coisas". Não existe mais nenhum fundamento que garanta a certificação da verdade de suas afirmações. A única forma de se fazer aceitar é através de uma argumentação convincente.

É importante, porém, atentar para a observação de Habermas de que uma afirmação encontra a concordância de todos os sujeitos racionais porque é verdadeira e não é verdadeira porque encontra a concordância de todos os sujeitos racionais (HABERMAS, 2002, p.58). E encontra concordância diante da força do melhor argumento. É com base nesses termos que se costuma fazer a diferenciação entre persuadir e convencer.

A Aplicação do conceito de destranscendentalização para o mundo social tem conseqüências diferenciadas das do mundo objetivo. A diferença provém do fato de que a "exigência da correção das afirmações normativas se apóia na validade presuntiva de uma norma estabelecida sobre fundamentos" (HABERMAS, 2002, p.63). Significa que primeiramente se fixa o princípio que vai fundamentar as normas morais. O que há de semelhante com a pretensão de verdade é que este princípio também não é fundacionista, isto é, ele deve ser discursivamente justificado, para que as normas morais possam encontrar, acima dos limites espaço-temporais, histórico-culturais, o reconhecimento racionalmente motivado de todos os sujeitos capazes de linguagem e ação. A culminância desse raciocínio é a idéia de uma sociedade moralmente ordenada, totalmente inclusiva, onde todos são irmãos. O

processo de argumentação que conduz a essa sociedade de iguais pressupõe: a) a publicidade e inclusão total; b) direitos comunicativos iguais; c) exclusão de enganos e ilusões e d) não-coação, isto é, a comunicação deve estar livre de restrições. Por fim, o processo de argumentação é um procedimento autocorretivo, devendo estar sempre atento a ouvir a voz dos que haviam sido excluídos, e para corrigir inconsistências não percebidas num momento anterior.

4.9 NATURALISMO FRACO

A filosofia da linguagem e a filosofia hermenêutica operam a destranscendentalização das condições do conhecimento, ou seja, da espontaneidade criadora de mundo, determinando uma mudança no conceito mesmo de transcendental. Nas palavras de Habermas (2001, p.37) “Destranscendentalização significa uma intervenção profunda na arquitetônica dos pressupostos fundamentais [que] “conduz, por um lado, à inserção dos sujeitos socializados em contextos do mundo da vida; por outro lado, à convergência da cognição com o falar e o agir. Juntamente com a arquitetônica da teoria se altera o conceito de ‘mundo’ (HABERMAS, 2001, p.38-39). A essa tendência epistemológica da destranscendentalização chamou-se de naturalismo e que se dividiu em duas correntes: o naturalismo forte e o naturalismo fraco. Ambas discutem as questões da objetividade do conhecimento e da diferença entre mundo e intramundano.

Quine é um representante do naturalismo forte segundo o qual, na interpretação de Habermas, todos os processos de conhecimento podem ser explicados em termos das “ciências empíricas”. Nessa versão de naturalismo se suprime a diferença entre mundo e intramundano. Assim, as capacidades do cérebro humano poderiam ser explicadas pela ciência natural. Para tal ele não só anula a teoria dos juízos sintéticos a priori, como já fizera o Círculo de Viena, como a própria distinção entre juízos analíticos e sintéticos, inviabilizando de vez o platonismo fregeano, anulando o próprio conceito de significação (HABERMAS, 2004a, p.32). Com a substituição do conceito hermenêutico do significado lingüístico pelo conceito behaviorista de significação-estímulo, todas as conotações normativas são, antes,

eliminadas dos conceitos de linguagem e compreensão lingüística O naturalismo de Quine torna impossível a comunicação entre sujeitos capazes de falar e agir uma vez que as práticas comunicativas são reguladas intrinsecamente por normas e afetadas por razões.

Já o naturalismo fraco, diz Dutra, sustenta que tanto a dotação orgânica do homem, bem como a sua forma de vida cultural, têm uma origem natural evolucionista. Ele difere do forte na recusa de uma explicação causal da racionalidade das estruturas possibilitadoras de conhecimento; a explicação causal afeta a gênese (processos de adaptação, construção, seleção), mas não a validade (necessidade e universalidade) (DUTRA, 2003, p.221).

O naturalismo fraco reúne as perspectivas internas do mundo da vida, e o ponto de vista externo do mundo objetivo num mesmo nível teórico e os mantém separados, possibilitando não apenas uma adaptação dos indivíduos ao meio, mas a aprendizagem natural durante a qual os indivíduos precisam solucionar problemas para poderem sobreviver. Dessa forma, “Habermas quer evitar tanto a falácia idealista, a qual separa mente e cérebro completamente, como a naturalista que une, completamente, mente e cérebro” (DUTRA, 2003, p.221).

4.10 REALISMO SEM REPRESENTAÇÃO

Para Habermas a relação entre realidade e linguagem explica-se pelo pragmatismo kantiano: de um lado temos a experiência de senso comum de ter que lidar com a resistência de uma realidade independente e separada e “mais velha” que o homem e de outro, o fato de que não temos nenhum acesso imediato a uma realidade não interpretada. É preciso integrar na mesma estrutura conceitual as idéias “de um mundo percebido independentemente de nossas descrições e visto como o mesmo para todos nós” e de que “não nos é possível sair do círculo da ‘nossa’ linguagem, de modo que nosso conhecimento falível não pode ter justificações fundamentais” (HABERMAS, 2004a, p.38 e 2004b, p.55-56).

O conhecimento, diz Habermas, resulta de três processos simultâneos que interagem entre si: “a atitude de resolver problemas diante dos riscos impostos por um ambiente complexo, a justificação das alegações de validade diante de argu-

mentos opostos e um aprendizado que depende do reexame dos próprios erros” (HABERMAS, 2004b, p.57). Se o conhecimento se desenvolve em função desses processos interativos, não se pode separar o momento ‘passivo’ de ‘descobrir’ dos momentos ‘ativos’ de construir, interpretar e justificar. Também não há necessidade de expurgar do conhecimento “os elementos subjetivos”, “dos interesses práticos” e “dos matizes da linguagem” (HABERMAS, 2004b, p.57).

Enquanto agimos para resolver problemas que se nos apresentam, somos obrigados a pressupor, tanto na fala quanto nas ações, a existência de “um mundo objetivo que não foi construído por nós e que é em grande parte o mesmo para todos nós” (HABERMAS, 2004b, p.58). Habermas diz concordar de certa forma com Putnam quando este afirma que não existe uma linguagem do mundo. O que há são as linguagens que inventamos a partir de diversos pontos de vista, sendo possível, por isso, diferentes descrições da mesma realidade. O mundo não deve ser concebido como totalidade dos fatos dependentes da linguagem, mas como a totalidade dos objetos.

A esse conceito semântico do mundo como um sistema de referências possíveis corresponde o conceito epistemológico do mundo como a totalidade dos constrangimentos que se impõem implicitamente sobre as diversas maneiras pelas quais podemos vir a saber o que está acontecendo no próprio mundo (HABERMAS, 2004b, p.58).

Habermas diz que para a práxis de pesquisa indutiva e para toda a teorização das ciências empíricas, o pressuposto de um mundo de objetos que existem independentemente de toda a descrição e são ligados entre si por leis, desempenha o papel de um *a priori sintético*. Todas as teorias procuram descrever este mesmo mundo e como o fazem sob enfoques diferentes desempenham uma importante função de aprendizagem, pois vão ampliando o saber sobre a realidade através de contínuas revisões e reinterpretações. A cada nova revisão e interpretação apresentadas, renova-se o processo interativo entre falantes e atores que procuram se entender sobre algo no mundo em que atuam, aprofunda-se o saber sobre o mundo e aperfeiçoa-se a prática cotidiana. De acordo com a teoria da referência de Putnam

vamos aperfeiçoando a determinação conceitual do objeto, processo no qual o saber lingüístico desempenha função do saber ampliado sobre o mundo. O fato de sermos capazes de nos referir ao mesmo objeto sob diferentes descrições teóricas coloca-nos a questão de qual das descrições é verdadeira. Um segundo problema paralelo a esse que Habermas se coloca é “como conservar um sentido não-epistêmico do conceito de verdade, embora possamos ter apenas um acesso epistêmico, mediado por razões, às condições de verdade das proposições (HABERMAS, 2004a, p.45). Voltaremos a essa questão mais adiante.

4.11 VERDADE E JUSTIFICAÇÃO

Depois de realizada a destranscendentalização do sujeito cognoscente, iniciada por Hegel e completada pelo pragmatismo e pelas diferentes correntes do neopragmatismo, pode-se decretar o fim da filosofia da consciência.

Habermas inicia o capítulo *Verdade e justificação* apresentando uma síntese das idéias de *A filosofia e o espelho da natureza* de Rorty, elaborada com o objetivo de desconstruir a filosofia da consciência e completar a virada lingüística. A dúvida de Habermas é se a virada pragmática pretendida por Rorty leva necessariamente a uma compreensão anti-realista do conhecimento. Os pressupostos básicos da teoria do conhecimento que Rorty pretende criticar são:

- a) As idéias de ‘autoconsciência’ e ‘subjetividade’ segundo as quais o sujeito cognoscente, quando se volta para suas representações dos objetos, possui acesso privilegiado e absolutamente certo de suas vivências.
- b) A separação entre interior e exterior e o dualismo espírito e corpo que recorre ao acesso privilegiado da primeira pessoa às suas próprias vivências.
- c) A autoridade epistêmica da primeira pessoa se alimenta nas fontes de três suposições paradigmáticas:

- i) de que conhecemos nossos estados mentais melhor do que tudo o mais;
- ii) de que o conhecimento se efetua essencialmente no modo de representação de objetos;
- iii) de que a verdade do juízo se apóia em evidências que garantem a certeza.

A análise da forma lingüística de nossas vivências e nossos pensamentos descobre, nessas suposições, um igual número de mitos: o mito do dado, o do pensamento representativo e o da verdade como certeza. Descobre-se que não podemos contornar a expressão lingüística como médium da representação e comunicação do saber. Não há experiências não-interpretadas, a que se tem um acesso apenas privado e que se esquivem à apreciação e correção públicas. O conhecimento de objetos não é um modelo suficiente para o saber de estados de coisas proposicionalmente articulados. Quanto à verdade, ela é propriedade inalienável de enunciados criticáveis; só pode ser justificada por meio de razões, mas não ser autenticada pela gênese das representações (HABERMAS, 2004a, p.233).

Rorty pretende superar os problemas da filosofia da consciência com uma radical virada lingüística. Inicialmente substitui (como Peirce) a relação de dois termos (sujeito – objeto) por três termos: a expressão simbólica, o estado de coisas e a comunidade de interpretação. O mundo objetivo não é mais algo a ser representado, mas apenas um ponto de referência comum de um processo de entendimento mútuo entre os membros da comunidade de comunicação. O conhecimento não se reduz mais à correspondência entre proposições e fatos porque os fatos comunicados não podem ser separados do processo de comunicação, assim como não se pode separar a suposição de um mundo objetivo do horizonte de interpretação intersubjetivamente compartilhado no qual, os participantes da comunicação desde sempre já se movem.

Quando substituimos a questão epistemológica como representação pelo uso comunicativo da linguagem abre-se a dimensão mais ampla da rede de interações e tradições comuns, tornando visível o entrelaçamento das operações cognitivas e os processos de cooperação e entendimento mútuo dos indivíduos socializados. Nessas condições, a noção de espírito como espelho da natureza pode ser abandonada.

“O modelo comunicacional do conhecimento faz valer a idéia de que não temos nenhum acesso direto às entidades do mundo, um acesso independente de nossa práxis de entendimento mútuo e de contexto lingüísticamente constituído de nosso mundo da vida” (HABERMAS, 2004a, p.235)

Com a virada lingüística, a autoridade epistêmica da primeira pessoa do singular que inspeciona seu interior é transferida para a primeira pessoa do plural, para o “nós” de uma comunidade lingüística, diante da qual cada um justifica suas concepções.

Habermas subsumiu boa parte do aparato teórico de Rorty exposto em *A filosofia e o espelho da natureza* e foi, a partir daí, se afastando de Karl-Otto Apel, seu parceiro na elaboração da ética universalista. Rorty e Habermas passam a ser grandes interlocutores, um do outro, embora divergências fundamentais os tenham mantido separados porque Habermas não abriu mão de sua tendência universalista, realizando inclusive, paralelamente, uma virada pragmatista inspirada em Kant. A diferença básica entre Habermas e Rorty é que, este como contextualista nominalista, só aceita o aspecto empírico da concepção de comunidade de comunicação e relaciona a autoridade epistêmica à práxis social corrente da comunidade e não considera necessária uma comunidade universal ideal. O mundo é a soma dos objetos individuais e a descrição dos fatos deve circunscrever-se ao contexto espaço-temporal presente, não necessitando de nenhuma noção de validade universal.

Segundo Habermas, a superação da filosofia da consciência através da virada lingüística traz uma conseqüência epistemológica “inquietante”.

