

MARCELA DE OLIVEIRA ALVARENGA

O CONCEITO DE ENTENDIMENTO
EM JÜRGEN HABERMAS

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia na Linha de Pesquisa Ética.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botín.

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2009

RESUMO

Esta dissertação centra-se na análise de um conceito extremamente importante na obra de Habermas que é o de **entendimento**¹. Ele o desenvolve no marco da pragmática a partir da Virada Lingüística. Iniciamos nossa pesquisa demonstrando a necessidade desta virada que ocorreu na Filosofia em meados do século XX. A análise da estrutura do entendimento é feita a partir da explicitação da abertura pragmática e ela nos possibilita verificar na seqüência o significado que o entendimento adquire para alguns dos desenvolvimentos mais significativos da filosofia habermasiana como a Teoria da Ação Comunicativa, a Teoria Crítica da Sociedade e a Ética do Discurso.

Palavras-chave: linguagem, pragmática, entendimento, atos de fala, pretensões de validade, racionalidade comunicativa, discurso.

ABSTRACT

This study is centered in the analysis of an extremely important concept in the work of Habermas which is *understanding*. He develops it in the landmark of pragmatics from the perspective of the Linguistic Turn. We emaciate our research by demonstrating the necessity of such turn that occurred in Philosophy in the middle of the 20th century The analysis of the structure of agreement is made by making explicit the pragmatic opening which makes it possible to verify the meaning that agreement acquires for some of the most significant developments of the Habermasiana philosophy, such as the Theory of Communicative Action, Critical Theory of Society and Ethics of Speech.

Key-words: language, pragmatics, agreement, speech acts, validity claims, rationality communicative, speech.

¹ Em alemão *Verständigung*.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por tudo.

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, pela ajuda necessária a realização deste trabalho.

Ao professor Herrero, pelo comprometimento e dedicação.

Aos amigos e familiares, pelo apoio e incentivo.

SUMÁRIO

Lista de Abreviaturas e siglas.....	6
Introdução.....	7
Capítulo I – Colocação do problema: Impasses da Filosofia da Consciência	
1– O projeto da Teoria Crítica nos anos 30.....	11
A Teoria Crítica frente à Teoria Tradicional.....	12
2 – A crítica da Razão Instrumental.....	17
2.1 Dialética da Ilustração.....	19
2.2 O desaparecimento dos contornos da razão (dialética negativa).....	21
3 – A necessidade de mudança de paradigma.....	24
3.1 O esgotamento do modelo S-O.....	24
3.2 Redução da linguagem à representação.....	27
Capítulo II – Estrutura do Entendimento	
1 – Abertura da dimensão pragmática.....	32
1.1 Objeto.....	32
1.2 Procedimento.....	34
1.3 Pragmática Universal como Ciência Reconstitutiva.....	38
2 – Entendimento na ação comunicativa.....	40
2.1 Base de Validade da Fala.....	41
2.2 Teoria dos Atos de Fala.....	43
2.2.1 Três Aspectos da Pragmática Universal.....	44
2.2.2 A forma standar do Ato de Fala.....	50
2.2.3 A Dupla Estrutura da Fala.....	52
2.2.3.1 Conceito de significado na perspectiva da Pragmática Universal.....	55
2.2.3.2 Pretensões de Validade	58
2.3 A validade do entendimento.....	62
3 – O entendimento nos discursos.....	67
Capítulo III – Significado do entendimento	
1 – O significado do entendimento para a Teoria da Ação Comunicativa.....	71
1.1. Deficiências do projeto da Pragmática Universal.....	72

1.1.1 O problema do formalismo.....	72
1.1.2 O problema do universalismo.....	75
1.2 O Mundo da Vida como constitutivo dos processos de entendimento.....	78
2 – O significado do entendimento para a Teoria Crítica da Sociedade.....	84
2.1 A primeira fase.....	85
2.2 A segunda fase.....	87
3 – O significado do entendimento para a Ética do Discurso.....	95
3.1 As questões práticas são passíveis de discussão racional.....	96
3.2 Pretensões de validade normativa na prática quotidiana.....	100
3.3 Fundamentação do princípio moral.....	103
Conclusão.....	110
Bibliografia.....	117
Bibliografia principal	117
Bibliografia complementar	119

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ED – Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso.

IS – Interludio Segundo: Sistema y de Mundo de la Vida.

PU – Qué significa pragmática universal? (1976).

TAC I – *Teoría de la Acción Comunicativa*, I.

TAC II – *Teoría de la Acción Comunicativa*, II.

TV – Teorías de la verdad.

INTRODUÇÃO

O conceito-chave da nossa pesquisa é o entendimento. Este conceito foi tematizado por Jürgen Habermas no âmbito da pragmática universal desenvolvida a partir da Virada Lingüística, que expressa uma importante conquista ocorrida no século XX, a partir da qual a linguagem se torna o centro da reflexão filosófica.

Esta virada representa a mudança do paradigma da filosofia da consciência (ou filosofia da subjetividade) para o paradigma da linguagem. Ela se dá em função da insuficiência do antigo paradigma em solucionar certos impasses. É justamente no contexto de esgotamento deste paradigma que Habermas vai estabelecer seu ponto de partida para tentar explicar as deformações patológicas de uma razão reduzida a sua dimensão cognitivo-instrumental que transforma tudo (inclusive o sujeito e suas interações lingüísticas) em meio para se atingir fins propostos. Em sintonia com as aberturas que o novo paradigma da linguagem possibilita, Habermas busca superar os problemas ocasionados por essa estreita visão de racionalidade.

Sua proposta é a de superar o conceito de racionalidade reduzido ao esquema sujeito-objeto, limitado ao modo como o sujeito isolado se orienta em função dos conteúdos das suas representações e dos seus enunciados. Pois considera que seja nosso dever pensar alternativas para os impasses provenientes do uso exacerbado de uma razão instrumental centrada no sujeito. É preciso, segundo ele, fazer valer um outro tipo de racionalidade, à qual nomeia *racionalidade comunicativo-pragmática*.

A racionalidade comunicativa tem a vantagem de proporcionar aos participantes das interações a possibilidade de ultrapassar seus limites conceituais em prol de um acordo racionalmente motivado, que se assenta sobre o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade levantadas na relação intersubjetiva. Essa nova concepção das interações, diferentemente de uma concepção monológica, está pautada na intersubjetividade e só pode ser compreendida à luz da perspectiva pragmático-lingüística.

A racionalidade dialógica está relacionada com os processos de entendimento, peça central da pragmática habermasiana e que implica um resgate discursivo das pretensões de validade.

Porém, neste momento introdutório o que desejamos salientar é somente que no novo paradigma da linguagem a maior contribuição de Habermas foi a de propor uma pragmática universal com a tarefa de identificar e reconstruir as condições universais do entendimento

possível. Assim sendo, a escolha por este tema se deve, por um lado, à importância do conceito de entendimento no esforço habermasiano de tentar pensar alternativas a um paradigma fracassado, e por outro, ao fato de que o entendimento caracteriza a ação comunicativa utilizada como fonte de integração social; essa ação se distingue da ação estratégica, onde a linguagem é utilizada apenas como meio, instrumento de informação e persuasão, onde se visa um sucesso específico. A relevância de se pesquisar a ação comunicativa (ação orientada ao entendimento) se justifica diante do fato de recebermos na atualidade um bombardeio de informações e exigências (midiáticas/ culturais) que impõem ao sujeito a obrigatoriedade de satisfação plena e quase sempre de modo individualista em suas atividades. Vemos nessa perspectiva que uma pesquisa com tal objeto de estudo se faz necessária para que sejam analisadas as peculiaridades dessa ação orientada ao entendimento e seu desdobramento em pontos importantes da obra de Habermas, como na Teoria da Ação Comunicativa, na Teoria Crítica da Sociedade e na Ética do Discurso.

A função do capítulo primeiro é a de propor uma *questão-problema* que nos serve como ponto de partida para a tematização do entendimento, pois sua temática gira em torno, justamente, da necessidade de uma mudança de paradigma. Desejamos neste momento entender os motivos - através da análise de dois impasses - que justificam essa mudança. Todavia, para que possamos entendê-los, faremos antes um breve apanhado reconstrutivo do programa da Teoria Crítica segundo a primeira geração da Escola de Frankfurt, onde perceberemos que seu fracasso se deve ao esgotamento do paradigma da filosofia da consciência. Iremos na seqüência expor os dois impasses que exigem a passagem para um novo marco teórico em função da insuficiência deste paradigma em solucioná-los. São eles: o esgotamento do modelo sujeito-objeto e a redução da linguagem à dimensão semântica. Em paralelo à exposição dos impasses, as inovações habermasianas serão, aqui, apenas mencionadas, uma vez que a explicitação delas virá na seqüência, com o desenvolvimento do capítulo seguinte.

O segundo capítulo é o mais importante de todos. Nele nos dedicaremos à análise da estrutura do entendimento. Como sabemos, o entendimento é tematizado no âmbito da pragmática universal a partir da virada lingüística. Ora, o primeiro capítulo apresenta como um dos impasses, justamente, a redução da linguagem à dimensão semântica. Precisamos, portanto, mostrar que a efetivação da virada lingüística se dá com a análise da dimensão pragmática da linguagem. Esta é a proposta de Habermas que desejamos apresentar ao tratamos da abertura da dimensão pragmática.

Habermas reivindica que sua pragmática universal seja desenvolvida segundo uma análise formal que se caracterize pela atitude metodológica das ciências reconstrutivas. Assim, procuraremos explicitar o procedimento das ciências reconstrutivas que transformam o saber *pré-teórico* que o sujeito competente domina na prática em um saber objetivo e explícito. Feito isso, procuraremos seguir os passos de Habermas para explicitar a tarefa da sua pragmática universal. Iniciaremos com a apresentação da base de validade da fala. Aqui será exposta e analisada a tese de Habermas sobre o que é necessariamente pressuposto no agir orientado ao entendimento.

Para entender-se, os sujeitos utilizam atos de fala ou proferimentos. Faz-se necessário explicar a dupla estrutura performativo-proposicional presente em todo ato de fala (que se apresente na forma standard). Para serem bem sucedidos, precisam satisfazer a pretensões de validade. Essas pretensões se ligam, por sua vez, aos três conceitos de mundo aos quais se refere o proferimento. Deter-nos-emos então em explicar a tarefa reconstrutiva da pragmática para os problemas de significado e validade, explicitando, em relação aos modos de uso da linguagem, as pretensões de validade que lhe são específicas. Na seqüência mostraremos mostrar em que consiste a validade do entendimento. Porém, no caso em que o acordo alcançado na ação comunicativa seja questionado de modo tão fundamental que não possa ser solucionado no âmbito dela (ação comunicativa), analisaremos a necessária passagem ao discurso e finalmente à situação ideal da linguagem, a partir da qual se pode distinguir um consenso faticamente alcançado de um consenso verdadeiramente racional.

Neste ponto concluiremos a análise da estrutura do entendimento e partiremos para o terceiro capítulo com o objetivo de pesquisarmos o significado do entendimento para desenvolvimentos posteriores na obra de Habermas.

Para analisarmos o significado que o entendimento adquire na Teoria da Ação Comunicativa, tomaremos como ponto de partida a exposição de dois déficits que apresenta o projeto da pragmática universal e que giram em torno do formalismo e do universalismo. Nosso intuito é explicitá-los e apresentar na seqüência a proposta de Habermas para superá-los. Como uma das melhorias introduzidas por Habermas é a tematização do “mundo da vida”, faz-se necessário, portanto, compreendermos o seu significado (constitutivo) para os processos de entendimento. Investigaremos a relação das pretensões levantadas em todo ato de fala com os mundos objetivo, social e subjetivo. Também veremos como os componentes estruturais do “mundo da vida”, isto é, cultura, sociedade e personalidade se entrelaçam, se reproduzem e se

manifestam através dos processos de entendimento. Esta elucidação está diretamente relacionada com o segundo momento desse capítulo, no qual será tematizado o significado do entendimento para a Teoria Crítica.

Veremos como Habermas retoma o problema central da tradição sócio-política da escola de Frankfurt: o conflito entre indivíduo e sociedade, no marco de uma Teoria Crítica. Se tomarmos como referência o antes e o depois da virada lingüístico-pragmática, poderemos constatar, na evolução do pensamento de Habermas, várias etapas na concepção de sua teoria crítica. Aqui nos interessa mais detalhadamente o desenvolvimento posterior a virada. Porém, na medida em que a problemática da primeira fase conflui para a ação orientada ao entendimento, veremos brevemente os traços principais da mesma. As duas fases serão analisadas a partir da intenção habermasiana que perpassa as duas fases, a saber, a intenção que visa à emancipação do homem, a ser conseguida na primeira fase, através da análise dos interesses do conhecimento e na segunda fase, através da *racionalidade comunicativa*, cujo paradigma é a relação intersubjetiva que assumem sujeitos capazes de linguagem e de ação quando eles se entendem entre si sobre algo. A partir do conceito amplo de racionalidade comunicativa mostraremos como Habermas desenvolve uma Teoria Crítica da Sociedade ligando os dois conceitos complementares de “mundo da vida” e “sistema”.