Nossa capacidade de conhecer não pode mais, como supunha o mentalismo, ser analisada independentemente da capacidade de falar e agir, pois, nós, também enquanto sujeitos cognoscentes, sempre já nos encontramos no horizonte de nossas práticas do mundo da vida. A linguagem e a realidade interpenetram-se de forma indissolúvel para nós. Cada experiência está lingüísticamente impregnada, de modo que é impossível um acesso à realidade não filtrado pela linguagem (...) No lugar da subjetividade transcendental da consciência entra a intersubjetividade destranscendentalizada do mundo da vida (HABERMAS, 2004a, p.38-39).

Habermas pretende combinar o pragmatismo transcendental que substituiu a subjetividade transcendental da consciência pela intersubjetividade destranscenden-

dentalizada do mundo da vida com um naturalismo fraco que pressupõe um mundo objetivo intersubjetivamente acessível, para conciliar o primado epistêmico do horizonte do mundo da vida lingüisticamente articulado e impossível de ser transposto, com o primado ontológico de uma realidade independente da linguagem que impõe limites à nossa ação.

Ao se voltar às questões epistemológicas em *Verdade e Justificação*, as preocupações de Habermas foram: a) como defender o realismo cognitivo segundo o viés pragmático; b) como conservar uma concepção não-epistêmica da verdade diante da inevitável interpenetração entre linguagem e realidade; c) como reconciliar o realismo epistemológico com o construtivismo moral.

Embora percebamos o mundo como distinto de nós que nos opõe resistência, contudo, a realidade com a qual confrontamos nossas proposições não é uma realidade ‘nua’ mas impregnada pela linguagem e nessas condições, “a verdade de uma sentença [diz Habermas] só pode ser justificada com a ajuda de outras sentenças já tidas como verdadeiras.” Isso, [continua Habermas] “aponta para uma concepção antifundacionalista do conhecimento e da justificação pelo discurso e, ao mesmo tempo, para a noção de verdade como coerência”⁴ com outros enunciados já aceitos (HABERMAS, 2004b, p.59). Esse contextualismo estrito traz problemas em relação :

- a) aos pressupostos do realismo cognitivo;
- b) à força revisionista inerente aos processos de aprendizagem;
- c) ao sentido universalista das pretensões de verdade que transcendem seu contexto.

⁴ Em suas *Notas sobre a teoria coerentista da verdade*, COSTA (1997) afirma que não há uma teoria coerentista de verdade. O que há são diferentes autores que assumem várias versões da teoria que diferem em dois aspectos principais: primeiro, quanto à forma como é explicada a relação de coerência; em segundo, quanto ao critério de especificação do conjunto de proposições. Considerando que as proposições são 1.º) aquilo que é objeto de crença e 2.º) as entidades portadoras de valores de verdade, os defensores da teoria coerentista sustentam que a verdade de uma proposição consiste na sua coerência com um certo conjunto especificado de proposições. Numa formulação um pouco mais técnica, a teoria coerentista defende que uma proposição P é verdadeira *se, e somente se*, é coerente com um conjunto especificado (C) de proposições.

Buscando soluções para esse dilema, Habermas testa várias teorias. A primeira é a da assertibilidade ideal de Dewey (HABERMAS, 2004a, p.46). Dewey, ao elaborar sua noção de assertibilidade garantida (*warranty assertibility*) pensou na verdade como o predicado de enunciados ou frases que podem ser, de alguma forma, asseguradas; frases que foram frutos de ações controladas. Após controle e experiência, pode-se emitir frases consensuais sobre a experiência realizada. O controle sobre tais ações produz o consenso sobre algumas frases, e estas, então, recebem um selo de garantia.

De acordo com esse conceito, um enunciado seria verdadeiro se e somente se resistisse a todas as tentativas de invalidação de discursos racionais, ou seja, se pudesse ser justificado numa situação epistêmica ideal (*justified assertibility*). Foi nessa linha argumentativa que Habermas elaborou o conceito de verdade procedimental. Trata-se de um processo em que se testariam, de forma rigorosa, todos os elementos da práxis da argumentação num nível ideal de realização: "(a) publicidade e total inclusão de todos os envolvidos, (b) distribuição equitativa dos direitos de comunicação, (c) caráter não-violento de uma situação que admite apenas a força não-coerciva do melhor argumento e (d) a proibição dos proferimentos de todos os participantes" (HABERMAS, 2004a, p.47).

A concepção procedimental de verdade parte do princípio de que a verdade é um conceito construído coletivamente já que ninguém em particular possui evidências sobre qualquer coisa no mundo. O segundo aspecto fundamental desse conceito se refere ao modo como se constrói, pelo discurso racional, a argumentação. Ele deve, além de acolher a todos, garantir-lhes o direito a dizerem e justificarem o que pensam, mas devem assumir o dever de contribuir com honestidade para se estabelecer a verdade.

Epistemologicamente essa concepção procedimental de verdade é contraintuitiva porque sugere uma ligação entre verdade e sucesso, mas por outro lado apresenta uma conexão "incontornável de verdade e justificação." Mas Habermas confessa que se deixou convencer por Albrecht Wellmer e Cristina Lafont "de que

não resulta dessa circunstância nenhuma conexão conceitual entre verdade e assertibilidade racional em condições ideais” (HABERMAS, 2004a, p.48). Habermas tem a maior preocupação de salvaguardar o seu conceito discursivo de verdade que, por sua vez, consiste “na propriedade inalienável de enunciados”. Não há uma verdade definitivamente estabelecida, pois os argumentos altamente convincentes hoje, podem se revelar falsos em outras situações de conhecimento, o que nos demonstra que “razões pragmaticamente ‘irresistíveis’ não são razões ‘obrigatórias’ no sentido lógico de validade definitiva” (HABERMAS, 2004a, p.48). Observamos isso durante toda a história do conhecimento humano, onde verdades científicas universalmente reconhecidas durante séculos, tiveram que ser corrigidas com o surgimento de novos paradigmas de interpretação.

Dutra afirma que o conceito de mundo independente e impregnado pela linguagem:

...**é um ponto fundamental** (grifo nosso), pois determina a possibilidade de se manter, grosso modo, os termos da verdade discursivamente compreendida, segundo a qual um enunciado só pode ser fundamentado por outro enunciado, ou seja, por razões. Essa formulação caracteriza **o cerne** (grifo nosso) do que Habermas chama de concepção epistêmica de verdade. O problema é como compatibilizar essa concepção epistêmica com a realista que ele vem pretendendo defender, segundo a qual a verdade não é nenhum conceito de êxito (DUTRA, 2003, p.221-222).

O fato de “o conteúdo normativo dos pressupostos pragmáticos de discursos racionais e “as condições ideais de assertibilidade racional (Dutra usa o termo “asseverabilidade”) não serem suficientes para excluir a falibilidade de um consenso discursivamente alcançado em condições aproximadamente ideais levou Habermas a uma revisão que “relaciona o conceito discursivo mantido de aceitabilidade racional a um conceito de verdade pragmático, não epistêmico, sem com isso assimilar a ‘verdade’ a ‘assertibilidade ideal’. Segundo Dutra, Habermas realiza uma dupla revisão no conceito discursivo de verdade: de um lado, afasta a assimilação de verdade com a asseverabilidade ideal; por outro lado, parte para uma solução pragmatista ao relacionar o conceito discursivo de aceitabilidade racional ao conceito não epistêmico de verdade (DUTRA, 2003, p.222).

Isso é possível para Habermas porque, por um lado, as práticas do mundo da vida são sustentadas por uma consciência plena de certeza que não admite nenhum espaço para restrição quanto à verdade. Os atores mergulhados no mundo da vida agem ingenuamente, sem desconfiança até o momento em que apareça alguma perturbação, isto é até que alguém coloque em dúvida alguma verdade que até então era aceita sem problemas. Quando aquilo que parecia óbvio, de repente se revela mera “verdade pretendida”, entra em campo o “comportamento solucionador de problemas” para “processar as decepções” causadas pelas contradições emergentes e pelas práticas malsucedidas.

É fundamental para a concepção pragmática de verdade de Habermas, esclarecer que “É apenas com a transição da ação para o discurso que os participantes adotam a atitude reflexiva e, à luz de razões pró e contra apresentadas, disputam pela verdade tematizada de enunciados controversos” (HABERMAS, 2004a, p.49). É pela concepção de estratificação do mundo da vida em ação e discurso que Habermas vai procurar esclarecer os conceitos de verdade pragmática, não-epistêmica e justificação, aceitabilidade racional e assertibilidade. Valemo-nos novamente aqui da habilidade de Dutra para mostrar a articulação desses conceitos que constituem a base da teoria habermasiana de verdade.

A resistência do mundo expulsa as crenças do modo de inquestionabilidade próprio do mundo da ação, tornando dissolúvel o nexos conceitual entre verdade e justificação discursiva, embora não no domínio da linguagem, onde isso é impossível, mas naquele da ação, em razão da resistência do mundo às consequências práticas dos juízos teóricos. O modo de inquestionabilidade próprio do mundo da ação, ou seja, de um conceito de verdade incondicionada, sem índices epistêmicos, corresponde ao realismo das práticas cotidianas. A resistência do mundo fere essa relação ingênua com o mundo, determinando a passagem da ação ao discurso. No discurso, a argumentação teria uma função supressiva capaz de restabelecer aquela ingenuidade perdida com a resistência do mundo. Ela sanaria uma falha na relação da verdade não epistêmica com o mundo. Seria uma espécie de serva da verdade não epistêmica (DUTRA, 2003, p.222).

4.11.1 Concepção Epistêmica de Verdade

Habermas aceita algumas contribuições do conceito semântico de verdade nas suas diferentes versões, mas não as considera suficientes porque elas se

restringem à relação entre dois termos: a expressão lingüística e a realidade. Essa concepção está superada desde que Peirce elaborou sua teoria pragmática que introduz o terceiro termo (o interpretante), levando toda a discussão sobre a verdade para o campo da ação comunicativa dos atos de fala. No seu texto *Teorias da Verdade* (HABERMAS, 2001, p.113-158), (*Wahrheitstheorien*) Habermas apresenta sua teoria discursiva da verdade, uma teoria epistêmica de verdade que propõe como critério único e suficiente de verdade a justificação racional através do discurso. Já no início de sua exposição, nas questões prévias, Habermas diz que os candidatos mais prováveis a serem chamados de verdadeiros ou falsos seriam as “orações”, as “emissões” e os “enunciados”.

Quanto às orações, oferecem a dificuldade de que a mesma oração, em contextos diferentes pode ter significado diferente. Austin propôs que se considerassem, não as frases, mas as afirmações como aquilo que podemos chamar de verdadeiro ou falso. A nova dificuldade é que as afirmações se referem a fatos situados no tempo e no espaço e a verdade não possui caráter episódico, mas exige invariabilidade. Strawson contribui com Habermas quando diz que são os enunciados que são verdadeiros ou falsos em relação estados de coisa no mundo.

Já no seio da teoria dos atos de fala, Searle adiciona mais um esclarecimento ao afirmar que, embora o mesmo enunciado sirva para realizar vários tipos de atos de fala, são os **atos de fala constativos** que aparecem na forma de uma proposição, isto é, afirmação que fazemos a respeito de estados de coisa que podem ser verdadeiros ou falsos. E aqui vem o cerne do conceito discursivo de verdade de Habermas. ***As afirmações verdadeiras são aquelas que podem ser justificadas discursivamente.***

Uma segunda questão, um tanto sutil, é colocada pela teoria da verdade como redundância também chamada descitacional, elaborada por Tarski. Consiste em afirmar que nas orações do tipo “p é verdade”, a expressão “é verdade” é logicamente supérflua. Vejamos um exemplo. “É verdade que César morreu assassinado”

teria o mesmo valor de “César morreu assassinado”. Segundo Habermas, já Austin havia percebido que a expressão “É verdade” possui um status diferente do restante da frase. A expressão “É verdade” expressa uma pretensão de validade claramente percebida pela análise pragmática e que passou despercebida pela semântica da verdade como redundância. O que a frase “É verdade que César morreu assassinado” está fazendo é explicitando a constatação que é um ato de fala, através de uma metalinguagem pragmática. Em geral, esta parte permanece implícita nas nossas ações comunicativas.

Habermas propõe esclarecer o sentido desta relação através dos termos “ação” e “discurso”. Dentro do âmbito da ação está o âmbito da comunicação na qual praticamos diferentes atos de fala em que as pretensões de validade são pressupostas ingenuamente. Quando as pretensões de validade são colocadas em questão, passamos para o discurso que é o campo da argumentação e que tem a finalidade de justificar a validade das pretensões que foram colocadas sob suspeita. Habermas afirma que, do ponto de vista da ação comunicativa, a expressão “É verdade” poderia parecer redundante; mas esta explicitação é ineludível nos discursos, pois estes tematizam o direito que assiste a tais pretensões de validade”.

Uma terceira questão a ser esclarecida está relacionada com a teoria de verdade como correspondência e da qual Habermas precisa fugir a qualquer custo. Trata-se da relação entre fatos que afirmamos e os objetos da experiência. Novamente foi significativa a contribuição de Strawson em seu debate com Austin sobre a distinção entre fatos e objetos da experiência. A cada enunciado corresponde um fato. Fatos são afirmações que fazemos sobre as pessoas, as coisas do mundo e os acontecimentos. Os fatos possuem um status diferente dos objetos. Não posso experimentar fatos, nem afirmar objetos. Os objetos são algo no mundo, mas os fatos não. É sobre os fatos que fazemos afirmações. Então não são os fatos que são verdadeiros mas, as afirmações sobre os fatos que podem ser verdadeiras ou falsas.

Embora haja uma correspondência entre fatos e objetos, não estamos, de forma alguma, aceitando a teoria da verdade como correspondência porque esta

relação acontece apenas no âmbito da comunicação que é o discurso. E nesse contexto, praticamos atos de fala argumentativos para justificar pretensões de validade questionadas a respeito de nossas afirmações sobre os fatos.

Resumindo o que foi dito até aqui temos três teses:

- 1) verdade é a pretensão de validade relacionada aos atos de fala constata-tivos. Isto é, um enunciado é verdadeiro quando sua pretensão de validade está justificada. Nas palavras de Habermas “Chamamos verdadeiros os enunciados que podemos fundamentar” (HABERMAS, 2001, p.120).
- 2) as “questões de verdade só se colocam quando as pretensões de validade ingenuamente pressupostas são problematizadas em contextos de ação” (HABERMAS, 2001, p.120);
- 3) “nos contextos de ação as afirmações informam sobre os objetos da experiência, nos discursos se submetem à discussão enunciados sobre fatos. As questões de verdade se colocam, portanto, não no que diz respeito aos correlatos intramundanos do conhecimento referido à ação, mas aos fatos que se fazem corresponder com discursos livres da experiência e esvaziados da ação” (HABERMAS, 2001, p.120).

O sentido da verdade implicado na pragmática das afirmações só pode ser esclarecido suficientemente se conseguirmos esclarecer satisfatoriamente o que significa desempenho ou solução discursiva de pretensões de validade fundadas na experiência. Segundo Habermas, este é o objetivo de uma teoria consensual da verdade (HABERMAS, 2001, p.120). A solução discursiva prevê a participação potencial de outros participantes reais ou possíveis na busca do consenso racional sobre o que é afirmado. Isto significa que a verdade é uma pretensão de validade que só pode ser garantida, isto é justificada, através da argumentação que analisa as razões. Mas a justificação que se faz através da argumentação se realiza entre uma afirmação e outra e não entre uma afirmação e a referência à realidade. O resultado

do discurso argumentativo só pode ser decidido pela coação que exerce o melhor argumento pelas suas propriedades formais e não por algo que possa ser introduzido de fora dele. Habermas afirma que a motivação racional visada pela argumentação deve ser esclarecida dentro de uma lógica do discurso e, neste sentido utiliza-se do uso do argumento de Toulmin, por considerá-lo como o mais adequado para a lógica do discurso.

Com base nos usos do argumento de Toulmin, Habermas afirma que a força geradora de consenso está relacionada com a *adequação da linguagem* e com o *sistema conceitual* empregado com fins argumentativos. Para satisfazer a primeira condição (*adequação da linguagem*), é preciso que os participantes conheçam bem a língua na qual vão procurar se entender. São os conhecimentos sobre a linguagem e as qualidades dos argumentos que vão garantir a inteligibilidade da fala, condição sem a qual não é possível qualquer forma de comunicação, muito menos de entendimento consensual.

Somente como elementos de seu sistema de linguagem as afirmações e recomendações são suscetíveis de fundamentação. As fundamentações não têm nada a ver com a relação entre esta ou aquela oração e a realidade, mas antes de tudo com a coerência entre orações dentro de um sistema de linguagem (HABERMAS, 2001, p.144).

Mas para Habermas, a segunda condição (*sistema conceitual*) é mais importante porque ela diz respeito aos esquemas cognitivos e aos âmbitos dos objetos que podem garantir que a pretensão de validade que associamos aos enunciados, isto é, ao conceito de verdade não está sendo substituída por outra. Além disso, as propriedades formais do discurso devem poder a todo momento, ser submetidas à revisão quando se mostrarem inadequadas:

...o progresso do conhecimento se efetua na forma de uma crítica substancial da linguagem. Um consenso alcançado argumentativamente pode considerar-se critério de verdade se, e somente se, se dá estruturalmente a possibilidade de revisar, modificar e substituir a linguagem de fundamentação na qual se interpretam as experiências (HABERMAS, 2001, p.148).

Habermas (2001, p.150) pensa que além do domínio da estrutura argumentativa é preciso também, para a geração de decisões racionalmente motivadas, que

o discurso permita a revisão do sistema de linguagem escolhida. É neste sentido que Habermas elaborou a teoria da situação ideal de fala, na qual as pretensões de validade – inteligibilidade, verdade, correção, e sinceridade estariam plenamente satisfeitas, não necessitando de maior fundamentação.

Percebe-se então que na concepção epistêmica de verdade habermasiana a justificação racional conserva a última palavra. Essa justificação racional, em sua última etapa pode atingir, não apenas a verdade tematizada de um enunciado, mas os padrões de aceitabilidade dos próprios argumentos e a escolha da linguagem teórica. Habermas justifica essa posição dizendo que a estrutura da comunicação, que caracteriza a situação ideal de fala exclui qualquer distorção sistemática e garante especialmente a livre passagem entre discurso e ação e, dentro do discurso, a livre passagem entre os diferentes níveis do discurso (HABERMAS, 2001, p.154).

Analisando as conseqüências deste procedimento habermasiano, Piché (2003, p.14-15) diz que as questões de filosofia teórica são definitivamente regidas pelos interesses (emancipatórios) da razão prática. A razão prática, isto é, o agir exerce uma supremacia “sobre toda forma de contemplação, sobre toda pretensa teoria pura.”

A teoria epistêmica de verdade de Habermas, na crítica de Piché

...parece desprovida de qualquer ancoragem na realidade, já que é confinada num procedimento de justificação que põe em jogo idealizações, elas mesmas governadas pela perspectiva de uma situação ideal de fala. A verdade parece assim se restringir a diversos jogos de linguagem e às pretensões de validade que se fazem valer mediante razões e argumentos (PICHÉ, 2003, p.21).

O próprio Habermas percebeu as limitações de sua concepção epistêmica de verdade que se limitava ao procedimento da justificação e, em função dessas fraquezas, passou a reformulá-la através de um enfoque pragmatista, procurando construir um conceito integral de verdade, livre das amarras do procedimento da justificação.

Preocupado em relacionar a verdade com a realidade, Habermas procura em *Verdade e justificação*, elaborar um conceito que possua um índice de realidade que é inerente ao significado. Por outro lado, a análise do conceito de verdade traz

em si uma pretensão ao absoluto. Na mente do locutor um enunciado é verdadeiro não apenas num determinado momento, mas para sempre. A teoria epistêmica baseada na justificação pelo discurso se mostrou insuficiente diante do fato de que os resultados, aos quais a discussão justificadora chega, permanecem sempre hipotéticos. Ora, uma verdade afirmada e ao mesmo tempo declarada temporária não coincide com o significado associado ao termo verdade. A solução encontrada por Habermas foi construir um conceito de verdade que, além de ultrapassar a simples justificação, garanta os dois aspectos, a referência à realidade e a pretensão ao incondicionado, à absolutidade. É no mundo da vida, (Lebenswelt), tomado de Husserl e enriquecido por Heidegger com 'o primado ôntico-ontológico' que se caracteriza essencialmente como o mundo da ação, que a verdade tem sua pretensão de validade consolidada, não se restringindo, portanto ao mundo da ciência. É justamente o caráter de mundo da ação, característico do mundo da vida que explica a decisão de Habermas de chamá-lo de *conceito pragmatista de verdade*. O que Habermas busca elaborar é uma *teoria pragmática de verdade bifronte* que sirva de intermediária entre a certeza da ação e a assertibilidade discursivamente justificada (HABERMAS, 2004a, p.249).

Isso não parece possível de ser atingido pela teoria epistêmica da verdade baseada no processo de justificação discursiva que busca o convencimento pelo melhor argumento. Esse melhor argumento deve ser sustentado por sua vez por boas razões, pois são elas que vão nos permitir distinguir as pretensões de verdade legítimas das que não são legítimas. Habermas percebe um processo circular que essa perspectiva ampliada pela teoria da ação cria. Sempre poderá aparecer algum interlocutor com um novo argumento e superar o anterior. Metaforicamente estaríamos caindo num campo de areia movediça.

Outra dificuldade percebida por Habermas, relacionada à primeira, é a força misteriosa do acordo obtido pelo discurso que autoriza os participantes da argumentação a aceitar como verdades as afirmações justificadas sem levantar nenhuma reserva.

O falibilismo, por sua vez, exerce na pesquisa científica uma importante função de testar as hipóteses e consolidar a pretensão de verdade que se mantiver inabalável aos ataques da argumentação, mas não serve como modelo para o mundo da vida onde repousam as verdades científicas e do senso comum. O mundo da ação exclui qualquer possibilidade de reserva em relação à pretensão de verdade (HABERMAS, 2004a, p.250-251).

4.11.1.1 Objeções ao conceito epistêmico

Habermas considera pertinentes alguns questionamentos que foram feitos à sua teoria epistêmica da verdade. O primeiro se refere à verdade como justificação expressa por Habermas na frase: verdadeiro é o enunciado que pode ser justificado numa situação de fala ideal.

- a) segundo uma objeção (levantada por C. Lafont) a natureza de um saber completo privado de sua necessidade de complementação e de sua falibilidade não seria mais um saber humano;
- b) um consenso numa situação de fala ideal seria um consenso último ou último consenso e significaria o fim da história humana.

Um segundo tipo de objeções se refere à própria operação da idealização. Ou ela corta a ligação com as práticas de justificação ou não poderá excluir a possibilidade de erro mesmo nas condições ideais.

Rorty, em debate com Habermas e Putnam a respeito dessa objeção, radicaliza a epistemização da verdade e não admite nada que seja contrafactual. Embora aceite o estabelecimento de critérios de aceitabilidade racional, afirma que eles podem se modificar historicamente, mas não aceita o fato da capacidade de aprendizagem que parece ser inerente à mudança, não aceita um conceito de situação ideal nem de justificação, nem de comunidade comunicativa.

Habermas responde a essas objeções afirmando que na práxis da argumentação,

Quem sempre entra numa discussão com a séria intenção de se convencer de algo na conversa com outra pessoa deve supor performativamente que os envolvidos deixam seus “sim” e “não” ser definidos unicamente pela coerção do melhor argumento (HABERMAS, 2004a, p.254)

Habermas insiste que os participantes sempre imaginam uma situação ideal pela qual se dirigem. A teoria discursiva da verdade supõe que os enunciados verdadeiros devem resistir “a tentativas de refutação que transcendem fronteiras espaciais e temporais” (HABERMAS, 2004a, p.254).

A novidade introduzida em *Verdade e justificação* é a afirmação de que a justificação sozinha não basta para tornar um enunciado verdadeiro. Segundo Habermas não temos condições de saber se as condições de verdade para “p” são preenchidas porque não temos, isto é, “porque nos está vedado um acesso direto a condições de verdade não interpretadas” (HABERMAS, 2004a, p.255). Habermas distingue a ação discursiva epistêmica de verificação das pretensões de verdade à luz das razões apropriadas, do fato em si, de as condições de verdade serem preenchidas. Isto quer dizer que nem todas as propriedades processuais são epistêmicas. Podemos imaginar, por exemplo que no presente as pressuposições da argumentação (relativas à situação de fala ideal) se cumpram pelo menos de forma aproximativa, mas não podemos garantir nada quanto ao futuro porque o tempo é uma limitação de tipo ontológica e não epistêmica. Trata-se apenas de uma suposição de que a aceitabilidade racional estabelecida como prova suficiente da verdade hoje não sofra ataques no futuro.

Habermas diz que a explicação desse comportamento dos participantes da argumentação está relacionada ao fato de os discursos estarem incrustados no mundo da vida. No seu cotidiano, os atores estão mergulhados no mundo da vida e ali eles dependem das certezas sem reservas para tomarem suas decisões sobre como deverão agir. Essas certezas se nutrem tanto do saber do senso comum quanto das ciências. Mas reflexivamente não podemos excluir a possibilidade de aparecerem razões e evidências contrárias às nossas certezas de hoje (HABERMAS, 2004a, p.256).

4.11.2 Conceito Pragmático de Verdade

Como vimos acima, o problema da teoria epistêmica ou teoria discursiva da verdade está relacionado com a realidade. Ou como diz Dutra,

O ponto está em como manter a relação interna entre verdade e aceitabilidade sem desmerecer a intuição realista, o que significa ter que evitar, simultaneamente, o que ele chama de uma concepção epistêmica de verdade, que assimila simplesmente verdade e aceitabilidade e uma concepção correspondencial que oblitera a impossibilidade de um acesso direto ao mundo. Assim, o realismo estabelece uma brecha [Lücke] entre verdade e justificação, determinando, não a falsidade, mas a insuficiência do conceito discursivo por mais idealizado que seja o seu procedimento (DUTRA, 2003, p.224).