Além disso, objetivamos compreender o significado do entendimento para a ética de Habermas. Em relação à Ética do Discurso analisaremos o significado do entendimento para o processo de justificação de normas que se dá através de um discurso prático. Quando uma norma é problematizada, ela tem de apresentar as razões que justifiquem a sua pretensão de validade. Esta tarefa é cumprida por meio de um discurso prático, cujo objetivo é justificar normas de ação. Nessa medida nosso intuito é de investigar como Habermas procede ao apresentar o princípio moral – único que pode possibilitar nas questões práticas um acordo argumentativo – e como se dá sua fundamentação.

Nosso trabalho está dividido em três partes internamente ligadas em uma seqüência lógica onde a primeira se apresenta como porta de entrada e propõe uma questão-problema que justifica a necessidade por uma mudança de paradigma; a segunda analisa o conceito de entendimento formulado a partir dessa mudança e a terceira apresenta sua importância para três pontos centrais da obra habermasiana.

CAPÍTULO I

Colocação do problema: Impasses da Filosofia da Consciência

O tema central da nossa pesquisa é o conceito do entendimento. Ele foi tematizado por Jürgen Habermas no âmbito da pragmática universal a partir da mudança de paradigma que ocorreu na Filosofia em meados do século XX. Em nosso intuito de análise do entendimento, partimos da problemática: “Porque se faz necessária a mudança de paradigma?”

Para compreendermos a resposta de Habermas a essa questão vamos analisar sua tese de que o programa da primeira Teoria Crítica fracassou em função do esgotamento do paradigma da filosofia da consciência.²

Entendemos que essa análise nos permitirá compreender os impasses da filosofia da consciência que impedem a realização do programa da Teoria Crítica – almejada pelos membros da primeira geração do Instituto de Investigação Social – assim como, por conseguinte, a necessidade de uma mudança de paradigma.

1 – O projeto da Teoria Crítica nos anos 30

Habermas foi um dos integrantes da Escola de Frankfurt cujos membros desenvolveram uma Teoria Crítica da Sociedade. Ao mesmo tempo em que integra essa escola, mantém com ela uma relação crítica. Seu desejo é o de prosseguir os esforços e tarefas que em sua opinião se mostram adequados e superar os impasses que a sufocam.

Recapitulando uma problemática tratada pela primeira geração frankfurtiana, a distinção entre “teoria tradicional” e “teoria crítica”, seu objetivo não é o de efetuar uma mera recapitulação das teses de seus antecessores, mas é o de reconstruir a orientação original da Teoria Crítica. Habermas tem a intenção de fundamentar uma teoria crítica da sociedade na situação atual, pois acredita que o projeto de seus antecessores fracassou pela permanência no paradigma da filosofia da consciência.

Nosso objetivo aqui é mostrar o motivo do fracasso, apresentando com isso o esgotamento deste paradigma. Antes, porém, realizaremos um apanhado reconstrutivo da

² Cf Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I* (Sigla TAC I), p.493.

concepção da Teoria Crítica segundo a primeira geração da escola (anos 30), posto em relação à crítica feita por Horkheimer à Teoria Tradicional.³

A primeira concepção da Teoria Crítica foi desenvolvida por Horkheimer nos anos 30. Segundo ele, essa teoria teria como objeto de investigação todos os fenômenos que podem ser entendidos apenas em conexão com a vida social.

Para Horkheimer teoria crítica tem o mesmo sentido de filosofia social. Ele estabelece quatro traços fundamentais dessa teoria onde o primeiro é exatamente a presença do pensamento filosófico. O vocábulo *filosófico* acentua o caráter crítico desta teoria, com ele se deve prever a confiança na razão.

O segundo traço da teoria é a análise empírica. Horkheimer entende que as investigações empíricas concedem à filosofia, com sua perspectiva universal, uma encarnação no presente que a distancia da reflexão puramente abstrata. A conjunção entre filosofia e investigação empírica foi respeitada apenas pela primeira geração da escola, após os anos trinta se dá um progressivo distanciamento deste programa até se apresentar como uma teoria sem controle empírico.⁴ O terceiro traço é uma consequência do anterior, trata-se do caráter interdisciplinar que tem essa teoria. A proposta de Horkheimer é uma chamada a todas as disciplinas que possam trazer um esclarecimento ao problema da vida social dos homens. A interdisciplinaridade na Teoria Crítica está referida a intenção de refletir sobre a sociedade presente como um todo⁵. E finalmente, o quarto traço da teoria crítica se refere ao seu caráter hermenêutico-filosófico. O material empírico, as precisões e soluções trazidas pelas disciplinas precisam ser assumidos novamente pela filosofia. Com uma orientação ao universal, ela proporciona a captação da totalidade e oferece uma interpretação última que será de ordem filosófica trans-empírica⁶.

A Teoria Crítica frente à Teoria Tradicional

A Teoria Crítica vai sendo delimitada à contra luz da crítica efetuada por Horkheimer à Teoria Tradicional. Nasce do diálogo crítico firmado pelos frankfurtianos (Horkheimer) com o

³ Teoria Tradicional: entendida desde Descartes até a primeira leva da escola de Frankfurt.

⁴ Cf. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, (Sigla TAC II) p.535 Essa mútua relação da filosofia e ciências é um dos traços mais importantes da teoria crítica e Habermas, em seu esforço por re-construir a teoria crítica nos anos 80 irá considerar necessário recuperá-lo.

⁵ Cf. Habermas. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. p.291-297 In: Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p.23.

⁶ Cf. Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p. 23.

empirismo lógico do Círculo de Viena; também com Husserl, situado entre os representantes da Teoria Tradicional, além de Weber e Lukács.

A (larga) crítica de Horkheimer à teoria tradicional apresenta cinco pontos centrais, que são: a consideração de que a ciência é um processo social (a); a vinculação do sujeito e objeto como produto da práxis social geral (b); a idéia de que a teoria sempre disse relação à práxis (c); de que a teoria crítica é dialética (d) e por fim, de que a teoria crítica é uma concepção do homem, da sociedade e da história (e).

a) A ciência é um processo social

O empirismo lógico e a fenomenologia de Husserl desconhecem em seu conceito de ciência a influência dos processos sociais na construção da teoria científica. Este conceito aparece como uma atividade pura do pensamento. A ciência acredita que seu classificar fatos em categorias, registrar dados, calcular medidas, dispor os objetos para seu controle e transformação é uma pura atividade teórica.

Horkheimer, ao contrário, entende que as estruturas da ciência dependem de situações sociais.⁷ Ao seu ver, a teoria tradicional oculta sua própria sujeição ao aparato social. A atividade científica não se percebe relacionada com outras atividades sociais. A função social da ciência não aparece a não ser na esfera separada em certas condições históricas dentro da qual ela se produz.

Em contrapartida, a teoria crítica tem que ser concebida como atividade histórica do homem imersa no processo social e construída socialmente. Esta consciência social de sua produção a permite atender as condições sociais dentro das quais surge.

b) A vinculação do sujeito e objeto como produto da práxis social geral.

Para a teoria tradicional a realidade se apresenta como um conjunto de fatos. O mundo está aí, sensivelmente diante do sujeito e este deve aceitá-lo.

A cristalização do mundo, como algo dado, conduz a uma teoria do conhecimento abstrata, a -histórica e a -social, onde sujeito e objeto aparecem vestidos destas mesmas qualidades.

No entanto, para Horkheimer, tanto os fenômenos quanto os sujeitos que os percebem são inseparáveis do processo social que se desenvolve desde sempre. Por um lado, os fatos estão pré-formados socialmente de dois modos: * pelo caráter histórico do objeto percebido e * pelo caráter

⁷ Cf. M. Horkheimer, *Teoría Tradicional y Teoría Crítica* (Sigla TTC), p. 229. In: Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p. 26.

histórico do órgão que percebe.⁸ Por outro, o homem em sua configuração é resultado da história social; sua percepção é conformada socialmente.

Neste sentido, não há fenômenos fechados em si, eles têm seu contexto, seu mundo, que é sempre social. Ao contrário, não perceber o fenômeno em sua autêntica situação social é não vê-lo como produto da práxis social, que determina a relevância dos objetos para o sujeito. E desconsiderando essa práxis social, vemos apenas aquilo que seleciona a receptividade do sujeito inspirado pelo “modo de produção moderno”.⁹

O empirismo lógico se mostra cego à qualidade social do conhecimento. Desconhece não somente a constituição do sujeito e objeto por parte do processo social, mas também lhe escapa a segunda mediação dos objetos por parte das teorias. Nessa medida, o papel constitutivo da linguagem lhe é alheio. A intersubjetividade do saber científico mediada pela linguagem cotidiana não é uma preocupação para os empiristas lógicos. Ao contrário, nessa perspectiva temos a primazia do método. E por se fazer conforme a um método, a ciência é um conhecimento que tem garantia de objetividade.

Entretanto, a validade do método só pode ser determinada em relação ao objeto, isto é, métodos são adequados ou não em relação a objetos pré-definidos. Adorno pontua que “investigar um objeto mediante um instrumento metodológico que decide, mediante sua própria formulação o que é o objeto, é um simples círculo”.¹⁰

Ao contrário, para a Teoria Crítica, sujeito e objeto têm que ser vistos dentro da práxis social geral. Por este motivo uma crítica radical do conhecimento só é possível na perspectiva de uma Teoria da Sociedade.¹¹ “A teoria crítica do conhecimento se torna assim Teoria da Sociedade”.¹²

c) A teoria sempre diz relação à práxis

Ao se reduzir a constatar e ordenar os fatos o positivismo lógico renuncia à reflexão sobre sua própria base social e suas funções. Essa ciência absolutiza os fatos e consolida a ordem existente.¹³ Mais ainda: “proporciona os meios técnicos para a eternização do que existe”.¹⁴ Ela se converte em servente dos objetivos da sociedade industrial.

⁸ Cf. Horkheimer, TTC 223. In: Idem, p. 27.

⁹ Cf. Horkheimer, TTC, 234. In: Idem, p.27.

¹⁰ T. W. Adorno, *Sociologia e investigación empírica* em DPSA. In: Idem, p.28.

¹¹ Cf. Adorno, *Consignas*, p.149: “Crítica de la sociedad es crítica Del conocimiento e vice-versa”. In: Idem, p.28.

¹² Idem, p.59s. In: Idem, p.29.

¹³ Cf. Horkheimer, *Kristische Theorie* (Sigla TK) II, p.110. In: Idem, p.29.

Para Horkheimer, essa teoria tradicional é ideológica, pois apresenta como uma ordem natural o que é produto da história. Por trás de sua aparente neutralidade e objetividade, assegurado na metodologia, observação e constatação empírica, o positivismo lógico ignora estar numa prisão que toma por situação natural.

A Teoria Crítica, em contrapartida,

é consciente desde o princípio que a práxis e os interesses sociais possuem um valor teórico-cognoscitivo: são o ponto de vista desde o que se constitui o objeto do conhecimento e a realidade objetiva. E reciprocamente, a teoria se entende, não como pura contemplação de uma ordem (cosmos) dada, mas, em si mesma, como práxis; momento teórico da práxis.¹⁵

Esta unidade entre teoria e práxis aponta para o fato de que a Teoria Crítica é mais do que uma ciência, a saber, é: um comportamento crítico, orientado pelo interesse da “transformação da totalidade” com vista a “apressar um desenvolvimento que conduza a uma sociedade sem injustiça”.¹⁶

Guiada pelo interesse emancipador em prol de uma sociedade justa (ou boa), não está garantida à Teoria Crítica a verdade. Pois ainda que se mova em favor da corrente da história, não pode se garantir apelando a um grupo ou prática específicas. Não existem exemplos nos quais se possa basear; ao contrário, está remetida ao futuro.

Não obstante, a idéia de uma sociedade futura como comunidade de homens livres, tal como ela seria possível com os meios técnicos com que se conta, tem um conteúdo ao que é preciso se manter fiel através de todas as mudanças.¹⁷

Porém, ao nos indagarmos sobre este conteúdo concreto da Teoria Crítica, nos encontramos de novo com “a sociedade sem injustiça”, de onde se pode instaurar “o domínio dos homens sobre suas próprias vidas”. Isso quer dizer que a teoria crítica obtém seus critérios a partir da antecipação da sociedade boa do futuro.¹⁸

*A teoria crítica se pensa como momento teórico da práxis ordenada à sociedade boa, justa e racional. Por esta razão, se sabe guiada pelo interesse emancipador e desde o futuro antecipado da sociedade livre sem injustiça, julga a situação presente como contraditória e se empenha por transformá-la. A teoria não é já contemplação nem investigação científica, mas sim forma de vida.*¹⁹

¹⁴ Horkheimer, TK, II, 128, 129. In: Idem, p.29.