Na concepção pragmática de verdade, Habermas vai conservar a concepção epistêmica em princípio, mas, segundo Piché, vai declará-la “insuficiente pelo fato de que os resultados, aos quais a discussão chega, permanecem sempre hipotéticos” (PICHÉ, 2003, p.23). E uma verdade hipotética, temporária não satisfaz ao conceito semântico de verdade. Empenhado em alargar seu conceito de verdade para contemplar a referência à realidade, Habermas descobre a solução no mundo da vida, que é o mundo da ação por excelência onde os participantes atuam de forma dogmática e atribuem à verdade um caráter categórico e absoluto. Naturalmente o mundo da ação tem precedência ao mundo do discurso. É graças à certeza inerente à ação que se pode ter acesso à realidade que se identifica com as crenças e opiniões que se tem sobre o mundo e que são mantidas até que sobrevenha um distúrbio e instale a dúvida a respeito de uma verdade. Nesse momento, os atores interrompem a ação e passam para a instância do discurso com o objetivo de “desproblematizar a pretensão de verdade” de uma asserção controvertida. Durante o processo de argumentação, quando os participantes, depois de ponderarem todas as razões sanarem todas as objeções contra “p” e, não havendo mais motivo para continuar a argumentação, eles mudam de perspectiva e voltam à atitude de agentes do mundo da vida (HABERMAS, 2001, p.256).

“A novidade de *Verdade e justificação*, está em que desde então é o mundo da vida que exige que se aceda à discussão e não mais a lógica da pesquisa

científica (...) Para questões de verdade é doravante o mundo da vida que prima sobre a ciência” (PICHÉ, 2003, p.24). A prática é a forma primordial e mais efetiva de o ser humano ser no mundo. A teoria é a expressão intelectual dessa prática. Não agimos porque pensamos, mas pensamos porque agimos. Quando pensamos é porque algum distúrbio da prática exige o trabalho teórico. Mas a teorização, a argumentação é feita em função da prática. As afirmações que recebem uma fundamentação racional pelo discurso são devolvidas para o âmbito da ação, com conseqüências práticas que encontram a resistência de um mundo idêntico para todos, indisponível e independente. Isto é, nem sempre as coisas no mundo acontecem conforme nossas crenças e hipóteses. Mas o mundo é inexoravelmente o que é, “indisponível e independente” e são nossas afirmações que devem se adaptar a ele. Uma vez resolvido o problema, a partir de novas razões e argumentos, a proposição estará apta a gerar um novo conjunto de conseqüências práticas (aprendizagem) e os participantes retornam à ingenuidade no mundo da ação onde vige a certeza categórica da verdade absoluta.

Dutra (2003, p.225) usa a imagem da dupla face do mitológico Janus para se referir aos papéis que o conceito de verdade bifronte (HABERMAS, 2004a, p.258-259) de Habermas desempenha em contextos de ação e discurso e que constituem os dois níveis distintos da sua estruturação. No nível do mundo da vida, os participantes se guiam pelas “certezas de ação”, isto é precisam “confiar intuitivamente no tido-por-verdadeiro de maneira incondicional”. No nível do discurso, o tido-por-verdadeiro são as pretensões de verdade elaboradas no processo de justificação, em condições ideais no seio de uma pressuposta comunidade de justificação.

4.11.3 Críticas de Rorty Habermas

Rorty discordando de Habermas propõe-lhe a separação entre racionalidade e verdade por entender que ser racional é entender de técnicas de persuasão, de padrões de justificação e de formas de comunicação. Concorda ainda com a substit-

uição que Habermas realiza da razão centrada no sujeito pela razão comunicativa, mas não aceita a noção de validade universal declarando-a totalmente dispensável. Rorty pensa mais na imaginação e nos sentimentos do que na razão como faculdades que contribuem para o progresso moral, isto é considera mais importante a política e a arte do que a filosofia. Habermas pensa na necessidade de consenso nesse mundo de agora; Rorty tem obsessão pela possibilidade de novos mundos. Rorty propõe que se considere o uso acautelatório de verdade. Alguma coisa é considerada verdade hoje porque tem justificação suficiente, mas poderá se manifestar obsoleta no futuro quando aparecerem outras proposições com bastante justificação para serem consideradas verdadeiras.

Embora considere importante a secularização da cultura, substituindo a religião pela universidade e pela boemia artística e literária, Rorty discorda de Habermas em relação aos conceitos de incondicionalidade e validade universal como requisitos da verdade. “Penso que as noções de incondicionalidade e de validade universal levam a problemas quando você passa de um conjunto de candidatos a outro – isto é, quando você passa de proposições levadas a sério antes de uma revolução intelectual para aquelas levadas a sério depois dela.” (2005, p.99) Rorty insiste que as pessoas se deixam persuadir, por outros fatores, não necessariamente por fatores de ordem racional. Então a noção de Apel e Habermas “do melhor argumento” deveria ser complementada e ampliada por uma noção do tipo “a força do melhor vocabulário, a força da melhor linguagem” ou ainda “o argumento que funciona melhor para uma dada audiência.” A noção de racionalidade para Rorty não tem muito a ver com a verdade, mas com as noções de virtudes morais e políticas, de curiosidade, persuasão e tolerância e com um tipo de audiência superior que costuma desabrochar nessas sociedades.

Rorty defende que aquilo que os filósofos têm descrito como desejo universal de verdade fica mais bem descrito como desejo universal de justificação. Rorty afirma que Habermas comete um erro tático quando tenta preservar a noção de incondicionalidade, embora considere correta a necessidade de socializar e

lingüístificar a noção de razão, tornando-a comunicativa. Rorty pensa que devemos ir mais longe, naturalizando a razão, abandonando a alegação habermasiana de que um momento de incondicionalidade está contido no processo factual de mútuo entendimento. Não há verdade incondicional porque toda proposição precisa ser compreendida num determinado contexto e apresentada para uma determinada audiência. Habermas estaria errado ao pretender que uma verdade justificada aqui e agora possa transcender contextos culturais. O contextualismo de Rorty não pode aceitar a idéia do “discurso universal de uma comunidade ilimitada de interpretação”. O único ideal pressuposto pelo discurso que Rorty aceita é o de ele ser capaz de justificar nossas crenças diante de uma audiência competente.

Diferentemente de Apel e Habermas, a moral que tiro de Peirce é que nós, filósofos que nos preocupamos com uma política democrática, devíamos deixar a verdade em paz, como um tópico sublimemente indiscutível, e, em vez disso, passar à questão de como persuadir as pessoas e ampliar o tamanho da audiência que consideram competente, como aumentar o tamanho da comunidade relevante de justificação (RORTY, 2005 p. 124).

Ao invés de procurar fundamentar a ética sobre princípios, como fazem Apel e Habermas na ética do discurso, Rorty sugere que os filósofos deveriam se perguntar o que poderiam fazer pela política democrática. Poderiam “começar a trabalhar substituindo conhecimento por esperança, propondo a idéia de que a capacidade de sermos cidadãos de uma democracia plena, que ainda se deve alcançar, em vez da capacidade de aprender a verdade, é o que importa para o ser humano. (2005, p.111). Rorty não acredita, como Apel e Habermas, que se possa ajudar a criar uma comunidade inclusiva e cosmopolita estudando a natureza de algo chamado “racionalidade”. Racionalidade para Rorty significa ser capaz de usar a linguagem e assim ter crenças e desejos e parece plausível acrescentar que não há razão para esperar que todos os organismos racionais capazes de comunicar-se, formem uma única comunidade. As comunidades se formam com base nas crenças e nos desejos. Os indivíduos procuram se aproximar de outros com quem têm algo em comum. Os seres humanos se dividem em comunidades de justificação suspeitas umas em relação às outras. Por isso, não é qualquer usuário da linguagem que

aparece no caminho que será tratado como membro de uma audiência competente. Rorty não aceita a proposição de Aristóteles, em geral muito bem aceita pela tradição filosófica de que todos os seres humanos amam a verdade. Os pragmatistas afirmam que a razão para as pessoas se esforçarem para tornar suas crenças coerentes não é o amor à verdade, mas uma necessidade da mente que não suporta a incoerência da mesma forma como o cérebro não suporta o desequilíbrio neuroquímico. Além disso, precisamos tornar nossas crenças coerentes, isto é, justificadas, porque necessitamos da concordância e do respeito dos outros, para nos certificarmos de que não estamos sozinhos, não estamos loucos, mas somos semelhantes a outros indivíduos com quem formamos uma comunidade.

Outro aspecto criticado por Rorty em Apel e Habermas é a idéia da necessidade de coerência e justificação requerida para qualquer uso da linguagem, e o compromisso da validade universal que exige um tipo de comunicação livre de dominação. O compromisso com a justificação exigiria consequentemente a disposição de submeter nossas crenças à inspeção de todo e qualquer usuário de linguagem. Rorty diz que a explicação do processo lingüístico só acontece em comunidades moralmente superiores que pertencem à tradição liberal, universalista e includente que constituem uma minoria de privilegiados. Mas os que não pertencem a essa tradição não são menos coerentes em seu uso da linguagem.

Rorty afirma que Apel e Habermas erram quando fazem uma inferência de que haveria uma relação intrínseca entre o uso da linguagem e a busca de um consenso no interior de uma comunidade e de que o uso da linguagem exigiria a inclusão de todos os usuários da linguagem. Para Rorty a única coisa que move as pessoas para satisfazer o desejo de conhecimento (o desejo de verdade) é a curiosidade.(2005, p.144) Quanto maior a curiosidade maior o interesse em conversar com pessoas diferentes. Rorty afirma que é a crescente comunicação com comunidades outrora excludentes que pode gradualmente criar a universalidade. Rorty entende que a transformação de comunidades excludentes em comunidades includentes se faz através da educação e esta não é uma questão de argumentação

apenas. Segundo Rorty, o cerne da discussão entre ele e Habermas é a discordância a respeito de quanto a gramática de “verdadeiro” de “racional” pode contribuir para uma política democrática. A pendência entre os dois filósofos chega ao ápice quando Rorty propõe a Habermas o abandono das noções de racionalidade e de objetividade para discutirem apenas o tipo de comunidade que eles queriam criar. Rorty afirma que não precisamos dos conceitos de racionalidade e de verdade porque são inúteis para a política democrática. Mas precisamos de uma narrativa de maturação, porque esta, ao contrário da filosofia, trata dos problemas vividos por homens reais.

No texto *Resposta a Jürgen Habermas (Realidade objetiva e comunidade humana)* Rorty (2005, p.213), coerente com seu pragmatismo contextualista, diz que a mudança em favor de uma racionalidade comunicativa deveria levar-nos a abandonar a idéia de que, quando fazemos uma afirmação, implicitamente alegamos poder justificá-la perante todas as audiências existentes ou possíveis. Rorty protesta contra essa posição de Habermas e argumenta que não há nada além do que está justificado. Usamos o termo “verdadeiro” para todas as asserções que nós fazemos ou que os outros fazem e que julgamos suficientemente justificadas. Mas podemos, segundo Rorty, acrescentar depois de qualquer asserção nossa ou dos outros que poderá aparecer um dia uma nova evidência que mostre que aquela asserção não era verdadeira. Isso é um exemplo do que Rorty chama de “uso acautelatório de ‘verdadeiro’.” (2005, p.217). Para Rorty, “qualquer idéia de independência de contexto [...] é parte de um esforço infeliz para hipostatizar o adjetivo ‘verdadeiro’.” (2005, p.219).

Pelos mesmos motivos, Rorty não aceita a distinção que Habermas faz entre uso estratégico e uso não-estratégico ou comunicativo da linguagem. Para Rorty toda argumentação é uma manipulação causal. O que há é apenas um tipo de manipulação que é altamente desejável e um outro indesejável. A distinção filosófica entre usos estratégicos e não estratégicos da linguagem não acrescenta nada à distinção do senso comum entre desonestidade e sinceridade. Conforme a proposta de Habermas, tanto o médico charlatão quanto o nazista sincero e ignorante seriam honestos e não-estratégicos, embora não tenham nenhuma chance de nos fazer o bem.

Do ponto de vista do pragmatismo, quando alguém sucumbe ao apelo do “melhor argumento” diz-se que ele se convenceu por razões que nos convenceriam da mesma conclusão. Os critérios para a superioridade de um argumento são relativos ao espectro de argumentos à nossa disposição os quais não possuem nenhuma propriedade de superioridade, independentemente do contexto. Rorty argumenta contra Habermas, que na argumentação todas as razões apresentadas são razões para determinadas pessoas, limitadas pelas condições sociais, espaciais e temporais. (2005, p.222-223). Pelos mesmos motivos, isto é, por causa da nossa finitude, nunca poderá haver uma audiência ideal. Por isso, argumenta Rorty, “a idéia de ‘pretensões de validade universal’ parece mais uma tentativa do tipo de evasão da finitude, corretamente criticada por Heidegger. Não há necessidade de buscarmos um ideal transcendental, mas estratégias que nos libertem de “nossos contextos paroquiais” e nos tornem mais inclusivos que nossos ancestrais.

4.12 VERDADE E CORREÇÃO

O nosso propósito, neste trabalho, é abordar a teoria da moral de Habermas constituída pela teoria do significado buscando identificar algumas semelhanças e assimetrias entre as pretensões de verdade e correção. Partimos da tese geral da teoria habermasiana no que se refere ao problema do significado de que *“entendemos um ato de fala quando sabemos o que o faz aceitável”* (HABERMAS, 2003a, p.400). De acordo com a teoria dos atos de fala, há uma relação intrínseca, conceitual, entre a compreensão do significado e a validade do enunciado e é justamente nesta direção que se deve entender o sentido ilocucionário dos atos de fala, inclusive os morais. Ou seja, que as pretensões de validade vão conectadas internamente, com as razões capazes de levar o ouvinte a aceitar uma oferta. Além disso, como ninguém dispõe de um acesso direto a condições de validade não interpretadas, a validade deve ser compreendida de um ponto de vista epistêmico, como validade que se estabelece para nós.

Desde o início da história da filosofia grega, os filósofos, convencidos de que é possível 'conhecer' o bem, se preocuparam em esclarecer que tipo de conhecimento é o conhecimento do bem. Sócrates e Platão colocavam o saber e o bem no mesmo nível. O sábio era um homem bom. Aristóteles distinguiu razão teórica de razão prática, e entendeu que cabia à razão teórica iluminar a prática. Habermas toma o conceito de razão prática de Kant, entendida como a razão humana, a capacidade de pensar e raciocinar enquanto está voltada para o agir, sem contudo rebaixá-la a um nível inferior como fez Aristóteles, tendo em vista duas intuições:

A primeira diz respeito às diferenças entre as expectativas de comportamento moral e outras normas sociais. As normas sociais se parecem mais com recomendações e transgredi-las não passa de conduta desviante. Já o comportamento moral é considerado correto ou incorreto em relação à regra e está vinculado ao sentido epistêmico de justificado ou injustificado. Historicamente, as normas morais apareciam incrustadas num contexto mais amplo de uma doutrina religiosa. Com a modernidade, as religiões perderam seu poder coercitivo e foi preciso então fundamentar racionalmente as normas, justificá-las por razões que tivessem poder coercitivo universal e público.

Por outro lado é preciso distinguir saber moral de saber empírico, isto é distinguir a verdade das proposições descritivas relacionadas a estados de coisas da correção das proposições normativas que refletem o caráter obrigatório dos modos de agir prescritos. Kant distinguiu razão teórica de razão prática no contexto de um idealismo transcendental. A filosofia da linguagem tratou a questão nos termos da filosofia teórica. Resulta daí, diz Habermas, que a fundamentação da relação entre a justificação e a validade das normas morais com a validade dos enunciados descritivos tem sido previamente decidida por escolha mais ou menos dogmática. Habermas pensa que a relação entre razão teórica e razão prática deve receber uma abordagem cognitivista e que não reduza a razão prática a uma relação meio-fim. O que as abordagens do subjetivismo ético têm feito, é relacionar os juízos morais a sentimentos, disposições ou decisões de sujeitos. Até a descrição não cognitivista

do jogo de linguagem moral é revisionista na medida em que propõe que os indivíduos, busquem intersubjetivamente soluções para os conflitos morais práticos. Seu equívoco, no entanto é não ser cognitivista. Nesse sentido o próprio contratualismo não consegue ir longe por buscar o consenso sobre as normas à luz dos interesses egoístas de cada um, não conseguindo, por isso, explicar o caráter obrigatório das normas ajustadas. É semanticamente incompatível pensar uma moral deôntica egoísta, uma vez que a noção de dever só pode ser engendrada no seio de uma comunidade moral. Por isso o contratualismo revisado eliminou a pretensão de validade incondicional das máximas justificadas do ponto de vista de sua universalização.

O jogo de linguagem moral está assentado em três proferimentos básicos, gramaticalmente inter-relacionados: a) juízos sobre como devemos nos comportar; b) reações de assentimento (sim) ou de rejeição (não); c) razões justificadoras do assentimento ou da rejeição (HABERMAS, 2004a, p.272). As tomadas de posição racionalmente motivadas podem ser corretas ou falsas e a reação a elas é idêntica à reação afetiva diante de um comportamento tido como correto ou falso. À primeira vista, o fato de os sentimentos desempenharem um papel constitutivo para as confrontações morais parece inconciliável com uma posição cognitivista. Habermas afirma que o fato de esses sentimentos andarem de mãos dadas com a apreciação moral do comportamento em questão, são compreendidos como um juízo implícito e essa compreensão contradiz a concepção de que os sentimentos morais são apenas prêmios ou punições prometidos pela comunidade moral pela observância ou não do acordo normativo.

Segundo essa versão, as normas são imposições compulsórias daquilo que uns podem exigir dos outros, e o sentido prescritivo das normas consiste em seu caráter coercitivo. Elas estão em vigor na medida em que podem ser impostas com o auxílio da ameaça de sanções internas e externas. Essa concepção não condiz com a realidade intrínseca, nem com a necessidade de fundamentação das normas morais. De acordo com o direito moderno a lei deve ser seguida porque é considerada correta e somente a razão pode exercer a força coercitiva (HABERMAS, 2004a, p.274).

A psicologia cognitivista do desenvolvimento estabelece uma analogia entre verdade e correção. Piaget fala de um paralelismo entre o desenvolvimento de categorias do entendimento e de regras lógicas de um lado e de categorias e normas do direito e da moral de outro. Para ele, o mundo social desempenha para o desenvolvimento da consciência moral o mesmo papel que o mundo objetivo para as operações do pensamento em geral. A pergunta que Habermas faz é como o mundo simbolicamente estruturado de relações interpessoais, que de certa maneira nós mesmos produzimos, pode decidir se os juízos morais são válidos ou não (HABERMAS, 2004a, p.276). A resposta é que o saber moral não é afetado pela história e pela constituição histórica do mundo social da mesma forma como o saber empírico. A norma é elaborada por primeiro para ser aplicada na solução de problemas.

Há uma importante assimetria entre a justificação de ações e a explicação de eventos que não se deixa explicar pela reserva falibilista sob a qual está todo o saber porque o mundo simbolicamente estruturado de relações interpessoais e interações legitimamente reguladas apresenta uma constituição histórica de modo diferente do mundo objetivo de eventos e estados observáveis. Em função disso, as normas universais só podem definir ações futuras na medida em que circunstâncias típicas, que provavelmente ocorrerão, podem ser antecipadas – o que, em outras palavras, é algo em princípio incompleto.

Contra essa assimetria entre saber empírico e saber moral, a interpretação culturalista questiona toda analogia entre verdade e correção. É o que fazem os neo- aristotélicos e os pós-wittgensteianos que identificam a forma gramatical dos juízos de valor e as proposições com pretensão de verdade. Na antropologia cultural e no historicismo das ciências do espírito sempre vigorou a concepção de que os juízos morais refletem “as construções históricas específicas à cultura” (HABERMAS, 2004a, p. 278).

Diante deste contexto, Habermas pensa que uma concepção que leve em conta a intuição realista de um mundo independente de nós e sem a representação de uma correspondência entre proposições e fatos favorece o projeto de explicar as semelhanças e as diferenças entre a verdade e a correção.

Habermas aponta como similaridade entre verdade e correção o fato de ambas as pretensões de validade (verdade e correção) se estabelecerem através da justificação pela argumentação, mas essa analogia não vai além da aceitabilidade idealmente justificada dos enunciados, pois a verdade é posta à prova quando encontra a resistência do mundo independente, indisponível e idêntico para todos, enquanto no âmbito moral, o agir encontra um discurso normativo, isto é as diferentes perspectivas normativas, que resistem aos resultados do acordo intersubjetivo obtido discursivamente (HABERMAS, 2004a, p.289).

Habermas não tem dúvidas de que as convicções morais governam as interações normativamente reguladas da mesma forma que as convicções empíricas governam as intervenções no mundo objetivo voltadas para um fim. Mas as convicções morais precisam enfrentar a “contradição”, “o grito de adversários sociais com orientações axiológica dissonantes”, isto é, a falta de consenso normativo com outras pessoas. A resistência do pluralismo moral acarreta aprendizagem moral, traduzida numa ampliação de perspectivas na tentativa de incluir as posições dissonantes, buscando algo que seja igualmente bom para todos (HABERMAS, 2004a, p.289).

Para precisar melhor a diferença entre correção e verdade, Habermas pretende verificar se e, se for o caso, como o alargamento da comunidade social através da inclusão pode compensar a falta de referência ao mundo, característica das pretensões de verdade. Inicialmente, Habermas percebe que o consenso realizado através do discurso tem conotações diferentes para a verdade de enunciados e para juízos morais. Chega-se ao consenso de um enunciado verdadeiro quando em condições ideais se consideram todos os argumentos e se esclarecem todas as objeções levantadas contra eles. Mas pelo fato de os enunciados com pretensão de verdade se referirem a objetos do mundo fenomênico e por isso indisponível para nós, abre-se uma brecha entre verdade e assertibilidade. E por isso, qualquer enunciado com pretensão de verdade, por mais bem fundamentado, sempre poderá se revelar falso algum dia. A história da ciência é uma sucessão interminável de tematizações de verdades.

Por sua vez, com relação às pretensões de validade moral (correção) não há nada equivalente à relação entre verdade e assertibilidade. O consenso alcançado mediante discursos práticos fundamenta uma norma que por merecer reconhecimento intersubjetivo, deve reger nossa práxis e não pode ser desmentida por um mundo que jogue contra. “Diferentemente da pretensão de verdade que transcende toda justificação, a assertibilidade idealmente justificada de uma norma não aponta além dos limites do discurso para algo que poderia ‘existir’ independentemente do fato estabelecido de merecer reconhecimento. Se para Habermas a verdade é um conceito epistêmico e pragmático, “a correção é um conceito [apenas] epistêmico” (HABERMAS, 2004a, p.291), ou seja, “mesmo os diferentes mundos morais que resistem àquele do discurso, tais mundos são ainda mundos normativos, dependentes da aceitabilidade das respectivas pessoas” (DUTRA, 2003, p.229). O objetivo da teoria discursiva é chegar a um **único mundo moral construído** (grifo nosso) na perspectiva da primeira pessoa do plural, da universalidade, da igualdade, enriquecido no intercâmbio reversível de perspectivas (DUTRA, 2003, p.229).

O projeto de um mundo de relações interpessoais bem-ordenadas e totalmente inclusivo compartilha com o conceito do mundo objetivo, que ‘não é feito por nós’ e é ‘o mesmo para todos’, apenas uma das duas determinações – não a indisponibilidade, mas a identidade, a qual, no entanto, não é modelada pela ‘mesmidade’ de um mundo objetivo formalmente suposto. Não é a contingência cega das circunstâncias decepcionantes que assinala o fracasso dos juízos e normas morais, mas a dor dos ofendidos, expressa na contradição e na indignação dos adversários que assumem orientações divergentes e que nos ensinam a nos descentralizar e ampliar o processo de inclusão em direção à universalidade (HABERMAS, 2004b, p.66).

Habermas fala de projeto de um universo de autolegislação por parte das pessoas livres e iguais que participam discursivamente da construção consensual das normas para explicar como se associa o conceito de ‘validade moral’ a um programa universalista. “A questão fundamental da moral [diz Habermas], consiste

em saber como relações interpessoais podem ser legitimamente reguladas” (HABERMAS, 2004a, p.295). Trata-se de elaborar normas dignas de reconhecimento entre os concernidos e que no contexto social são consensualmente consideradas justas, no sentido de que ‘são igualmente boas para todos’. Só assim merecem reconhecimento geral, isto é, ganham legitimidade e podem assumir caráter obrigatório para os destinatários.

O conceito de legitimidade tem variado, no espaço e no tempo, de acordo com as diferentes representações de justiça. Nem sempre o que era considerado ‘igualmente bom para todos’ os membros foi compreendido como igualitário e universalista. Uma sociedade exploradora hierarquicamente organizada pode compartilhar um *ethos comunitário* e uma maneira aceitável de distribuição de competências e papéis e que pode ser vista como necessária para o bem de todos e assim ser percebida como legítima.