¹⁵ Horkheimer, TK I, 91; 255. In: Idem, p.30.

¹⁶ Horkheimer, TTC, 252, In: Idem, p.30.

¹⁷ Horkheimer, TTC, 249 In: Idem, p 31.

¹⁸ Cf. Horkheimer, TTC, p.248 In: Idem, p.31.

¹⁹ Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p.32.

d) A teoria crítica é dialética

Na perspectiva da teoria tradicional os sujeitos se vêem a si mesmos como simples expectadores passivos de um acontecer, e os fatos são vistos como unidades individuais de magnitudes estatísticas.²⁰ A realidade é concebida como um conjunto de coisas e acontecimentos e, segundo essa concepção, a realidade coincide com a expressão científica de cada disciplina.

Pelo contrário, a teoria crítica nega a identidade dos conceitos com os fatos, do conhecimento com a realidade. Considera que o pensamento assim como a realidade precisam se manter abertos em um processo permanente. Isto quer dizer que a lógica do pensamento como da realidade é *dialética*. A idéia da dialética como crítica da identidade conduz à dialética como mediação.

Pensar dialeticamente é captar a impossibilidade do acesso direto à realidade. O objeto sempre está mediado subjetivamente. E o sujeito é ativo no conhecimento do objeto não apenas através de suas categorias e conceitos, mas de sua atividade histórica. As categorias do pensamento aparecem mediadas pelo processo social.²¹

A dialética enquanto pensamento guiado pelo interesse emancipador é um pensamento de diagnóstico.²² É juízo existencial sobre as contradições e misérias da realidade presente que, contudo, não devem continuar. Vê-se aqui a vinculação que a razão teórica encontra com a razão prática. Inclusive, percebe-se a primazia da razão prática sobre a teórica e isto porque a teoria crítica “não possui outra instância específica que o interesse, inscrito nela, pela superação da injustiça social”.²³

e) A teoria crítica é uma concepção do homem, da sociedade e da história.

A teoria crítica se move entre uma aguda consciência do tempo, com suas oscilações sociais, e a segurança de ter um critério permanente para julgar a história. O pensamento crítico propriamente se realiza no “juízo existencial” que executa sobre o transcorrer da sociedade humana.²⁴ Portanto, a teoria crítica é um diagnóstico crítico do desenvolvimento atual da história.²⁵

E enquanto diagnóstico crítico da história atual, se apresenta fundamentalmente como uma teoria social crítica das contradições da nossa sociedade. A contradição, a miséria, o processo

²⁰ Cf. Horkheimer, TTC, p.261, In Idem, p.32.

²¹ Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p.33.

²² Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p. 35.

²³ Horkheimer, TTC, p.270. In. Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p.35.

²⁴ Cf. Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p.36.

²⁵ Idem.

social injusto está atravessado pela razão que luta por impor-se. Horkheimer não explica melhor de onde procede essa idéia; parece que a encontra como um dado empírico proporcionado pela evolução da humanidade. A antropogênese seria a fundamentação da razão emancipadora. E desde aqui, antecipadamente, se capta a lógica da história: a história humana aponta para a realização de um estado de justiça entre os homens.

A teoria crítica enquanto história crítica da sociedade atual tem como principal tarefa mostrar como se pode passar a essa ordem social racional, justa e livre. Enquanto contém uma filosofia da história interessada na análise da sociedade atual, o pensamento crítico supõe uma antropologia. A teoria crítica aponta para uma situação onde o homem seja ele mesmo. Tal estado exige que o homem viva integrado com ele mesmo, com os demais e com a natureza. Com outras palavras:

o homem será ele mesmo quando seu interesse na própria realização coincida com o interesse geral da realização de todos; quando cada indivíduo ao determinar-se em sua orientação, na vida, determine a intersubjetividade geral.²⁶

Essa identidade do homem está posta, assim, no futuro e não no presente. E enquanto não se alcança esse estado o pensamento crítico contém um conceito de homem que se opõe a si mesmo, pois não produz essa identidade de interesses de realização. A antecipação da reconciliação (*Versöhnung*) futura se apresenta como juízo crítico frente ao que é no presente. E Horkheimer (nos anos 30) acreditava, todavia, possível essa implantação.

Na seqüência, veremos as conseqüências para a teoria crítica (ainda da primeira geração) da perda de tal crença.

2 – A crítica da Razão Instrumental

A década de 30 conheceu a definição do programa da Teoria Crítica. Acontecimentos político-sociais nos últimos anos desta década, no entanto, sobrevieram sobre sua posterior evolução. Foram determinantes três experiências históricas que convergem em um desengano das expectativas revolucionárias.²⁷ A perversão soviética do conteúdo humano do socialismo revolucionário, o fracasso do movimento trabalhador revolucionário em *todas* as sociedades industriais e a capacidade de integração social que demonstra ter a racionalização quando penetra

²⁶ Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p. 38.

²⁷ Cf. Habermas, TAC I, p. 466.

no âmbito da reprodução cultural – eram as experiências básicas para as quais Horkheimer e Adorno trataram de dar razão a princípio dos anos 40.²⁸

Estas experiências contrastam com os supostos centrais da teoria da coisificação, que Lukács havia exposto a princípio dos anos 20.²⁹

Marx supunha que o capitalismo não apenas geraria os pressupostos objetivos (ex.: o aumento de produtividade que comporta o desenvolvimento técnico-científico; a qualificação dos trabalhadores), mas também que “co-produziria os pressupostos subjetivos essenciais da auto-liberação do proletariado”.³⁰ Lukács se atém a esta posição, porém revisa a valorização que faz Marx das ciências modernas.³¹

Não cabe dúvida de que através do progresso técnico as ciências ficam conectadas com a manobra das forças produtivas. Porém, com a formação de uma autocompreensão científicista – que identifica os limites do conhecimento objetivo com os limites do conhecimento em geral – as ciências assumem um papel ideológico.³²

Lukács critica a autocompreensão positivista das ciências, que se apresenta como expressão das tendências gerais à coisificação. Diferentemente de Horkheimer e Adorno, para quem “as forças produtivas técnico-científicas se fundem com as relações de produção e perdem a capacidade de fazer estourar o sistema”,³³ Lukács insiste em que a racionalização do mundo se choca com um limite interno: o “caráter formal de sua própria racionalidade”³⁴. Ele conta, pois, na natureza subjetiva dos homens com um reduto resistente à coisificação.

Horkheimer e Adorno discutem com argumentos empíricos a idéia de Lukács de que a coisificação, a conversão do trabalhador em mercadoria, o anula e atrofia sua “alma”, porém não transforma em mercadoria sua essência humana. Estes autores desenvolvem uma teoria do fascismo e da cultura de massas que explica a reprodução cultural desde o ponto de vista da coisificação. Enquanto a teoria da cultura de massas parte de que a forma mercantil se apodera também da cultura ocupando com isso *todas* as funções do homem, a teoria do fascismo conta com uma troca de função premeditada, conscientemente induzida pelas elites políticas, das resistências que a natureza subjetiva opõe à racionalização.

²⁸ Cf. Habermas, TAC I, p. 467.

²⁹ Idem.

³⁰ Wellmer (1977), p.472. In. Habermas, TAC I, p.467.

³¹ Cf. Habermas, TAC I, p.467.

³² Cf. Habermas, TAC I, p.468.

³³ Habermas, TAC I, p.468.

³⁴ Lukács (1968), p.276. In: Habermas, TAC I, p.468.

Horkheimer e Adorno radicalizam a teoria Lukácsiana da coisificação. Para eles, o processo de racionalização crescente invade todas as esferas, inclusive a subjetividade humana.

A objetividade coisificadora se assentou em toda a sociedade e na consciência mesma dos indivíduos. O problema não é somente econômico. O valor de troca enquanto se objetiva nas relações sociais e se converte em a priori do conhecimento, cristaliza na razão. É a civilização inteira que está submetida a uma racionalidade instrumental que reduz tudo a puro meio.³⁵

Trata-se aqui do “giro dos 40 anos” que ocorre na Teoria Crítica, e que é interpretado por Habermas como uma ruptura com o projeto original.

2.1 - Dialética da Ilustração

Com essa importante alteração a partir dos anos 40 o objetivo da Teoria Crítica passa a ser o de assegurar que a fé em um futuro feliz da sociedade, de paz e digno do homem, não desapareça da terra.³⁶ A pergunta que cabe fazer, impulsionada pelas experiências políticas e sociais é a de por que a humanidade, no lugar de entrar em um estado verdadeiramente humano, desembocou em um novo gênero de barbárie.³⁷

Para responder a esta questão Adorno e Horkheimer adotam uma postura de desconfiança frente à racionalidade que há engendrou essa situação. Em um rastreamento crítico dessa razão descobrem a “*dialética da Ilustração*”. De modo bem resumido, reduzindo-nos aos elementos formais dessa análise, podemos dizer que o processo de ilustração é o objetivo humano por ser livre e libertar-se do medo. Esse “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*) impulsiona a submissão da natureza ao homem e a explicação científica dos fatos que ocorrem ao seu redor. As imagens metafísico-religiosas do mundo se corroem até o ponto de não servir mais. A razão humana se assenhora de tudo o que se põe a seu alcance.

Porém, esse processo de eliminação do temor frente ao oculto acaba por levar a uma submissão generalizada diante da qual verga o próprio homem. O homem termina apanhado em sua rede. Isto é, no conhecimento e domínio da natureza, o homem aprendeu a submeter-se também ao próprio homem. A razão objetivante e coisificadora foi assenhoreando-se cada vez mais de todo tipo de relação. O sujeito estende seu poder cognitivo sobre tudo o que há. E nessa

³⁵ Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p.43.

³⁶ Cf. Horkheimer, La función de la filosofía (1940). In TCA, p.289; Adorno, Consignas, p.116. In: Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p.43.

³⁷ Cf. Horkheimer, Adorno, Dialéctica de Iluminismo, p.7. In. Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p. 44.

relação cabe um mundo de fatos e coisas, porém não de sujeitos, não uma relação intersubjetiva onde os sujeitos se entendem em interações comunicativas. Ao contrário, tudo fica reduzido a instrumento.³⁸

A análise da “dialética da ilustração” é o descobrimento da lei da coisificação progressiva na história. Adorno e Horkheimer generalizam a teoria da coisificação de Lukács na chave da filosofia da história.

Nessa tentativa se vêem envolvidos em aporias das quais Habermas obtém razões em favor de uma mudança de paradigma na teoria da sociedade.³⁹

A “dialética da Ilustração” põe de manifesto que nem todo processo de racionalização desemboca na sociedade emancipada. O desenvolvimento técnico-científico não conduz por si a um estado mais elevado de humanização, ao contrário, o domínio desenfreado da natureza conduz à liquidação do sujeito.

A racionalidade que se instaurou seguindo o interesse dominador é unilateral; entende por razoável unicamente o que apresenta uma utilidade imediata. Daí se centrar nos meios que precisam ser aplicados para a consecução dos fins dados de antemão. A razão instrumental ao se reduzir aos “meios” objetivos para alcançar um fim determinado cai nas mãos do subjetivismo daqueles que ditam tais fins. Por esse motivo, Horkheimer chama de razão subjetiva a razão instrumental.⁴⁰

Com vistas à auto-conservação do indivíduo ou de um grupo determinado, essa racionalidade corre o risco de se ver degenerar em projetos inumanos. Geralmente conduz a uma exploração da natureza guiada apenas pela rentabilidade e investigações científicas dirigidas por interesses de estado. A razão instrumental é caracterizada por estar centrada na organização e manipulação das coisas.

Horkheimer e Adorno percebem que o predomínio da racionalidade instrumental vai ligado cada vez mais estreitamente com uma ciência-técnica dominadora da natureza e das relações entre os homens. O totalitarismo dessa racionalidade abraça toda a sociedade. E os problemas humanos passam a ser resolvidos “manipulativamente” através de diversas “técnicas”. É a consequência da penetração da racionalidade instrumental nas ciências do espírito. O que é

³⁸ Cf. Wellmer, p.149. In: Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p.45.

³⁹ Cf. Habermas, TAC I, p.465.

⁴⁰ Cf. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p.22, In: Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p. 46.

racional ou não é determinado pela ciência instrumental. Tudo que fica fora dela é tido como superstição e mito.⁴¹

Essa racionalidade se esgota na lógica e na empiria; responde adequadamente às explicações acerca dos custos e o modo de realizar os fins propostos, porém não diz nada acerca dos fins e objetivos em si mesmo. Isto é, se apresenta neutra frente aos valores. Estes são questão de *decisão* para os envolvidos.⁴²

Garantida por uma ciência-técnica plena de conquistas, a racionalidade instrumental funciona como ideologia legitimadora das contradições sociais. As soluções, organizações e mesmo os projetos sociais que se apresentam com o prestígio da racionalidade instrumental não podem ser menos que racionais. A racionalidade científico-técnica justifica *o que é* como *o que deve-ser*.

A razão subjetiva está ligada à sociedade moderna. Segundo a análise crítica de Horkheimer e Adorno a enfermidade da razão “tem suas raízes em sua origem, *no desejo do homem de dominar a natureza*”.⁴³

2.2 - O desaparecimento dos contornos da razão (dialética negativa)

A dialética da ilustração é o diagnóstico do processo de autodestruição da razão. Ela oferece uma crítica radical do progresso na cultura ocidental. A primeira reação que produziu foi uma perda da fé na razão e no progresso. Essa reação conduz, ironicamente, ao exercício da razão desde uma razão objetiva trançada. Estamos diante da *razão autônoma* em Horkheimer e da *dialética negativa* em Adorno.

Horkheimer e Adorno interpretam a forma mental coisificadora predominante na sociedade como consequência de um processo histórico-filosófico mais profundo. A razão subjetiva mergulha suas raízes para além da racionalidade de troca (instrumental). Ela não é senão a manifestação histórica concreta de um fenômeno da história da humanidade: “o crescente domínio da razão instrumental e o interesse dominador”.⁴⁴ O Controle da natureza se baseia na necessidade que tem os homens de subsistir e se reproduzir, de solucionar seus problemas

⁴¹ Cf. Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p.47.

⁴² Cf. Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien*, p.50. In: Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p.47.

⁴³ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p.184. In. Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p.48.

⁴⁴ Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p.50.

materiais. O que aconteceu é que a lógica do domínio sobre as coisas se estendeu aos homens. O domínio sobre a natureza se absolutizou e degenerou em uma auto-afirmação selvagem. “O domínio sobre a natureza inclui o domínio sobre os homens”.⁴⁵

Adorno e Horkheimer não só questionaram a afirmação de Lukács de que a racionalização aparentemente integral do mundo encontra seus limites no caráter formal de sua própria racionalidade, como generalizando a categoria de coisificação, afirmam que a razão instrumental subjaz as estruturas da consciência coisificada, ancorando, dessa forma o mecanismo causante da coisificação da consciência nos próprios fundamentos antropológicos da história da espécie.⁴⁶

Com o conceito de coisificação, Lukács havia caracterizado a peculiar coação que leva a assimilar as relações inter-humanas (e a subjetividade) ao mundo das coisas. Porém, Horkheimer e Adorno desligam esse conceito não somente do particular contexto histórico do nascimento do sistema econômico capitalista, mas, em geral, da dimensão das relações inter-humanas, e o generalizam em relação ao tempo – estendendo-o a toda a história da espécie – e em relação ao conteúdo – incluindo na mesma lógica do domínio o conhecimento a serviço da auto-conservação e a repressão da natureza pulsional.

Esta dupla generalização do conceito de coisificação conduz a um conceito de razão instrumental que coloca a pré-história da subjetividade e o processo de formação da identidade do eu na perspectiva global articulada em termos de filosofia da história.⁴⁷

A filosofia da história oferece uma visão catastrófica da relação entre espírito e natureza. “O espírito é um princípio que somente pode pôr sob controle a natureza externa ao preço da repressão da interna”.⁴⁸ Esta dialética se explica pela estrutura de uma razão que é instrumentalizada para o fim da auto-conservação, tornado o fim absoluto. E sendo que o princípio da auto-conservação significa a auto-destruição, então a razão subjetiva, que pressupõe um dualismo de espírito e natureza, está tão amarrada ao equívoco quanto a objetiva, que afirma uma unidade originária de ambos.

Horkheimer percebe aqui o mal e propõe uma autocrítica da razão que desvele e analise essa divisão. Por meio de sua autocrítica a razão tem que se prevenir da limitação desses dois conceitos opostos de razão. Horkheimer entende como tal autocrítica sua tentativa de mostrar as

⁴⁵ Horkheimer (1967), p.94 In: Habermas, TAC I, p.483.

⁴⁶ Cf. Habermas, TAC I, p.483.

⁴⁷ Habermas, TAC I, p.484.

⁴⁸ Idem.

limitações complementares do positivismo e ontologia.⁴⁹ Com as limitações de ambas as posições se apresenta o problema de sua mediação. E na intenção de resolvê-lo optam (Horkheimer e Adorno) por seguir a trilha do já infeliz rastro que conduz às origens da razão instrumental.

A razão, no momento em que se converte em instrumento de dominação da natureza humana e não humana pelo homem, frustra sua própria intenção de descobrir a verdade.⁵⁰ Esta consideração sugere que para Horkheimer e Adorno o conceito de verdade haveria de ser explicado utilizando como fio condutor a idéia de reconciliação universal. De fato, uma *reconciliação* de ambos os conceitos de razão levaria a um conceito de razão mais amplo: *a razão autônoma*. Essa não deseja nem absolutiza nenhuma das duas dimensões da razão, antes mantém sua unidade. “Isto significa a vinculação entre o espírito e a natureza, o sujeito e o objeto”.⁵¹

Contudo, Horkheimer e Adorno não podem precisar muito mais o conceito de razão autônoma dado que segundo sua própria análise vivemos sob a racionalidade instrumental. Porém o fundamento para ela está dado na mesma razão e natureza: na tendência da razão a alcançar a verdade (objetiva) e na queixa silenciosa de uma natureza instrumentalizada. A este “impulso”, a um intercâmbio livre de oposição entre o sujeito e a natureza, o denominam *mímesis*.⁵²

O paradoxo em que se envolve a crítica da razão instrumental e que resiste inclusive à mais flexível dialética radical, portanto, em que Horkheimer e Adorno teriam que ser capazes de desenvolver uma teoria da *mímesis*. Empreendimento que, no entanto, se mostra, segundo seus próprios conceitos, impossível. Assim:

A dialética da Ilustração se converte em algo paradoxo: assinala à autocrítica da razão o caminho que conduz à verdade, questionando simultaneamente a possibilidade “de que nesta etapa de consumado estranhamento a idéia de verdade resulte todavia acessível”.⁵³

Frente à solução de Horkheimer e Adorno, a pergunta que se coloca é a de como é possível uma reconciliação universal: a realização da razão autônoma ou de uma *mímesis* perfeita, desde uma realidade que reprime a *mímesis*? Não se estaria caindo em uma contradição?

A unidade de espírito e natureza se converte assim em um mero postulado ou desejo, símbolo de uma ânsia.⁵⁴ A teoria Crítica se torna contemplação de uma totalidade de natureza e

⁴⁹ Cf. Habermas, TAC I, p.486.

⁵⁰ Cf. Horkheimer, (1967), p.167 In. Habermas, TAC I, p.487.

⁵¹ Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p.51.

⁵² Habermas, TAC I, p.487.

⁵³ Habermas, TAC I, p.488. Habermas cita Horkheimer (1967), p.165.

⁵⁴ Cf. Habermas, TAC I, p.488.

humanidade por fazer; retorno a uma situação original onde não existia a ruptura entre natureza e cultura.

Ao final da crítica da razão instrumental descobrimos uma enfermidade radical da razão humana. A crítica da sociedade se converteu em filosofia da história.

Horkheimer e Adorno sucumbem a uma crítica, que vai e vem sem trégua entre a razão subjetiva e a objetiva.⁵⁵

Se relembrarmos as intenções que inicialmente inspiraram a Teoria Crítica podemos fazer uma idéia do preço que a crítica à razão instrumental teve que pagar com a conseqüente admissão de suas aporias.⁵⁶

A filosofia, ao abandonar a frente do pensamento discursivo e converter-se em “anamnese da natureza”, tem que pagar a força despertadora que possui esse exercício a que fica reduzida, com o abandono da meta própria do conhecimento teórico – e, com isso, daquele programa do “materialismo interdisciplinar” sob cuja bandeira se apresentou a Teoria Crítica a princípio dos anos 30.⁵⁷

Frente a isso, Habermas insiste que o programa da primeira Teoria Crítica fracassou, não por este ou aquele azar, mas pelo esgotamento do paradigma da filosofia da consciência.⁵⁸

3 – A necessidade de mudança de paradigma

Com o intuito de explicar o alcance deste juízo, que já postula a mudança de paradigma, vamos nos referir às críticas que Habermas dirigiu à primeira geração frankfurtiana, as quais se entendem como justificção da necessidade da mudança de paradigma.

3.1 - O esgotamento do modelo S-O

De acordo com Habermas, Horkheimer e Adorno ao efetuarem a crítica da razão instrumental chegam ao limite da crítica do modelo sujeito-objeto; detectam o mal, porém são incapazes de sair dele ou analisá-lo com mais precisão, porque estão presos no mesmo modelo.⁵⁹

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ A diferença de Marcuse e Horkheimer, Adorno não apresenta a intenção de sair dessa aporia. “A Dialética negativa é ao mesmo tempo a tentativa de circunscrever o que discursivamente não se pode dizer e a advertência contra toda intenção de recorrer de novo a Hegel em tal situação”. Habermas, TAC I, p.490.

⁵⁷ Habermas, TAC I p.492.

⁵⁸ O abandono deste paradigma permite um “re-tratamento” das tarefas que tem pendentes a Teoria Crítica da Sociedade. Cf. Habermas, TAC I, p.493.

⁵⁹ Cf. Habermas, TAC I, p.493

Eles perceberam que a raiz do mal que aflige nossa sociedade se deve à predominância de uma razão unilateral orientada ao interesse individual. A crítica da razão subjetiva se assenta precisamente no descobrimento da impossibilidade de que a razão siga o caminho do auto-interesse de uma mónada. A razão é intersubjetiva. Seu interesse é o interesse geral, o de todos. Por esse motivo Horkheimer fala da solidariedade como exigência da razão. Solidariedade que significa desde os dias de Platão e Aristóteles “a presença do interesse geral no interesse particular”. Por conseguinte, a auto-manutenção só pode ser alcançada mediante a solidariedade social.⁶⁰

Pois então surge a questão: como é possível fundamentar esta idéia de solidariedade social ou reconciliação num tempo de coisificação geral?

O mundo moderno prescinde da metafísica que Platão e Aristóteles usaram para responder a tal questão. Nele não se pode seguir mantendo uma visão cosmológica; “irrompe a História e os homens se vêm produzindo-se a si mesmos através do tempo”.⁶¹ Nem Descartes nem Kant puderam tornar plausível a idéia da reconciliação, e o idealismo objetivo, desde Spinoza até Hegel, a formulou apenas hiperbolicamente.⁶²

A aporia a que chega a teoria crítica de Horkheimer e Adorno é precisamente a de manter a afirmação da solidariedade social, da reconciliação do sujeito frente a seu objeto e do sujeito social frente à natureza, sem querer nem poder fundamentá-la metafisicamente, porém sem abandoná-la. Criticam a razão subjetiva como razão instrumental, identificadora, unidimensional, que reduz tudo a meio e objeto da auto-manutenção do sujeito, para acabar destruindo-o também. Porém, se podem denunciar o mal, não podem, contudo, esclarecê-lo. A crítica da razão instrumental desautoriza toda pretensão teórica.⁶³

Horkheimer e Adorno chegaram ao limite de suas forças intelectuais: denunciam o mal que vem encarnar-se em diversas figuras sociais e pessoais; buscam a raiz do mesmo e o encontram em uma razão que coisifica tudo o que cai sob seu arco cognoscitivo. Porém, ao intentar explicá-lo percebem que eles mesmos estão presos ao malefício.

A crítica da razão instrumental, ao permanecer prisioneira das condições da filosofia do sujeito, denuncia como mal o que não pode explicar em seu caráter de tal, já que carece de uma conceituação daquilo que diz destruído pela razão instrumental.⁶⁴

⁶⁰ Cf. Habermas, TAC I, p.495.

⁶¹ Mardones. *Razón comunicativa y teoría crítica*, p.56.

⁶² Cf. Habermas, TAC I, p.494.

⁶³ Cf. Habermas, TAC I, p.493.

⁶⁴ Habermas, TAC I, p.497.