Na sociedade moderna, com a desintegração do *ethos comunitário*, (grifo do autor) “o universo moral perde a aparência ontológica de algo dado e é visto como algo construído (grifo do autor) (HABERMAS, 2004a, p.297). Quando havia o *ethos comunitário* que refletia a forma de vida comum, a necessidade de juízos próprios se fazia sentir apenas em casos particulares, porque o *ethos* colocava à disposição da comunidade as razões convincentes e necessárias para resolver os problemas de forma ‘correta’ e o uso de um terceiro imparcial era exceção à regra. Quanto mais os valores vão sendo solapados em sua base de sustentação mais a idéia de justiça se funde com a idéia de fundamentação imparcial de normas numa comunidade de justificação inclusiva, o que exige a perspectiva cognitiva a ser adotada pelos participantes na argumentação para examinar a aceitabilidade racional dos enunciados em condições mais ou menos ideais. E assim

...estamos outra vez na armadilha transcendental da racionalidade comunicativa e, por conseqüência, da moral discursiva. Conforme vai ocorrendo a passagem das formas de vida convencional às pós-convencionais, a justiça vai perdendo substancialidade até se converter num conceito procedimental, no sentido daquilo que é bom para todos, incluindo todos os afetados (DUTRA, 2003, p.230).

A ética discursiva, cognitivista, universalista e formalista de Habermas tem caráter procedimental que exige o preenchimento dos *pressupostos transcendentais pragmáticos*, para que o processo comunicativo siga seu curso sem distorções. Tais pressupostos dizem respeito ao modo pelo qual os participantes do discurso devem se comportar, numa “situação ideal de fala”. São quatro as condições do discurso ideal:

- 1) todos devem ter as mesmas chances de usar ações comunicativas para começar o discurso ou manter a conversação;
- 2) todos devem ter oportunidades iguais de prestarem esclarecimentos e levantar objeções sobre todos os temas pertinentes à discussão;
- 3) todos que compreendam o significado do que está sendo dito podem participar do discurso e
- 4) a comunicação deve ser livre de qualquer coerção, sendo o consenso sobre as pretensões de validade restrito apenas pela força do melhor argumento.

Uma vez admitido que as deliberações práticas tomam essa perspectiva de justificação imparcial, o apelo ao conteúdo moral é substituído pela forma da argumentação expressa pelo *princípio do discurso* (D) que diz: “toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um discurso prático” (HABERMAS, 1989, p. 148)

O *princípio de universalização* (U), abduzido de “D”, vai determinar quais normas serão válidas ao propor que “Toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância *universal*, para a satisfação dos interesses de *todo* indivíduo possam ser aceitos sem coação por todos os concernidos” (HABERMAS, 1989, p.147).

Tanto o princípio “D” como as condições nas quais o discurso ocorre adotam uma função meramente *argumentativa* em relação aos direitos e deveres. São normas do processo de argumentação, sem nenhuma orientação conteudística. Todo conteúdo moral provém dos objetos específicos da discussão: as normas com

pretensões de validade e as razões mobilizadas na deliberação. O princípio “U”, por sua vez, deve ser entendido como um fraco conceito de justificação normativa. “U” permite demonstrar a *autocontradição performativa* daqueles que não seguem o pressuposto universal da argumentação, orientada para a busca de um entendimento mútuo, imanente à comunicação.

O problema aqui está na interpretação que tem sido dada ao conceito de “*interesse*” que dá espaço para uma ambigüidade que atinge algumas formulações centrais da ética do discurso. Habermas pretende demonstrar a eficácia do PU para a argumentação. Mas, segundo Dutra ele exagera, algumas vezes, para precisar aquilo que PU implica. Ele introduz, por exemplo, como equivalente ao PU, a noção de *interesse geral (allgemeinen)*” (DUTRA 2002, p.73). Podemos concluir nesta perspectiva que o PU exclui da possibilidade de consenso e portanto da universalização, todas as normas que tratam de interesses particulares. Não vamos entrar nos detalhes desta argumentação, porque o próprio Habermas sugere uma outra formulação mais precisa. Como os interesses são sempre interpretados, a formulação correta deveria ser semelhante a uma outra que traduz muito bem o espírito da ética discursiva, isto é, que um interesse se revela particular (*besonderen*) ou geral somente após um teste discursivo. Realmente, diz Dutra (2002, p.79), na maioria dos casos onde Habermas fala de interesses gerais, os adjetivos têm sempre suas raízes no verbo *verallgemeinern*, onde a ação de generalizar está implicada, então ela carrega em si mesma a característica do processo discursivo. O problema [continua Dutra] é que Habermas age de maneira ambígua com essa noção de interesse, de tal forma que ele (o interesse) parece ser a causa do consenso e não seu resultado. O sentido básico da própria reformulação discursiva do imperativo categórico leva, certamente, à afirmação segundo a qual a norma que responde aos interesses de todos, deve ter o significado de uma aceitação racional, a fim de que a norma possa ser aceita com base em boas razões.

Utilizando esse conceito de interesse geral, C. Lafont propõe fundamentar a pretensão cognitivista de ética do discurso à semelhança do que se faz com os discursos empíricos. Ou seja, Lafont afirma que assim como a verdade de um

enunciado depende de o estado de coisas nele reproduzido existir ou não, também em relação à correção ou falsidade dos enunciados morais, podemos dizer que a correção de uma norma deveria depender do fato de ela ser do interesse igual de todos. Habermas critica esta pretensão dizendo que embora o ponto de vista da justificação argumentativa haja uma correspondência funcional entre o mundo moral e o mundo objetivo, não é possível assimilar um ao outro, sendo portanto, equivocada a pretensão de Lafont.

Nas condições pós-tradicionais, a norma (digna de reconhecimento) não pode mais ser substancialmente fundamentada com a “existência” de interesses gerais, mas apenas ser explicitada por meio de um procedimento de formação de juízo imparcial. O problema, diz Habermas, está na seqüência explicativa. A justiça como ‘consideração igual dos interesses de cada um’ não vem antes, mas após o discurso.

Mas o problema maior ainda é a ontologização dos interesses passíveis de generalização pretendida por Lafont que para Habermas passa distante do aspecto de geração de um mundo de normas que merecem reconhecimento. “Os participantes não podem desenvolver as normas em que se corporificam os interesses comuns senão a partir de uma perspectiva do nós, a qual deve ser construída por meio de uma troca reversível das perspectivas de todos os envolvidos” (HABERMAS, 2004a, p.303). A ontologização dos interesses do mundo moral ofusca a função suplementar dos discursos racionais em questões práticas. Um interesse não é algo dado, ao qual alguém pudesse ter um acesso privilegiado. Se os interesses têm que ser interpretados pelos participantes, então a sinceridade é um fato importante, pois exige afastamento de si mesmo e força a criticar auto-enganos e exige a descentração da percepção que se tem de si mesmo e dos outros e criar condições para que os atores se deixem afetar por motivos racionais. Percebe-se aqui que as condições comunicacionais, além de garantir o sentido epistêmico em relação às questões morais, preenchem também uma função prática libertadora de caráter motivacional que influencia o desenvolvimento da autonomia do sujeito que, se sentindo livre e capaz de fala e de ação, está pronto para participar da construção do reino da liberdade universal regido por normas morais justificadas conforme os princípios de PD e PU.

4.12.1 Críticas de Tugendhat à Ética de Habermas

Tugendhat critica, em Habermas, a derivação de uma ética universalista a partir das condições formais do discurso.(21) Duas teses de Habermas que aparecem em “Escritos sobre Moralidade e Eticidade” são postas em questão. A primeira é se se pode fundamentar a ética sobre as condições discursivas, isto é, comunicativas da argumentação. A segunda, se na aplicação das normas éticas, esta aplicação deve ser comunicativa com aqueles que são os objetos de nossas obrigações morais. A primeira se refere à fundamentação da moral; a segunda, a seu ato. Tugendhat considera erradas as duas teses.

Habermas pressupõe que o conteúdo da ética consiste no Princípio U, que significa a universalidade. E o sentido dessa universalidade está precisamente contido no Imperativo Categórico de Kant: “eu devo agir de um modo tal que leve em consideração todos os interesses”. Todas as pessoas que estão relacionadas com meu agir devem ser consideradas de maneira igual. Tugendhat acredita que esta concepção de ética de fato a ética que se pode sustentar, uma vez que já não contamos com éticas religiosas (outra alternativa seria o contratualismo). Mas o contratualismo não vai muito longe. “Se um quer ter uma ética forte, então é esta, delimita Tugendhat, sem dúvida, observa que tanto Kant quanto Habermas pensaram que se pode fundamentar esta ética sobre a razão: se uma pessoa é racional, então deve agir desta maneira. Mas a argumentação feita por Habermas está errada.

Habermas tem um conceito de razão que se identifica com argumentação. Isso significa que Habermas acredita que uma pessoa praticamente não pode usar a linguagem na forma racional se não é num processo de argumentação, e se o faz é como uma derivação, da qual ele crê que a argumentação em seu sentido primário, seria a argumentação discursiva entre várias pessoas.

Em seu ensaio “Teorias da Verdade” (22) Habermas parte de uma idéia de como se pode verificar a verdade de uma afirmação, e defende uma tese cujo

critério de verdade de uma afirmação é dizer, a verificação de uma afirmação, é o consenso de todos, tanto na teoria quanto na prática. Isso parece a Tugendhat muito estranho porque alguém diria: o simples fato de que várias pessoas estão de acordo não significa que a afirmação seja verdadeira. Ao contrário, temos algumas regras de como verificar se uma oração é verdadeira, e se várias pessoas se atêm a essas regras, produzir-se-á um acordo. Isto é, o consenso é a consequência e não a fundamentação da verificação.

O próprio Habermas estava consciente dessa objeção. Ele admite que não é qualquer consenso, mas tem que ser um consenso de um determinado tipo. Mas esse certo tipo de consenso é um consenso que realiza, sob certas condições que são as condições da “situação de fala ideal”. Habermas diz que há certas condições que é preciso observar, por exemplo, não nos devemos contradizer, devemos usar as palavras de uma mesma maneira, devemos falar sem intenção de enganar etc. estas são condições simples que dificilmente apresentam problemas. Mas, depois existem as condições mais fortes: primeiro todos devem poder expressar-se de forma igual, todos os que tomam parte num discurso, numa argumentação comunicativa devem poder expressar seus desejos. E depois, essa é a afirmação mais forte para Tugendhat, todos devem ter também – fora da argumentação – um poder igual, isto é, nada pode estar subordinado a nada. Em relação às primeiras condições (O sujeito não deve se contradizer, deve usar as palavras da mesma maneira etc.) as condições seguintes enormemente fortes. Por que Habermas nos prescreve que somente se todos podem expressar seus desejos e além disso todos devem ter o mesmo poder que os outros, podemos aspirar a uma verdadeira comunicação? Por que devemos observar essas condições?

Quando Habermas pressupõe a condição de que todos devem ter o mesmo poder, isto significa que todos eles são praticamente iguais na ação, em suas possibilidades e em seus direitos. Habermas define de tal maneira a situação ideal de fala que já pressupõe o princípio U que diz que os interesses de todos devem ter o mesmo peso, e que isto é praticamente o mesmo que dizer que todos devem ter direitos e deveres iguais.

A ética discursiva é para Tugendhat “mais forte que a do contrato, é algo substancial, que difere de outras concepções que se possam ter na moral. E que parece impossível poder derivar uma concepção substancial, seja teórica, seja prática, de condições puramente formais. É isso que Habermas tenta fazer. Habermas diz que a situação formal não do pensamento em geral, mas da argumentação discursiva com os outros tem tais e tais regras, regras que são enumeradas naquilo que ele chama de situação ideal de fala e isto resulta na ética de procedimento. Tugendhat diz que qualquer um pode ver facilmente que isso é impossível porque não podemos deduzir algo substancial de algo formal, e o que acontece com Habermas é que ele faz a situação, supostamente formal tão forte dizendo que o discurso moral somente se realiza satisfatoriamente como uma fala ideal que os princípios da dedução estão naquilo que ele quis derivar, incorrendo então numa petição de princípio.

4.12.2 Críticas de Rorty à Ética de Habermas

Ao se referir à ética do discurso de Habermas, Rorty afirma que o progresso moral é o resultado da ampliação das fronteiras da nossa imaginação, mais que resultado de uma obediência mais estrita a um imperativo independente de contexto. O único ponto de referência normativo que ele acha necessário a algo que se insere numa imagem naturalista e darwinista de si mesmo: “sou um organismo cujas crenças e desejos são, em grande medida, o produto de uma certa aculturação.” (SOUZA, p.227). Rorty diz que não nos tratamos uns aos outros com respeito porque somos racionais, mas porque nossa cultura desenvolveu o hábito de ouvir os outros e sermos tolerantes com eles. E quem aceita a proposta de Habermas, da passagem da ética centrada no sujeito para a ética comunicativa só obrigações com os outros e consigo mesmo. A noção de validade incondicional e universal não só é dispensável, mas também inútil. Serve apenas para nos amedrontar e nos sentir culpados, mesmo que tenhamos agido do melhor modo possível. À tradição kantiana

da racionalidade e universalidade, absorvida por Habermas, Rorty opõe a filosofia moral de Hume para quem o 'progresso moral' é um 'progresso de sentimentos' – uma habilidade para tolerar aquilo que antes era considerado aberrações morais, como as mulheres falarem nas igrejas, os casamentos inter-raciais, casamentos homossexuais etc. Rorty finaliza seu texto afirmando que do ponto de vista do pragmatismo “o progresso intelectual é uma subdivisão do progresso moral – é o progresso em descobrir crenças que sejam ferramentas, cada vez melhores, para realizar nossos projetos comuns. Um desses projetos é substituir ressentimento por boa vontade e autoridade por democracia” (RORTY, p.229-230). Para o pragmatista Rorty, o que vale é a experimentação, isto é, a vida vivida sem as intuições platônicas e kantianas da racionalidade, universalidade e incondicionalidade.