O seu fracasso radica neste paradigma que domina todo o pensamento moderno e que segue o modelo da teoria idealista do conhecimento e da teoria naturalista da ação.⁶⁵

Toda relação racional é vista como a de um “sujeito” com um “objeto”. A razão subjetiva regula, exatamente, duas relações fundamentais que o sujeito pode manter com os objetos possíveis. Para a filosofia da subjetividade “objeto” é entendido como tudo aquilo que pode ser representado como ente, ao passo que “sujeito” é entendido como a capacidade de referir-se em atitude objetivante a tais entidades no mundo e a capacidade de apoderar-se dos objetos, seja teórica ou praticamente.⁶⁶ Os atributos do espírito são, portanto, a representação e a ação. “O sujeito se refere aos objetos, bem seja para representá-los tal como são, ou bem para produzi-los tal como devem ser”.⁶⁷ Essas duas funções do espírito se entrelaçam mutuamente.

*o conhecimento dos estados de coisas está estruturalmente referido à possibilidade de *intervir* no mundo como totalidade de estados de coisas; e a ação, para ter sucesso, requer por sua vez o conhecimento da cadeia causal em que intervêm.*⁶⁸

Esta conexão entre conhecimento e ação que a teoria do conhecimento estabelece vai emergindo na consciência pela via que vai de Kant a Peirce, passando por Marx, quanto mais se impõe um conceito naturalista de sujeito. O conceito de sujeito desenvolvido no empirismo e racionalismo, restrito ao comportamento contemplativo, isto é, à apreensão teórica dos objetos, dá lugar ao conceito de auto-conservação desenvolvido na modernidade.⁶⁹

Na tradição metafísica, o conceito de auto-conservação significava a aspiração de todo ser em realizar o fim inscrito em sua essência segundo a ordem natural das coisas. Na modernidade, esse conceito é desligado do sistema de fins supremos; ele se faz “intransitivo”. Na perspectiva da modernidade, os atributos do espírito (conhecimento e atividade teleológica) se transformam em funções da auto-conservação de sujeitos que perseguem um único fim: “assegurar sua existência contingente”.⁷⁰

Nesta perspectiva tudo gira ao redor do sujeito e seus interesses individuais. Tudo se converte em função e meio para ele. O conhecer é conhecer de um sujeito em função de seus interesses e objetivos. O atuar está orientado por um conhecedor para assegurar sua situação e fins contingentes. Conhecimento objetivante e ação orientada à consecução de fins servem à

⁶⁵ Habermas, TAC I, p. 494.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Habermas, TAC I, p. 495.

reprodução da vida de um sujeito isolado. A auto-manutenção se asfixia em si mesma, é intransitiva.⁷¹

O comportamento do sujeito individual frente aos objetos é semelhante ao comportamento do sujeito global frente à natureza. Ela é objetivada e dominada a serviço da reprodução da vida social.

Porém, se consideramos que a reprodução da vida social não está ligada apenas às condições do enfrentamento cognitivo-instrumental (dos indivíduos como tais ou coletivamente unidos com a natureza), e tampouco apenas às condições do enfrentamento cognoscitivo-estratégico dos indivíduos e grupos entre si, mas que a socialização depende igualmente do entendimento entre os participantes na interação, então se faz necessária a mudança para um novo paradigma onde o paradigmático já não seja a relação de um sujeito solitário com algo no mundo objetivo, que possa representar e manipular, mas a relação intersubjetiva que iniciam os sujeitos capazes de linguagem e ação quando se entendem entre si.⁷²

3.2 - Redução da linguagem à representação

De acordo com Habermas, a filosofia da consciência é incapaz de oferecer uma base teórica de racionalidade adequada à sociedade contemporânea, pois comete uma redução na complexidade da racionalidade privilegiando seu aspecto cognitivo-instrumental. Neste paradigma, que se caracteriza pelo esquema sujeito-objeto o sujeito mantém consigo mesmo a mera atitude objetivante adotada por um observador em face a entidades no mundo.⁷³

A relação do sujeito cognoscente consigo mesmo (auto-consciência) oferece desde Descartes a chave para a esfera interna, absolutamente consciente, das representações que temos dos objetos.

A autoconsciência, ou é conduzida a uma posição fundamental, como fonte espontânea de realizações transcendentais, ou é elevada à categoria de absoluto, como espírito. As substâncias ideais transformam-se nas determinações categoriais de uma razão produtora, de tal modo que agora, numa peculiar guinada reflexiva, tudo é referido ao uno da subjetividade produtora. Pouco importa que a razão seja acionada *de modo fundamentalista*, na qualidade de uma subjetividade que torna possível o mundo em geral, ou que seja compreendida *dialeticamente* como um espírito que caminha através da natureza e da história, recuperando-se no final – em ambas as variantes a razão surge como uma reflexão, ao mesmo tempo totalizadora e auto-referente.⁷⁴

⁷¹ Idem.

⁷² Cf. Habermas, TAC I, p.499.

⁷³ Cf. Habermas, *Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 415.

⁷⁴ Habermas, *Pensamento pós-metafísico*, p.41.

Todavia, a pretensão de que a consciência solipsista possa, independentemente da linguagem e da comunidade, dar sentido ao mundo foi desacreditada em função das várias críticas que ao longo do século XIX sofrem os fundamentos de uma filosofia que comprime tudo nas relações sujeito-objeto.⁷⁵

Dá-se, portanto, um corte epistemológico importante e, no lugar do puro pensamento e das idéias do racionalismo e do empirismo, no lugar da razão kantiana com suas formas *a priori*, surge a linguagem como um dos problemas centrais do pensamento ocidental. Trata-se da conhecida virada lingüística, a partir da qual o pensamento volta-se para o problema da linguagem, o que provoca transformações rápidas e importantes na lingüística e na filosofia da linguagem.

Nesta virada o esquema sujeito-objeto é substituído pelo esquema enunciado-estado de coisas. Podemos evidenciar essa passagem na análise do fenômeno da auto-consciência. Diz Habermas:

As orações de vivência da primeira pessoa do singular oferecem, sem dúvida, um ponto de partida metodologicamente mais confiável para a análise do conceito do eu que a experiência de saber-se a si mesmo, o qual somente nos é acessível de forma intuitiva.⁷⁶

Entretanto, a “mudança de paradigma”, que consistiu na substituição feita por Frege e Wittgenstein da *análise mentalista* das sensações, representações e juízos, com sua compreensão “representacionista” do conhecimento e sua concepção correspondencial de verdade, pela *análise semântica* de expressões lingüísticas, apresenta em sua primeira fase um impasse teórico fundamental devido ao privilégio dado à dimensão semântica da linguagem, ou seja, à sua função de representação. A análise da linguagem fica, nesse contexto, reduzida à semântica das asserções.

O efeito desta posição reducionista foi que a virada lingüística se tenha limitado em sua primeira fase a uma simples continuação da teoria do conhecimento com outros instrumentos. Em relação ao fenômeno da auto-consciência, Habermas afirma:

a análise da linguagem, quando se limita ao ponto de vista semântico, faz desaparecer o sentido pleno (presente no emprego performativo da expressão “eu”) da relação consigo mesmo, já que por sua vez substitui a relação entre sujeito e objeto, entre sistema e entorno, por uma *relação diádica*,

⁷⁵ Habermas, *Pensamento pós-metafísico*, p.43.

⁷⁶ Habermas, TAC I, p.505.

isto é, pela relação entre oração e estado de coisas, mantendo-se com isso dentro dos limites de um modelo que recorta em termos epistemológicos a relação do sujeito consigo mesmo.⁷⁷

Essa redução é caracterizada como “logocentrismo” e é associado à preponderância do aspecto instrumental da razão.⁷⁸

Na filosofia da linguagem o logocentrismo restringiu-se à afirmação de que somente a função lingüística de descrever estados de coisas é um monopólio do homem. Enquanto os homens partilham com os animais a chamada função apelativa e expressiva, apenas a função representativa seria constitutiva para a razão.⁷⁹

A semântica da verdade (tal como foi desenvolvida de Frege a Dummett e Davidson), parte da hipótese logocêntrica segundo a qual a referência à verdade da proposição assertórica (e a referência indireta à verdade da proposição intencional que remete à realização de intenções) constitui, de modo geral, o ponto de partida apropriado para explicar a operação lingüística do entendimento. “Desse modo, essa teoria chega ao princípio de que entendemos uma proposição quando conhecemos as condições sob as quais é verdadeira”.⁸⁰

A semântica da verdade afirma uma relação interna entre sentido e validade (como faz a teoria do significado no âmbito da pragmática), mas reduz essa última à pretensão à verdade. A relação interna entre sentido e validade é, portanto, pertinente apenas para o significado das expressões que podem ser integradas em proposições assertóricas.⁸¹

Em relação ao fenômeno da auto-consciência, as vivências que o sujeito enuncia de si mesmo nas expressões de vivências se representam nessa perspectiva como estados de coisas ou episódios internos, assimilando-os assim a entidades no mundo.⁸²

Neste sentido, Habermas chama a atenção para o fato de que os fenômenos – como o fenômeno da auto-consciência que temos citamos aqui – que dentro dos limites do paradigma da consciência conduzem a paradoxos confessados somente podem ser enfrentados adequadamente em termos de análise da linguagem se se faz uso do *modo comunicativo*, onde os enunciados servem simultaneamente para expressar intenções (ou experiências) de um falante, para

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Cf. Luchi, José Pedro. *A superação da filosofia da consciência em J. Habermas; a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade*, p. 450.

⁷⁹ Cf. Habermas, *Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 433.

⁸⁰ Habermas, *Discurso Filosófico da Modernidade*, p.435. “De modo semelhante, para a compreensão das proposições intencionais e das imperativas, ela exige o conhecimento das ‘condições de êxito’”. Tugendhat, E. *Introdução a filosofia analítica da linguagem*, Frankfurt, 1976.

⁸¹ Cf. Habermas, *Discurso Filosófico da Modernidade*, p.435.

⁸² Cf. Habermas, TAC I, p.505.

representar estados de coisas e para contrair relações com um destinatário.⁸³ E onde a análise do significado lingüístico fica referida desde o princípio à idéia de um entendimento entre os participantes na interação sobre algo no mundo. “Este modelo articulado em *termos de teoria da comunicação* supõe um giro lingüístico experimentado pela filosofia do sujeito”.⁸⁴

Habermas está se referindo aqui à necessidade da Guinada Pragmática, cuja realização marca sua contribuição no âmbito da virada lingüística.

*

Começávamos o capítulo com a questão de por que se fazia necessária a mudança de paradigma. Consideramos que com a exposição dos impasses, a saber, o esgotamento do modelo sujeito-objeto, característico do paradigma da filosofia da consciência, e do logocentrismo ocidental que caracteriza no plano semântico uma redução ao discurso que constata fatos (no qual são empregadas proposições assertóricas, não sendo admitida nenhuma outra pretensão de validade além da verdade proposicional disponível no foro interno⁸⁵), esteja respondida a nossa questão.

Na seqüência desejamos demonstrar que tendo sido descoberta a linguagem como novo referencial para se pensar e reformular os problemas filosóficos, Habermas considera ainda necessário a efetivação do “giro lingüístico-pragmático” onde realiza a passagem da semântica à pragmática e supera assim as limitações de uma consideração reduzida à dimensão representativa da linguagem. Apresentaremos, portanto, a contribuição de Habermas a este novo marco lingüístico ao completá-lo com a guinada pragmática no âmbito da qual tematiza sua pragmática universal que serve à formulação de uma teoria do agir comunicativo - agir orientado ao entendimento - e de uma racionalidade comunicativa entendida como disposição dos sujeitos capazes de linguagem e ação, de trocas lingüísticas intersubjetivas, e não mais a relação consciência-mundo.

Cabe ainda dizer que Habermas em sua tese - que havia nos servido no início do capítulo como diretriz para entender sua resposta frente à problemática da necessidade de mudança - afirma que o fracasso da Teoria Crítica se deve ao fato da permanência de seus idealizadores no antigo e esgotado paradigma da filosofia da consciência. Ora, tendo sido anunciada a mudança e a partir dela a tematização do entendimento, desejamos no terceiro capítulo analisar o significado

⁸³ Cf. Habermas, *Pensamento pós-metafísico*, p.78.

⁸⁴ Habermas, TAC I, p.506.

⁸⁵ Cf. Habermas, *Discurso filosófico da modernidade*, p.433.

que tem este conceito (consideramos de grande importância), para a Teoria Crítica da Sociedade almejada por Habermas na atualidade. Antes, porém, nos deteremos na análise do significado do entendimento no significativo desenvolvimento da Teoria da Ação Comunicativa, e no significado dele para a Ética do Discurso.

CAPÍTULO II

Estrutura do Entendimento

Este capítulo se apresenta como a parte central da nossa pesquisa, pois se refere à análise da estrutura do conceito do entendimento. Sua tematização se torna possível a partir da reviravolta ocorrida na filosofia que ficou conhecida como “Virada Lingüística”. A partir dela a linguagem é descoberta como a mais fundamental das instituições sociais, ela se mostra como primeiro recurso para a criação e conservação de nossas relações e de toda organização da vida social em geral. Habermas esteve presente de maneira marcante nessa conquista e sua maior contribuição foi inscrever em seu âmbito a *pragmática universal*.