CONCLUSÃO

Superação do Individualismo da filosofia da consciência

Quando Habermas tomou a decisão metateórica de admitir o significado, manifestado através de uma expressão simbólica, como constitutivo do objeto de análise da teoria crítica da sociedade, já deu um passo para fora da semântica em direção a uma concepção pragmática da linguagem. A principal crítica que Habermas faz à abordagem semanticista do significado é não ter considerado o uso que se faz da linguagem. Em função da atitude de se limitar à análise de orações e frases, negligenciou aspectos fundamentais do significado como o uso contextualizado da linguagem, o papel dos interlocutores, as pretensões de validade das decisões apresentadas, além de outros aspectos que são abordados pela pragmática.

A semântica, como tributária da filosofia da consciência apresenta o significado como a resultante da relação de dois termos, sujeito e objeto, na medida em que apenas analisa a relação entre linguagem e mundo. O fato de assumir o significado como constitutivo da ação, levou Habermas a buscar na pragmática uma abordagem mais adequada. A passagem da semântica para a pragmática iniciou-se com a guinada lingüística (*linguistic turn*) desencadeada por Frege, continuada por Wittgenstein, Russell e Peirce, ainda dentro da visão semanticista. Peirce teve uma participação decisiva nessa passagem ao introduzir o terceiro termo que é o interpretante, ou a comunidade de investigação e de interpretação dotada de uma dimensão normativa e ética, em oposição ao ideal correspondista da semântica. A relação monológica e solitária do sujeito com o objeto passa a ser dialógica e intersubjetiva.

O conceito de intersubjetividade, que Habermas vai buscar em G.H. Mead, é fundamental para a constituição do significado idêntico e consiste num argumento

definitivo para pôr fim à concepção dualista da filosofia da consciência. Mead explica que o significado idêntico se constitui graças à atitude performativa de *ego* que se dirige a *alter ego* e consegue entender a reação que provocou porque é capaz de se colocar no lugar do outro. Para Mead, o sentido de uma regra e sua validade derivam de uma reciprocidade de expectativas entre indivíduos. Este conceito de expectativa é importante, observa Habermas, pois a validade de uma regra e a identidade de seu significado são dados depois que o jogo de expectativas se realizou, fato que abre a possibilidade de crítica e de uma redefinição da validade da regra. A norma consolida o significado idêntico e regulamenta o seu uso, possibilitando o entendimento mútuo. Entende-se o significado de uma determinada ação simbólica, quando se domina a regra que regulamenta o jogo. Isto é, a compreensão de uma ação simbólica está ligada à capacidade de seguir uma regra. É através dessa compreensão da ação simbólica que se alcança o entendimento, que segundo Wittgenstein, constitui o *telos* inerente da linguagem. Entender-se é o que falante e ouvinte pretendem quando usam sentenças com intenção comunicativa. O próprio conceito de linguagem só se explica pragmaticamente. A sociedade não é constituída de sujeitos monádicos produzindo representações do mundo, mas de sujeitos trocando atos de fala. O que Habermas critica na filosofia do sujeito é que ela conduz a uma aporia porque o sujeito para se auto-conhecer precisa se transformar em objeto. Ora entre sujeito e objeto não é possível uma relação intersubjetiva.

Daí a necessidade da troca do paradigma da consciência em si, da auto-referência de um sujeito que se conhece e atua isoladamente por um paradigma da intercompreensão, da relação intersubjetiva de indivíduos socializados através da comunicação. Essa mudança de paradigma significou ainda o abandono da razão logocêntrica individualista e a instauração da razão discursiva, dialógica, isto é, de uma razão processual que se realiza durante a comunicação mediada pelo ato de fala com pretensões de validade (STIELTJES, 2001, p.51). O sujeito isolado não consegue sequer produzir linguagem e conseqüentemente, não conseguirá produzir significados, porque linguagem e significados pressupõem a existência do outro. Aqui desembocamos na pragmática universal dos atos de fala.

Da Semântica à Pragmática

A guinada lingüística levou os filósofos a perceberem que a linguagem não é usada apenas para fazer afirmações com valor de verdade. Wittgenstein descobriu que um ato de fala possui uma dupla estrutura proposicional-performativa: uma oração performativa, através da qual, o falante expressa o tipo de ação lingüística que está praticando, se é um pedido, uma reclamação, uma informação; e uma outra oração com a qual se refere a algo no mundo objetivo. A teoria dos atos de fala que surgiram com o jogos de linguagem de Wittgenstein foi complementada por Stawson, Austin, Searle e seus seguidores. A principal característica dessa teoria, como o próprio nome já diz, é considerar todos os proferimentos lingüísticos como ações de linguagem e que devem ser interpretadas como uma entre as demais ações humanas. Por outro lado, até as ações ditas estratégicas também estão intimamente relacionadas com a linguagem, na medida em que são interpretadas lingüisticamente.

A teoria dos atos de fala, por sua vez, forneceu a Habermas o objeto para elaboração da pragmática universal ou formal. Para termos uma compreensão correta da pragmática universal precisamos situá-la num contexto mais amplo da racionalidade da ação comunicativa. É no contexto da teoria da ação comunicativa que Habermas fundamenta epistemologicamente a pragmática universal através das seguintes pressuposições (HABERMAS, 2001, p.325-326).

- a) a ciência da linguagem não pode ser processada metodologicamente como uma ciência empírico-monológica;
- b) a linguagem possui uma estrutura diferenciada que vai dos níveis fonético, morfológico, sintático aos níveis da emissão e da realização;
- c) a ciência da linguagem é reconstrutiva, quer dizer, é um saber pré-teoricamente estruturado. Aprendemos a língua por imersão social, sem precisarmos aprender as regras por primeiro;
- d) os processos de comunicação não se reduzem à transmissão de conteúdos informativos, mas possuem uma função constitutiva na formação das relações interpessoais.

Habermas critica a lingüística por não ter percebido que as orações em qualquer proferimento sempre são situadas. Ninguém diz nada no vazio. Porque até quando dizemos palavras ou frases soltas, precisamos explicá-las, quando alguém que nos ouviu nos pede explicações. Podemos dizer, que estávamos apenas treinando a pronúncia, ou que estávamos brincando com o som das palavras, ou ainda que era uma brincadeira de dizer qualquer coisa que vinha à mente. No momento de explicitarmos o proferimento percebemos sua dupla estrutura: a oração performativa do falante se dirigindo ao ouvinte e a oração que estabelece o campo da realidade abordada.

A oração situada pode se referir a quatro regiões da realidade que Habermas especifica como (a) natureza interna, ou mundo das vivências pessoais; (b) natureza externa ou mundo objetivo; (c) sociedade; (d) linguagem. A linguagem representa um fragmento “sui generis” da realidade por ser o meio que representa as emissões e com a qual um falante realiza suas operações de demarcação da realidade. Esses mundos só podem ser integrados pela ação comunicativa, a única que supõe o entendimento. Habermas afirma que

Só o conceito de ação comunicativa pressupõe a linguagem como um meio de entendimento (...) em que falantes e ouvintes se referem, a partir do horizonte pré-interpretado representado pelo mundo da vida, simultaneamente a algo no mundo objetivo, social e subjetivo para negociar definições da situação que possam ser compartilhadas por todos (HABERMAS, 2003a, p.137).

O modelo de ação comunicativa é o mais adequado, segundo Habermas porque leva em conta as diversas funções da linguagem. A função da interação social (segundo a concepção de sociedade de Mead) é centrada na linguagem. Sem linguagem não há vínculo cooperativo, sem a projeção de uma comunidade ideal de comunicação, não há sociedade. A segunda função da linguagem é a ilocutória (Austin). Expressa a intenção do falante e é componente fundamental do significado do ato de fala. A terceira função é a hermenêutica (Gadamer) e diz que a linguagem exige interpretação do discurso contextualizado.

Como a relação entre a fala e a realidade é simbólica é preciso apresentar garantias de que o que se diz a respeito de qualquer campo da realidade é pertinente. São três pretensões que o ouvinte exige do falante: **verdade, veracidade e correção**. Essas pretensões explicitam o significado do referido ato de fala. Diferentemente da semântica, além da análise da expressão lingüística, a pragmática explicita o contexto, as intenções, as normas que lhe garantem a validade etc.

Conceito pragmático de verdade em *Verdade e justificação*

Já vimos que a teoria pragmática pretende explicar o significado de um ato de fala, no qual se empregam proposições com intenção comunicativa, também chamada de ato ilocucionário realizado de acordo com as normas discursivas. Dentro da pragmática da significação de Habermas, compreender uma expressão lingüística (que compõe um ato de fala) é saber como se poderia empregá-la para se entender com alguém a respeito de alguma coisa no mundo (HABERMAS, 2004a, p.131).

Explicitando melhor, podemos dizer que compreender o significado de um ato de fala significa conhecer as condições para o sucesso ilocucionário e perlocucionário que um falante pode atingir com ele. Por outro lado, conhecem-se as condições de sucesso ilocucionário e perlocucionário de um ato de fala quando se conhece o tipo de razões independentes do ator ou relativas ao ator, pelas quais o falante poderia resgatar discursivamente sua pretensão de validade (HABERMAS, 2004a, p.132).

Na *Teoria do agir comunicativo* de 1973, Habermas identificava verdade e justificação com um problema de argumentação racional. Em *Verdade e justificação*, Habermas, por influência do pragmatismo anglo-saxão propõe substituir o conceito epistêmico de verdade por um conceito pragmatista de verdade tendo em vista que o falibilismo não nos permite, através do discurso, chegar à verdade plena de certeza. A aceitabilidade por si só não pode servir de garantia da assertibilidade. Vamos explicar como isso ocorre. A filosofia pragmatista diz que percebemos a realidade

como resistência, mas só conseguimos ter dela um conhecimento lingüisticamente mediado. Desse modo, qualquer enunciado sobre a realidade precisa ser discursivamente justificado para torná-lo aceitável por todos os participantes do discurso. Mas a certeza de hoje pode ser contestada futuramente por alguma objeção nova e exigirá nova rodada de discursos de justificação para se restabelecer a aceitação da nova versão e assim indefinidamente.

Por outro lado, o conceito de verdade, semanticamente falando, exige assertibilidade plena porque no mundo da ação os atores precisam tomar decisões e precisam tomá-las com base em certezas categóricas. A saída encontrada por Habermas foi retomar o conceito *de mundo da vida* de Husserl para garantir o índice de realidade que é inerente ao significado de verdade. Além da relação com a realidade, são inerentes ao conceito de verdade as idéias de incondicionalidade e de absolutidade, isto é, no espírito do locutor um enunciado é absolutamente verdadeiro e para sempre. Essa é a conotação da palavra verdade no seu uso corrente dentro do mundo da vida. Assim, através da verdade como é entendida no interior do mundo da vida, Habermas satisfaz os aspectos de índice de realidade e pretensão à absolutidade. Habermas dá a entender que essa certeza categórica no interior do mundo da vida é ingênua em relação à atitude do teórico para quem a discussão teórica é um fim em si. E somente essa atitude primeira de certeza absoluta pode garantir um acesso direto com a realidade: aquela que corresponde às crenças e às opiniões que se tem a propósito do mundo cotidiano e que são mantidas até que sobrevenha um distúrbio. Quando isso acontece, o mundo da vida entrega o caso à justificação pelo discurso. Para questões de verdade, Habermas dá primazia ao mundo da vida, mundo da práxis, mundo da ação sobre o mundo da ciência. Parece que essa é a ordem natural das coisas. No interior do mundo da vida, homem age sobre o mundo objetivo, o mundo subjetivo e o mundo social, para resolver seus problemas e só depois discute sobre sua prática. Ao retornar ao mundo da vida vem transformado pelos novos conhecimentos que aprendeu com seus interlocutores e poderá corrigir rumos, caso necessário.

Correção versus *Verdade*

Em relação à pretensão da correção das normas morais, Habermas pretende manter as mesmas atribuições do discurso que ele possui em relação à fundamentação da pretensão de verdade dos enunciados, mas com algumas assimetrias. E, segundo Dutra (2003, p.229) é o diferencial no nível da ação que torna assimétricas as pretensões de validade. É no nível da ação que as conseqüências pragmáticas da verdade encontram a resistência do mundo indisponível e idêntico para todos. No âmbito moral, a resistência é representada pelo pluralismo moral que se opõe ao acordo e acarreta a aprendizagem pela necessidade de ampliação das perspectivas para se contemplar as dissonâncias em busca da unificação da norma, como algo que seja bom para todos. Mas a correção normativa é um conceito epistêmico, pois são os diferentes mundos morais que buscam a aceitabilidade de todos. Diferentemente do mundo objetivo, o mundo moral não é indisponível para todos, pois o mundo moral, inclusivo igualitário, de justiça, de universalidade pode ser comunicado a todos através da argumentação discursiva (DUTRA, 2003, p.230).