A tarefa da pragmática universal é apresentada por Habermas como sendo a de “identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível”⁸⁶. Nessa medida, ao nos referirmos à pragmática universal somos diretamente direcionados à análise do conceito do entendimento. Iremos analisá-lo em sua ocorrência na ação comunicativa e nos discursos.

1 – Abertura da dimensão pragmática

1.1 - Objeto

Habermas desempenha um importante papel na virada lingüística ao completá-la com a virada pragmática. Sua atenção se dirige à dimensão pragmática da linguagem considerada fundamental por tratar da *comunicação*.

No âmbito da guinada lingüístico-pragmática, Habermas propõe uma análise do uso pragmático (comunicativo) das expressões lingüísticas por parte dos participantes em uma interação lingüística. A unidade elementar da comunicação é o proferimento, isto é, o ato de fala. O ato ou ação de fala é considerado o objeto exclusivo da análise pragmática, ao passo que a

⁸⁶ Jürgen Habermas, *Qué significa pragmática universal?*, p.299. (Sigla PU). In: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*.

oração é entendida como objeto da análise lingüística. A diferença entre estes objetos de análise está na base da distinção entre a lingüística e a pragmática.

Habermas constatou que os estudos da linguagem efetuados pela análise filosófica e estruturalista da linguagem realizam uma abstração da “linguagem” no que diz respeito ao emprego da linguagem na fala. Isto é, a análise lógica da linguagem (que provém de Carnap) se orienta predominantemente pelas propriedades sintáticas e semânticas dos produtos simbólicos. E a lingüística estruturalista, de forma similar, delimita seu âmbito objetual abstraindo de entrada as propriedades pragmáticas da linguagem.⁸⁷ Com isso dá-se um corte abstrativo entre a linguagem como estrutura e a fala como processo.

Uma língua aparece então como um sistema de regras para a geração de expressões, de maneira que todas as expressões bem formadas (por exemplo, orações) podem ser consideradas como elementos dessa língua. Por outro lado, os sujeitos capazes de linguagem podem utilizar, como participantes em um processo de comunicação, tais expressões; por exemplo, proferir, entender ou responder a orações.⁸⁸

Habermas considera que este corte abstrativo entre **linguagem como estrutura** e **fala como processo** é legítimo em termos de análise. Porém, ainda que legítimo, não pode, levar à idéia de que a pragmática é inacessível a uma **análise formal**.⁸⁹ A intenção de Habermas é salientar que não apenas a dimensão sintática e semântica da linguagem é acessível a uma análise formal, mas também sua dimensão pragmática. Ele considera que a restrição do âmbito da pragmática a investigações exclusivamente empíricas acaba por provocar uma “*falácia abstrativa*”. Nas suas palavras:

Considero que se está caindo em uma falácia abstrativa quando o êxito, ou ao menos, as importantes perspectivas hoje abertas na reconstrução de sistemas de regras linguísticas, se consideram como uma circunstância que justifica limitar a análise formal a esse âmbito objetual. A separação dos níveis analíticos “língua” e “fala” não deve se fazer de maneira que a dimensão pragmática da linguagem fique abandonada a uma análise exclusivamente empírica, isto é, a ciências empíricas tais como a psicolingüística ou a sociolingüística.⁹⁰

Sua concepção de uma pragmática universal se baseia na pretensão de que não apenas a língua, mas também a fala admite uma reconstrução racional em termos universais. Nesse sentido, sustenta a tese de que:

⁸⁷ Conforme Habermas, a linguagem estruturalista introduz depois a dimensão pragmática no âmbito de sua análise, porém de modo que já não se pode ver a “conexão constitutiva que se dá entre as operações gerativas dos sujeitos capazes de linguagem e ação, por um lado, e as estruturas gerais da fala, por outro”. PU, p.303.

⁸⁸ PU, p.303.

⁸⁹ Cf. PU, p.304.

⁹⁰ PU, p.304.

Assim como as unidades elementares da linguagem (orações), também as unidades elementares da fala (proferimentos) podem ser analisadas em atitude metodológica de uma ciência reconstrutiva.⁹¹

A questão básica da pragmática universal que versa sobre as condições universais do entendimento possível não pode ser desenvolvida adequadamente se o processo da fala é analisado com meios conceituais de uma teoria geral da comunicação que parte, de uma ou de outra maneira, da semiótica de Charles Morris.⁹² A intersubjetividade de significados que são idênticos para ao menos dois falantes, por exemplo, nem sequer pode ser desenvolvida se, como ocorre no behaviorismo lingüístico, “a identidade de significados se reduz a classes extensionalmente iguais de características comportamentais” ou se, como ocorre no caso da teoria da informação, “se dá por suposto no plano analítico que emissor e receptor possuem um código comum e uma provisão comum de signos”.⁹³

Junto a estes desenvolvimentos empiristas que têm como ponto de partida a semiótica de Morris, Habermas constata, por outro lado, tentativas interessantes de uma análise lógica das estruturas gerais da fala e da ação.⁹⁴ Estas tentativas desenvolvidas a partir da lógica, da ciência da linguagem e da filosofia da linguagem coincidem no objetivo que se propõem de explicar os processos de emprego da linguagem desde pontos de vista formais. Porém, quando se trata das contribuições que estes desenvolvimentos poderiam fazer a uma pragmática universal, mostram-se debilitados.⁹⁵

Como ponto de partida mais promissor para sua pragmática universal Habermas aponta a *teoria dos atos de fala*, iniciada por Austin e Searle.

1.2 - Procedimento

Habermas pretende desenvolver a dimensão pragmática através da análise formal que se caracteriza pela atitude metodológica das **ciências reconstrutivas**. Vejamos a caracterização preliminar que Habermas oferece da análise formal:

⁹¹ Idem.

⁹² A este respeito ver Charles Morris, “Foundation of Theory of Signs”, em *Encycl.off Univ. Sciences*, 1 n. 2, Chicago, 1938. Cf. referência de Habermas. In: PU, p.304.

⁹³ PU, p.304.

⁹⁴ A respeito destes desenvolvimentos, ver PU, p.305.

⁹⁵ A respeito das debilidades destes desenvolvimentos, ver PU, p.306.

O conceito de análise formal pode ser caracterizado pela atitude metodológica que adotamos nas reconstruções racionais de conceitos, critérios, regras e esquemas.⁹⁶

Estes procedimentos reconstrutivos são característicos daquelas ciências que *reconstroem sistematicamente um saber pré-teórico*.

Para explicitar este procedimento reconstrutivo, Habermas parte inicialmente da diferença entre *experiência de observação* (ou sensorial) e *experiência comunicativa* (ou compreensão). A observação se dirige às coisas e eventos (ou estados) perceptíveis; a compreensão (*Verstehen*), ao sentido de proferimentos ou manifestações. Enquanto na experiência sensorial o observador faz, em princípio, sua experiência *solitariamente*, na experiência comunicativa, o intérprete que trata de entender o sentido de um proferimento faz, em princípio, sua experiência *como participante em uma comunicação* sobre a base de uma *relação intersubjetiva* com outros indivíduos, estabelecida mediante símbolos.

Ambas as experiências, sensorial e comunicativa, se referem à realidade em graus distintos, isto é, com um *acesso direto* mediante *observação* da realidade e um *acesso comunicativamente mediado* mediante *compreensão* de um proferimento ou manifestação acerca da realidade, respectivamente. Ao acesso direto mediante observação corresponde uma *descrição* da realidade perceptível, ao passo que ao acesso comunicativamente mediado por meio de um proferimento acerca da realidade corresponde uma *explicação de significados*. Nos diz Habermas:

com ajuda de uma oração que reflete uma observação posso *descrever* o aspecto observado da realidade, com ajuda de uma oração que reproduza a interpretação do sentido de um produto simbólico posso dar razão, *explicar o sentido* de tal proferimento ou manifestação.⁹⁷

As orações com as quais um observador descreve a realidade podem se tornar obscuras em dois sentidos diferentes, implicando assim diferentes tipos de explicação. Se o fenômeno descrito é um fenômeno que *necessita de explicação*, é exigida uma explicação que esclareça como funciona a realidade e como se produz esse fenômeno necessitado de explicação. Se, em contrapartida é

a descrição mesma que se torna *ininteligível*, a exigência é por uma explicação que esclareça o que quis dizer o observador com seu proferimento e como se produz essa expressão simbólica necessitada de esclarecimento.⁹⁸

⁹⁶ PU, p.307.

⁹⁷ PU, p.309.

⁹⁸ Idem.

No caso do fenômeno que necessita de explicação, uma elucidação satisfatória será dada na forma de uma *hipótese causal*, enquanto que no caso da descrição que se faz inteligível se faz necessária uma *explicação ou esclarecimento de significados*.⁹⁹

Assim como as descrições também as explicações de significados podem ter distinto alcance; “podem começar na superfície e penetrar até as estruturas subjacentes”.¹⁰⁰ Contudo, o alcance da explicação de significados não depende, como no caso das descrições, do saber teórico das estruturas da realidade externa, mas sim do saber das estruturas profundas dos produtos simbólicos, gerados conforme regras. A explicação dos significados dos proferimentos toma uma direção diferente da explicação de fenômenos necessitados de explicação. Habermas distingue duas etapas na explicação dos significados.

Quando o sentido gramatical de uma oração (ou proferimento) se torna obscuro, a explicação do significado se dirige, primeiramente, ao seu *conteúdo semântico*. Para esclarecê-lo o intérprete se serve de relações de sentido intuitivamente conscientes que se dão dentro do léxico de sua língua, parafraseando-a ou por tradução a uma outra língua. Nesse caso, o intérprete trata de *aplicar* o saber intuitivo que possui como falante competente. Aqui:

a *compreensão do conteúdo* de um produto simbólico segue o rastro daquelas conexões que unem as estruturas superficiais do produto não compreensível com as estruturas superficiais de outros produtos que nos resultam conhecidos.¹⁰¹

Ex: “a casa é *enorme*” = “a casa é *muito grande*”.

(As relações de sentido são determinadas pelo conteúdo semântico da oração ou proferimento em questão).

A outra etapa se caracteriza pela mudança de atitude do intérprete, necessária quando a aplicação do saber intuitivo se mostra insuficiente. Neste caso, o intérprete, antes voltado às estruturas superficiais das expressões linguísticas, deve mudar de direção e se dirigir às estruturas profundas das expressões, isto é, às estruturas profundas da realidade dos produtos simbólicos. Aqui, o intérprete tenta esclarecer o significado de um produto simbólico recorrendo às regras conforme as quais foi produzido. Ele não se limita a *aplicar* o saber intuitivo que possui como falante, mas trata de *reconstruí-lo*.¹⁰² Esta é a diferença fundamental entre as duas etapas.

⁹⁹ Idem. Habermas chama a atenção para o fato de que todos os produtos simbolicamente estruturados e não apenas os proferimentos ou emissões descritivas podem, se necessário, submeter-se à explicação de significados.

¹⁰⁰ PU, p.309.

¹⁰¹ PU, p.310.

¹⁰² Cf. PU, p.310.

Com isso o intérprete deixa de olhar a superfície do produto simbólico e “perfurando”, por assim dizer, essa superfície, olha dentro dele com o objetivo de descobrir as regras conforme as quais foi produzido.

As duas etapas exigem por parte do intérprete uma atitude distinta em cada caso; além de apresentar diferentes objetos de compreensão. No segundo caso, onde o intérprete reconstrói o saber intuitivo, o objeto da compreensão:

não é já o *conteúdo* de uma expressão simbólica ou aquilo que em determinadas situações determinados autores pudessem querer dizer, mas a *consciência intuitiva de regra* (*Regelbewußtsein*) que um falante competente tem de sua língua.¹⁰³

Habermas distingue entre *Know how*, a capacidade de um sujeito competente que sabe produzir uma coisa (capacidade de aplicar o saber intuitivo), e *Know that*, o saber explícito acerca de como faz o sujeito para entender desta coisa.¹⁰⁴ O *Know how* é a consciência implícita de regra, que permite a um sujeito produzir, por exemplo, um proferimento bem formado, ou seja:

O autor, na medida em que seu proferimento é um proferimento bem formado, e, portanto, um proferimento inteligível, o produziu conforme determinadas regras e em virtude de determinadas estruturas. Domina o sistema de regras de sua língua e sabe como aplicá-lo especificamente em cada contexto, tem deste sistema de regras um saber pré-teórico que o permite em todo caso fazer o proferimento ou manifestação de que se trata.¹⁰⁵

Habermas diz de um *Know that de primeiro nível* que neste contexto se refere àquilo que o autor quer dizer com seu proferimento e aquilo que o intérprete entende do conteúdo dele. Na medida em que o intérprete não somente compartilha este saber implícito, mas também quer entendê-lo, tem que transformar o *Know how* em um saber explícito, isto é, em um *Know that de segundo nível*. A transformação do conhecimento pré-teórico (*Know how*) em um saber explícito (*Know that*) é justamente a tarefa da compreensão reconstrutiva, que se dirige à explicação de significados no sentido de uma reconstrução das estruturas geradoras que subjazem à produção de formas simbólicas. A reconstrução racional objetiva tornar explícito, em termos “categoriais”, a estrutura e elementos desse know-how que se denomina de forma prática, pré-teórica.

É importante esclarecer a respeito da consciência de regra que ela se refere não a *qualquer* opinião implícita, mas a um saber intuitivo *acreditado*. Por representar um *saber categorial*, na tentativa de reconstruí-la somos antes de tudo remetidos à operação que representa a explicação conceitual. Habermas observa, contudo, que as considerações relativas à explicação conceitual

¹⁰³ PU, p.311.

¹⁰⁴ Habermas segue aqui uma distinção de G.Ryle, *The concept of Mind*, Londres (1949). Cf. PU, p.311.

¹⁰⁵ PU, p.311.

deixam insuficientemente trabalhado o ponto que se refere ao caráter avaliativo da consciência de regra. Segundo ele, na medida em que pretensões universais de validade subjazem à avaliação intuitiva da consciência de regra,

as reconstruções se referem a um saber pré-teórico de tipo universal, a uma *capacidade universal*, e não a competências particulares deste ou daquele grupo ou a capacidade de determinados indivíduos.¹⁰⁶

A compreensão reconstrutiva se dirige, de acordo com Habermas, somente a objetos simbólicos que os próprios sujeitos competentes assinalam como bem sucedidos para a partir deles reconstruir as regras conforme as quais são gerados. A consciência intuitiva de regra é o objeto da compreensão reconstrutiva e, por sua vez, representa não *qualquer* opinião implícita, mas sim um saber pré-teórico, intuitivo *acreditado*. Essa consciência de regra atua como instância avaliativa; e, como dito, na medida em que a essas avaliações subjazem pretensões universais de validade, as reconstruções se referem a um saber pré-teórico de tipo universal, a uma capacidade universal.

Quando o saber pré-teórico que há de se reconstruir representa uma capacidade universal, isto é, uma competência (ou subcompetência) cognoscitiva, lingüística ou interativa, o que começa sendo uma explicação de significados tem como meta a reconstrução de competências da espécie. Estas reconstruções podem comparar-se em seu alcance e em seu *status* com teorias gerais.¹⁰⁷

Portanto, a pragmática universal será desenvolvida de acordo com esse procedimento que visa à reconstrução explícita do saber pré-teórico de tipo universal, i. é, das condições universais do entendimento possível, ou da competência comunicativa universal.

1.3 - Pragmática Universal como Ciência Reconstrutiva

De acordo com Habermas, Kant chama transcendental a uma investigação que assinala e analisa as condições *a priori* de possibilidade da experiência. A idéia subjacente ao programa kantiano é, diz Habermas: “que junto ao conhecimento empírico que se refere aos objetos da experiência, há um conhecimento transcendental que se ocupa dos conceitos de objetos em geral, que antecedem a experiência”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ PU, p.312.

¹⁰⁷ PU, p.313.

¹⁰⁸ PU, p.320.

Conforme Habermas, a recepção analítica do programa kantiano por Strawson conduz a uma interpretação minimalista do transcendental. Essa concepção renuncia à pretensão de Kant de uma prova da validade objetiva dos nossos conceitos de objetos da experiência possível em geral. O transcendental passa a ser entendido como a estrutura conceitual que se repete em todas as experiências coerentes, enquanto não seja refutada a afirmação de sua necessidade e universalidade. O forte apriorismo da filosofia kantiana cede lugar a uma versão mais débil; nela “se abandona a pretensão de que dessa necessidade e universalidade possa ser dada uma prova *a priori*”.¹⁰⁹

A recepção analítica de Kant comporta ainda outras duas renúncias que se mostram, na visão de Habermas, demasiadamente apressadas. Em relação à primeira, renúncia ao conceito de constituição da experiência, Habermas afirma que o abandono do conceito de sujeito transcendental não exige a renúncia a uma análise em termos de pragmática universal da aplicação de nossos conceitos de objetos da experiência possível, isto é, a uma investigação da constituição da experiência. Do mesmo modo que o abandono da empresa de uma dedução transcendental não exige que se transfiram os problemas de validade a outros âmbitos de investigação, referindo-se aqui à renúncia a um tratamento explícito do problema da validade.

As reservas contra um apriorismo demasiado forte não exigem de modo algum, a meu juízo, limitar-se a uma análise *lógico-semântico* das condições das experiências possíveis. (...) Em lugar de uma prova *a priori* teremos uma investigação transcendental das condições do desempenho argumentativo daquelas pretensões de validade que se endereçam a um desempenho ou resolução discursivos.¹¹⁰

Assim como a filosofia transcendental de Kant, a pragmática universal se propõe reconstruir condições de possibilidade. Habermas, contudo, desloca o foco da atenção da possibilidade de ter experiência dos objetos (problemática do conhecimento) à possibilidade de chegar a um acordo na comunicação na linguagem comum (problemática do entendimento).¹¹¹ Aplicada aos pressupostos universais e inevitáveis da comunicação, a investigação transcendental é plausível se considerarmos os processos de entendimento como processos de experiência. É neste sentido que Habermas fala de experiência comunicativa. No entanto, pontua que a expressão “condições universais do entendimento possível” (que corresponderia à expressão de Kant “da experiência possível”) mostra já que a obtenção de experiências que fazemos nos processos de

¹⁰⁹ PU, p. 321.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Cf. McCarthy, *La teoria critica de Jürgen Habermas*, p.323.

comunicação é secundária frente à meta de entender-se, a que servem esses processos. Portanto, a investigação visa às estruturas universais da fala sob o aspecto do entendimento e não sob o aspecto da experiência.

Uma investigação transcendental transferida a processos de entendimento terá, pois, que se orientar por *outro* modelo – não pelo modelo de constituição da experiência que oferece a teoria do conhecimento, mas pelo modelo da distinção entre estruturas profundas e superficiais.¹¹²

Se Habermas entende a investigação transcendental no sentido de uma reconstrução de pressuposições universais e inevitáveis, isso apenas poderá ser num sentido débil. Pois, ao contrário do método transcendental kantiano que estabelece uma distinção radical entre análise transcendental e análise empírica, a reconstrução racional depende de um conhecimento *a posteriori*:

Por um lado, a consciência de regra dos falantes competentes é para eles mesmos um saber *a priori*; por outro lado, a reconstrução deste saber exige averiguações que se fazem recorrendo a sujeitos empíricos – o lingüista procura um saber *a posteriori*.¹¹³

Frente a essas constatações Habermas renuncia ao termo transcendental e o substitui pela expressão “reconstrução racional” para caracterizar a direção de investigação da pragmática universal.¹¹⁴

2 – O entendimento na ação comunicativa

No início de seu texto “Que significa pragmática universal?”, Habermas nos apresenta a tarefa de sua pragmática: “identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível”¹¹⁵. Como no nível de evolução sócio-cultural a linguagem representa o *medium* específico do entendimento, Habermas entende por ações comunicativas (ações orientadas ao entendimento) os atos de fala explícitos.

Para identificar os pressupostos universais da ação comunicativa é preciso abandonar a perspectiva de observador e adotar a perspectiva de participante em atos de fala. Na execução de um ato de fala podemos tornar-nos conscientes de que involuntariamente fizemos determinadas pressuposições (condições normativas da possibilidade do entendimento). Essas condições têm

¹¹² PU, p.323.

¹¹³ PU, p.324.

¹¹⁴ Cf. PU, p.324.

¹¹⁵ PU, p.299.

um conteúdo normativo; deve-se entender por normativo não só o caráter de validade das normas de ação ou valoração, mas a base de validade da fala em todo seu espectro.¹¹⁶

Assim, a Pragmática Universal é o programa de investigação proposto Habermas que tem por objeto reconstruir a **base de validade da fala**.

2.1 - Base de Validade da Fala

Habermas nos apresenta a tese de que:

todo agente que age comunicativamente tem que levantar na execução de qualquer ato de fala pretensões universais de validade e supor que tais pretensões possam ser satisfeitas¹¹⁷.

Com essa tese Habermas estabelece que:

na medida em que alguém deseja participar de um processo de entendimento, precisa levantar com seu ato de fala as seguintes pretensões universais de validade (precisamente estas e não outras):

* a de estar **se expressando** inteligivelmente;

* a de estar dando a entender **algo**;

* a de estar dando-**se** a entender

* e a de entender-se **com os outros**.¹¹⁸

O falante precisa escolher uma expressão *inteligível* para que ele e o ouvinte possam *entender-se entre si*; o falante tem que ter a intenção de comunicar um conteúdo proposicional *verdadeiro*, para que o ouvinte possa *compartilhar do seu saber*; o falante tem que querer expressar suas intenções de forma *veraz*, para que o ouvinte possa *acreditar* na sua manifestação (possa *confiar* nele); e finalmente, o falante tem que *escolher* uma manifestação *correta* em referência a normas e valores vigentes para que o ouvinte possa *aceitar* essa manifestação de maneira que ambos possam *concordar entre si* nessa manifestação no que se refere a um pano de fundo normativo intersubjetivamente reconhecido.¹¹⁹

A ação comunicativa apenas pode prosseguir sem perturbações se todos os participantes da interação dão por suposto que tais pretensões de validade que um ao outro se apresentam mutuamente “são pretensões apresentadas com razão”.¹²⁰

¹¹⁶ Cf. PU, p.300.

¹¹⁷ Idem.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Cf. PU, p.300.

¹²⁰ Cf. PU, p. 301.

A meta do entendimento é a produção de um acordo que termine na comunidade intersubjetiva da compreensão mútua, do saber compartilhado, da confiança recíproca e da concordância de uns com os outros. Este acordo descansa sobre a base do reconhecimento de quatro correspondentes pretensões de validade que são: inteligibilidade, verdade, veracidade e correção.

De acordo com Habermas, a expressão entendimento no alemão *Verständigung* tem um duplo significado, um significado mínimo e um significado máximo. O significado mínimo de que os sujeitos entendem de maneira idêntica uma expressão lingüística e o significado máximo de que se dá entre falante e ouvinte uma concordância acerca da correção de um proferimento por referência a um pano de fundo normativo que ambos reconhecem. Além disso, os participantes na comunicação podem se entender sobre algo no mundo e fazer mutuamente compreensíveis suas intenções. Para pragmática universal interessa seu significado máximo.¹²¹

Contudo, o pleno acordo que compreende a compreensão mútua, o saber compartilhado, a confiança recíproca e a concordância de uns com os outros não é, segundo Habermas, o estado normal da comunicação lingüística. Se assim o fosse “não seria necessário analisar o processo de entendimento sob o aspecto dinâmico de *consecução* de um acordo”.¹²²

Os estados mais típicos são os pertencentes a essa zona cinza entre a não compreensão e o mal entendido, entre a não veracidade intencionada e a involuntária, entre a não concordância velada e a não concordância aberta, por um lado, e a busca de um entendimento, por outro.¹²³

O entendimento é o processo de produção de um acordo sobre a base **pressuposta** das pretensões de validade reconhecidas em comum. Se ao menos para uma pretensão de validade faltasse a pressuposição de sua satisfação, não seria possível prosseguir a ação comunicativa. Nesse caso teríamos as seguintes alternativas: ou passar para a ação estratégica ou interromper em geral a comunicação ou, também, retomar a ação orientada ao entendimento no nível da fala argumentativa. A seguir teremos em vista só os atos de fala consensuais.

O reconhecimento em comum das pretensões de validade que os participantes reciprocamente se apresentam em uma interação significa, ao menos, o seguinte: falante e ouvinte sabem implicitamente que cada um deles tem que levantar as pretensões de validade (mencionadas acima), para que se possa produzir uma comunicação no sentido de ação orientada

¹²¹ PU, p.301.

¹²² Idem.