Por fim, Habermas [diz Araújo] atribui à pragmática uma dimensão política e sociológica, por pensar que os pressupostos de validade criticáveis, sozinhos, não são suficientes para sustentar a ordem social e protegê-la do risco do dissenso especialmente das sociedades plurais e complexas (HABERMAS, 2004a, p.258). Para que a integração social se realize, é necessário que o consenso seja regulamentado, isto é, transformado em norma. O papel do direito e da democracia é resolver, através das leis, a tensão entre a facticidade do dissenso e a normatividade. A lei exprime e legitima o consenso conseguido e estabelecido através da atividade discursiva em busca da força do melhor argumento. Habermas percebe que a força argumentativa da linguagem não consegue construir sozinha a ordem social, e precisa para isso da força da legitimidade do direito em sociedades democráticas. Por outro lado, a ação comunicativa é imprescindível na construção da socialização, da educação, das liberdades democráticas e da criatividade pessoal. Para Habermas

(ARAÚJO, 2004, p.261), a modernidade resgata ética e politicamente a ação humana em sociedade, uma vez que essa ação é comunicação (não de consciências) entre sujeitos responsáveis, livres, criativos, capazes de entendimento racional. Discurso, entendido pragmaticamente, longe de ser simples meio de comunicação, é constitutivo, efetivo, produtor de relações. Para Habermas não há outra forma de se conseguir o consenso necessário para uma sociedade democrática que não pela ação comunicativa. É na dimensão discursivo-pragmática que se realizam as ações, os comportamentos, os jogos de verdade, o entendimento, a legitimação e o dissenso, o consenso e o acordo.

Nesse sentido, fugindo de concepções representacionistas (mente/mundo, sujeito cognoscente / objeto conhecido), evitando a concepção estruturalista que limita a linguagem a expressões bem-formadas, à significação, ultrapassando o logicismo, por não aceitar que o conteúdo da proposição funciona sozinho, sem os atos de fala, Habermas atribui à linguagem uma força social, política e ética potencialmente emancipadora.

As diferentes teorias da linguagem afirmam que o significado não está nos signos lingüísticos, mas nas frases estruturadas conforme regras sintáticas e cujo conteúdo semântico advém da referência a objetos e estado de coisa designados. A pragmática quer demonstrar que o significado da frase ultrapassa os limites da gramática, e exige que se levem em conta as pretensões de validade exigidas pelos diferentes tipos de atos de fala, que por sua vez, expressam as intenções de interferir nos mundos objetivo, social ou pessoal.

É participando de uma comunidade comunicativa de interpretantes que o indivíduo consegue fugir da *anomia* da qual Habermas fala em *A crise de legitimação do capitalismo tardio* (2002, p.150) e constrói coletivamente um sentido para sua vida. A unidade da pessoa requer a perspectiva da unidade de um mundo vital que garanta a ordem e lhe dê tanto um significado cognitivo quanto prático-moral. Nós somos intrinsecamente impelidos a buscar um sentido para a realidade, para a nossa vida. A *nominização* (ato de dar significado) é função básica da

sociedade. Quando uma sociedade não cumpre essa função, a tendência é se estabelecer o caos, porque os indivíduos se descobrem sem perspectiva e põem em risco tanto a sua existência quanto da própria sociedade. Por outro lado, a existência dentro de um mundo “*nômico*” vale até o sacrifício da própria vida se o indivíduo percebe que seu sacrifício derradeiro tem um significado.

Parece-nos claro que para Habermas, o significado cumpre realmente o papel de fio condutor de toda sua teoria. O significado constitui a racionalidade humana que se expressa através da linguagem. Tudo o que é racional tem significado e vice-versa. E tudo o que tem significado pode ser manifestado através de uma expressão simbólica, que não precisa ser necessariamente lingüística, mas qualquer outra forma semiológica.

Críticas à teoria de Habermas

Alguns aspectos fundamentais do edifício teórico de Habermas foram duramente criticados, especialmente por Richard Rorty, que é também um seu importante interlocutor. As diferenças filosóficas entre os dois são reflexo de seus respectivos contextos culturais, de sua formação pessoal e das tradições filosóficas às quais ambos se filiam. Rorty é influenciado pela tradição anglo-saxônica, do empirismo de Hume e de Stuart Mill e do positivismo lógico de Carnap. Ao lado de Quine, Sellars, o segundo Wittgenstein e Davidson, Rorty radicalizou o movimento de dissolução do projeto original da filosofia analítica e tomou o rumo do contextualismo e do pragmatismo declarando-se discípulo de John Dewey e William James, aproximando-se das posições de Heidegger e de Nietzsche. Habermas é fortemente ligado à filosofia de Kant e se aproximou do pragmatismo através de Peirce que conhecia profundamente as obras kantianas. Não seria exagero afirmar que Habermas “kantinizou” o pragmatismo e essa atitude lhe granjeou severas críticas.

As críticas de Rorty às teorias habermasianas da racionalidade, da verdade e da ética discursiva são procedentes na medida em que Habermas afirma pretender

superar a Metafísica, mas não consegue libertar-se dos conceitos metafísicos. Termos como “transcendental”, “a priori”, “formal”, “universal” típicos da Metafísica denunciam sua filiação a filosofia kantiana e são fortemente repelidos pelo pragmatismo que Habermas procurou assimilar. Até mesmo quando se propõe resolver o problema da unidade entre razão teórica e razão prática, com o conceito do mundo da vida, Habermas o faz exclusivamente ao nível da teoria.

REFERÊNCIAS

Obras de Jürgen Habermas

- _____. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo. Edições Loyola, 2004a.
- _____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo. Martins Fontes, 2004b.
- _____. *Teoría de la Acción Comunicativa*. 4.ed., Racionalidade de la Acción e racionalización Social. Madrid, Taurus, v. I, 2003a.
- _____. *Teoría de la Acción Comunicativa*. 4.ed., Crítica de la razón funcionalista. Madrid, Taurus, v. II, 2003b.
- _____. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 2002.
- _____. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 2002.
- _____. *La lógica de las ciencias sociales*. 3.ed., 3. reimpressão. Madrid. Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2002.
- _____. *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. 4.ed. Madrid, Cátedra, 2001.
- _____. *Conocimiento e Interes*. València (ES). Universitat de València, 1997.
- _____. *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- _____. *La necesidad de revisión de la izquierda*. 2. ed., Madrid. Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 1996.
- _____. *Textos e contextos*. Tradução de Sandra Lippert Vieira. Lisboa. Instituto Piaget, 1991.
- _____. *Pensamento pós-metafísico, Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1989.

Escritos sobre a Obra de Habermas

ARAGÃO, L. M. C. de. **Razão comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas**. 2.ed., Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1997.

BERNSTEIN, R. (org.) **Habermas y la modernidad**. Madrid, Ediciones Cátedra (Grupo Anaya S.A), 2001.

COSTA, R. **Ética do discurso e verdade em Apel**. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

DUTRA, D.V. **Da revisão do conceito discurso de verdade em Verdade e justificação**. Revista ethic@. Florianópolis, v.2, n.2, dez., 2003, p.219-231.

_____. **Les enjeux de la théorie de l'argumentation comme base de l'éthique discursive**. Revista ethic@. Florianópolis, v.1, n.1, dez., 2002, p.63-80.

_____. **Kant e habermas – a reformulação discursiva da moral kantiana**. Porto Alegre. Edipucrs, 2002.

GIMMLER, A. **Pragmatismo e Hegel** - Tradução: Jorge Luiz Pennafort Palma, do CEFA-
<http://www.filosofia.pro.br>. Acessado em 20 de janeiro de 2006.

HADDAD, Fernando. **Dialética Positiva: de Mead a Habermas**. *Lua Nova*, 2003, n.59, ISSN 0102-6445. n.59, São Paulo, 2003, p.95-114.

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

PICHÉ, C. A passagem do conceito epistêmico ao conceito pragmatista de verdade em Habermas, In: **Filosofia prática e modernidade**. ARAUJO, L.B. L. e BARBOSA, R.J.C. (Orgs.) Rio de Janeiro. EdUERJ, 2003.

SIEBENEICHLER, F.B. **Jürgen Habermas, Razão Comunicativa e Emancipação**. 3.ed., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1994.

SOUZA, J. C. **Filosofia, racionalidade, Democracia – Os debates Rorty & Habermas**. São Paulo. Editora Unesp, 2005.

STIELTJES, C. Jürgen Habermas, **A desconstrução de uma teoria**. São Paulo. Germinal, 2001.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ADIB, J.A.D. **Teoria social e dialógica do sujeito** In: Revista Psicologia: Teoria e prática. 2005, 7(1): 97-106.

ARAÚJO, I. L. **Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem**. São Paulo. Parábola Editorial, 2004.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer – Palavras e Ação**. Tradução e apresentação de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artmed, 1990.

BENVENISTE, É. **Problemas de Lingüística Geral**. Trad. E. Guimarães. Campinas: Pontes, 1995.

BORGES, M. L.; DALL'AGNOL, D. DUTRA, D.V. **Ética**. Rio de Janeiro: DP&S Editora, 2003.

CHOMSKY, N. **Aspectos da teoria da sintaxe**. Trad. Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Abril Cultural, (Col. Os Pensadores). 1975.

COSTA, A.P. Notas sobre a teoria coerentista da verdade Disponível em <http://www.criticanarede.com> - acesso em: 16 de jul. 2006.

DAVIDSON, D. Verdade e Significado. In: **Fundamentos metodológicos da linguagem. Semântica**. Marcelo Dascal (org.). Campinas, v. 3, 1982.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Trad. De Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, (Col. Os Pensadores), 1973.

DEWEY, J. **Experiência e natureza**. Trad. De Murilo Otávio R. Paes Leme. São Paulo: Abril Cultural, (Col. Os Pensadores), 1980.

FERNADEZ, S. P. Habermas y la Teoría Crítica de la Sociedad. Disponível em <http://www.moebio.uchile.cl/01/frprin03.htm> acesso em: 30 de jun. 2006.

FREGE, G. **Lógica e filosofia da linguagem**. Trad. De Paulo Alcoforado. São Paulo:: Cultrix/ EDUSP, 1978.

FREUD, S. (1921) **Psicologia das massas e análise do ego**. Obras completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro: Imago. v.18, sem data.

HEGEL, G.W.F. **A fenomenologia do espírito**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores).

HOBBS, T. **Leviatã**. Trad. João Monteiro e Marta Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação do conhecimento**. São Paulo: Nova Cultural, (Col. Os pensadores), 1988.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, (Os pensadores), 1984.

MEAD, G. H. **Mind, Self and Society**, Chicago, University of Chicago Press, 1934.

OLIVEIRA, M.A. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. Coleção Filosofia. São Paulo. Edições Loyola, 2001.

PEIRCE, C.S. **Semiótica**. São Paulo. Editora Perspectiva, 2000.

PIAGET, J. **A epistemologia genética**. Trad. Nathanael C. Caixeiro. São Paulo: Abril Cultural, (Col. Os Pensadores), 1975.

_____. **Sabedoria e ilusões da filosofia**. Trad. Zilda Abujamra Daeir. São Paulo: Abril Cultural, (Col. Os Pensadores), 1975.

RORTY, R. **A filosofia e o espelho da natureza**. Trad. de Antonio Trânsito, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. **Para emancipar a nossa cultura** (Por um secularismo romântico). In: SOUZA, J.C. Filosofia, racionalidade, democracia (Os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. **Resposta a Jürgen Habermas** (Realidade objetiva e comunidade humana). In: SOUZA, J.C. Filosofia, racionalidade, democracia (Os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Unesp, 2005.

SAUSSURE, F. **Curso de lingüística geral**. 7.ed. Trad. Antonio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1975.

SEARLE, J R. **Expressão e significado**: estudos da teoria dos atos de fala. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Intencionalidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **Mente, Linguagem e sociedade**: filosofia no mundo real. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2000.

SEARLE, J. **Os actos de fala**. Trad. De Carlos Vogt (et al.). Coimbra: Almedina, 1981.

STRAWSON, P. **Escritos lógico-filosóficos**. Trad. De Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: abril Cultural, (Col. Os pensadores), 1975.

STRAWSON, P. Significado e verdade, In: **Fundamentos metodológicos da linguagem semântica**. Marcelo Dascal (Org.). Campinas, v. 3, 1982.

TOULMIN S. **Os usos do argumento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Trad. De Luis Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, (Os pensadores), 1979.

_____. **Tractatus lógico-philosophicus**. 3 ed. Trad. De Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2001.