¹²³ Idem.

ao entendimento; ambos supõem reciprocamente que também cumprem de fato esses pressupostos da comunicação, i. é, levantam com razão suas pretensões de validade; isso significa a convicção comum de que as pretensões de validade levantadas em cada caso, ou já estão satisfeitas (como no caso da inteligibilidade das orações proferidas), ou poderiam ser satisfeitas (como no caso da verdade, veracidade e correção), porque as orações, proposições, intenções expressas e proferimentos cumprem as correspondentes condições de adequação.¹²⁴

Habermas distingue, pois, entre a) as **condições** de validade de uma oração gramatical, de uma proposição verdadeira, de uma expressão intencional veraz, de um proferimento normativamente correto; b) as **pretensões** com as quais os falantes exigem reconhecimento intersubjetivo com respeito à correção gramatical de uma oração, à verdade de uma proposição, à veracidade de uma expressão intencional e à correção de um ato de fala, e c) e **a satisfação ou resolução** dessas **pretensões de validade** apresentadas com razão. O processo de resolução (*Einlösung*) de pretensões se caracteriza pelo fato de que o proponente

seja apelando a experiências e intuições, seja mediante argumentos, seja sendo conseqüente em sua ação, pode mostrar que o que diz é digno de ser reconhecido, e dar lugar a um reconhecimento suprasubjetivo da validade do que diz.¹²⁵

O ouvinte, ao **aceitar** a pretensão de validade levantada pelo falante, reconhece a validade do produto simbólico (i.é, que uma oração é gramatical, um enunciado, verdadeiro, a intenção do falante, veraz, o proferimento, correto).

A validade dos produtos simbólicos **se funda** em que cumprem determinadas condições de adequação; porém o sentido da validade consiste em ser **dignos** de ser reconhecidos, isto é, na garantia de que sob circunstâncias adequadas se **pode** obter um reconhecimento intersubjetivo.¹²⁶

Esta é a base da validade que Habermas vai reconstruir e justificar nos seus diferentes aspectos.

2.2 - Teoria dos Atos de Fala

Para a reconstrução da Pragmática Universal Habermas parte da teoria dos atos de fala, iniciada por Austin, porque ela, na sua avaliação, se vê livre em boa parte das deficiências e

¹²⁴ Cf. PU, p.302.

¹²⁵ PU, p.302.

¹²⁶ Idem.

estreitamentos que outras colocações desenvolvidas a partir da lógica, da ciência da linguagem e da filosofia analítica, apresentam nas suas análises das condições do entendimento.¹²⁷ Na discussão sobre os atos de fala, surgiram idéias sobre as quais podem basear-se as suposições básicas da pragmática universal. Mas o ponto de vista pragmático-universal sob o qual Habermas seleciona e reproduz essas idéias levou a uma interpretação que se distancia em alguns pontos importantes, da compreensão que Austin e Searle¹²⁸ têm da teoria dos atos de fala, ainda determinada pela semântica filosófica.

2.2.1 – Três Aspectos da Pragmática Universal

A intenção básica que a teoria dos atos de fala compartilha com a pragmática universal se expressa em que essa teoria tematiza as unidades elementares da fala (proferimentos, *Ausserungen*) com a mesma atitude que a Lingüística tematiza as unidades elementares da linguagem (orações, *Sätze*). Enquanto a Lingüística parte de que todo falante adulto dispõe de um saber implícito susceptível de reconstrução, no qual se expressa sua competência lingüística de regra (de gerar orações), a teoria dos atos de fala postula uma correspondente competência comunicativa de regra, a saber, a competência de empregar orações em atos de fala. Supõe-se ainda que a competência comunicativa tem um núcleo tão universal como a competência lingüística. Uma teoria geral dos atos de fala teria, então, que descrever

o sistema fundamental de regras que os falantes adultos dominam na medida em que podem cumprir as *condições para um emprego bem sucedido de orações em atos de fala* – seja qual for a língua particular a que essas orações pertencem e em qualquer contexto contingente em que esses proferimentos sejam em cada caso inseridos.¹²⁹

¹²⁷ De acordo com Habermas esse estreitamento se deve porque estes desenvolvimentos não generalizam com suficiente racionalidade, como ocorre, por exemplo, na maioria dos estudos feitos em Lingüística acerca das pressuposições semânticas e pragmáticas, os quais não logram atravessar a capa que representam os contextos particulares e passar a pressuposições universais inevitáveis; porque se seguem limitando os instrumentos desenvolvidos na lógica e na gramática, ainda quando estes (como ocorre, por exemplo, no caso dos esclarecimentos sintáticos do caráter performativo dos atos de fala) resultam insuficientes para a apreensão de relações pragmáticas; porque procedem apressadamente a uma formalização de conceitos básicos insuficientemente analisados, como, por exemplo, no caso das lógicas deonticas que reduzem as normas de ação a imperativos; porque partem do modelo de um ator solitário, que atua de forma racional com vistas a fins, e, portanto, como ocorre, por exemplo, em Grice e Lewis, não reconstruem adequadamente o momento específico de comunidade na compreensão de significados idênticos ou no reconhecimento de pretensões de validade intersubjetivas. Cf. PU, p.306.

¹²⁸ A este respeito ver J.L. Austin, *How to do things with words* (1955), Oxford, 1962; *id.*, “Performative Utterances”, em *Philosophical Papers*, Oxford, 1970. e J. R. Searle, “What is a Speech Act” em M. Black (ed), *Philosophy in America*, Ithaca, 1965. Cf. referência de Habermas, In. PU, p.325.

¹²⁹ PU, p.326.

A proposta de investigar o emprego da linguagem em termos de competência comunicativa exige uma revisão dos conceitos de *competência* e *performance*. Na base da distinção entre lingüística e pragmática universal, Habermas coloca a distinção entre orações e proferimentos, pois

a geração de orações conforme as regras da gramática representa algo distinto do emprego de orações conforme as regras pragmáticas que formam a infra-estrutura das situações de fala¹³⁰.

Porém, com isso surgem duas grandes questões: a) as estruturas universais da fala não poderiam ser determinadas pelas estruturas universais da oração? b) as propriedades semânticas das orações podem ser elucidadas de outra forma que recorrendo a situações de possíveis empregos típicos?

Com relação à primeira questão, Habermas afirma que, com certas restrições¹³¹, concordaria com a afirmação de que um falante, ao converter uma oração gramaticalmente correta em um ato de fala orientado ao entendimento, não faz mais do que atualizar aquilo que já está implícito nas estruturas da oração.

Porém, com isso não se nega, todavia, a diferença entre geração de uma oração gramaticalmente correta e o emprego dessa oração em uma situação de entendimento possível, nem muito menos a diferença entre os pressupostos universais que em ambos casos precisa cumprir um falante competente.¹³²

A questão é que o falante pode formar uma oração gramaticalmente correta e, no entanto, proferi-la sem cumprir os pressupostos universais da comunicação. Isto pode ser percebido recorrendo às referências à realidade em que fica inserida toda oração proferida. Ao ser inserida uma oração a) numa relação com a realidade externa do que é percebido, b) numa relação com a realidade interna do que o falante quer expressar como suas próprias intenções, e c) numa relação com a realidade normativa daquilo que é reconhecido social e culturalmente, a oração assim proferida é colocada sob pretensões de validade, que a oração não situada, i.é, como puro produto gramatical, não precisa e nem pode cumprir.

¹³⁰ Idem.

¹³¹ Estas restrições estão apresentadas abaixo na parte da delimitação das unidades de análise da pragmática universal, p.55. Habermas se refere a essas restrições a propósito do princípio de expressabilidade de Searle, o qual permite limitar a análise dos atos de fala à forma standard destes.

¹³² PU, p.327.

Sob um ponto de vista pragmático, a gramaticalidade de uma oração significa que ela ao ser proferida por um falante resulta **compreensível** para todos os ouvintes que compartilham com ele uma determinada língua. A compreensibilidade é a única pretensão universal (a ser satisfeita de modo imanente à linguagem), que pode ser exigida de uma oração pelos participantes na comunicação. Pelo contrário, a validade de um enunciado depende de se ele reproduz uma experiência ou um fato; a validade da intenção proferida depende de se ela coincide com a intenção pretendida pelo falante, e a validade de um ato de fala realizado depende de se essa ação corresponde ao pano de fundo normativo reconhecido.

Assim, enquanto uma **oração** gramatical correta satisfaz a pretensão de compreensibilidade, um **proferimento** (ou manifestação) bem sucedido tem que satisfazer outras três pretensões de validade: ele tem que valer para os participantes como verdadeiro, na medida em que apresenta algo do mundo, ele tem que valer como veraz, na medida em que expressa algo pretendido pelo falante, e ele tem que valer como correto, na medida em que concerne expectativas socialmente reconhecidas.

Podemos, sem dúvida, identificar nas estruturas superficiais das orações traços que podem ter um significado especial para as três funções pragmáticas universais do proferimento (de apresentar algo, de expressar uma intenção e de produzir uma relação interpessoal): as orações de conteúdo proposicional são usadas para reproduzir uma experiência ou estado de coisas; expressões intencionais, formais modais, etc., são usadas para expressar intenções do falante, e as orações performativas, para produzir relações interpessoais entre falante e ouvinte. As estruturas universais da fala se reproduzem também no plano das estruturas da oração. Mas na medida em que consideramos uma oração como mero produto gramatical, as funções pragmáticas universais ainda estão “desocupadas”¹³³. Assim, para produzir uma oração gramatical, um falante competente precisa satisfazer unicamente a pretensão de compreensibilidade. Para isso basta dominar as correspondentes regras gramaticais e a isso chamamos capacidade lingüística analisável em termos de Lingüística. Bem diferente é a **capacidade de comunicação**, que unicamente é acessível à análise pragmática.

Por esta capacidade de comunicação Habermas entende a capacidade de um falante, disposto a entender-se, de inserir uma oração bem formada em âmbitos de realidade, i. é, a capacidade

¹³³ Cf. PU, p.328.

- de escolher um conteúdo enunciativo, que possa reproduzir ou mencionar (cumprindo determinadas condições da verdade) uma experiência ou fato, (de forma que o ouvinte possa compartilhar o saber do falante);
- de proferir de tal modo suas intenções, que a expressão linguística reproduza o que ele quer dizer, (de forma que o ouvinte possa confiar no falante);
- de realizar de tal modo uma ação de fala que cumpra normas reconhecidas ou corresponda a auto-imagens aceitas (de forma que o ouvinte possa concordar com o falante nesses valores).¹³⁴

Na medida em que estas decisões *não* dependem de condições de saber particulares nem de contextos mutáveis, mas antes fazem com que orações possam em geral ser inseridas nas funções pragmáticas universais de exposição, de auto-apresentação e de produção de relações interpessoais, se expressa nelas exatamente a **competência comunicativa**.¹³⁵ É esta competência comunicativa que deve ser investigada pela pragmática universal.

A parte mais desenvolvida da pragmática universal é a que se refere à função de exposição dos proferimentos, por exemplo, o uso de orações predicativas elementares. Este âmbito clássico de investigação tem se desenvolvido na filosofia analítica em forma de uma análise lógico-semântica.¹³⁶ Trata-se de uma investigação apresentada em termos de pragmática universal, pois se tem em conta o valor de verdade do proferimento. Mas a semântica formal não investiga orações em geral e sim orações na sua função de reproduzir experiências ou fatos. A sua análise se dirige, sobretudo, à lógica do uso de predicados e de expressões que permitem a identificação de objetos.

O interesse de Habermas, contudo, se dirige a uma teoria da comunicação. Para a parte da pragmática universal que se refere à função da comunicação dos proferimentos, a teoria dos atos de fala oferece um bom ponto de partida, enquanto que a análise da intencionalidade, que abre o caminho para uma pragmática universal da função expressiva, possui ainda hoje um escasso grau de maturidade teórica.

Em relação à segunda questão (b), que resultaria na constatação de que “ao menos para a teoria da semântica, a distinção entre orações e proferimentos não seria relevante”¹³⁷, Habermas aponta como uma dificuldade para sua proposta de conceituação de uma pragmática universal o

¹³⁴ PU, p.328.

¹³⁵ Cf. PU, p.329.

¹³⁶ A respeito desta análise: P.F. Strawson, *Individuals*, Londres, 1959; M. Dummentt, Frege, *Philosophy of language*; E. Tugendhat, *Vorlesungen zur analytischen Bedeutungstheorie*, Fancfort, 1976. Cf. referência de Habermas. In. PU, p.329.

¹³⁷ Cf. PU, p.327.

fato de que a teoria da semântica não se encaixa bem na distinção entre uma análise lingüística (orações) e uma análise pragmática (proferimentos).

As teorias do significado apresentadas em termos de Lingüística tratam de apreender sistematicamente o conteúdo semântico das expressões¹³⁸. De acordo com Habermas, as debilidades de teorias como a explicação em termos de gramática transformacional, por um lado, e semântica de conteúdos, por outro, desenvolvidas na Lingüística, consiste em que somente se “inclui *ad hoc* a dimensão pragmática do emprego de orações”¹³⁹.

Por sua vez, as teorias pragmáticas da semântica¹⁴⁰ se deparam com a dificuldade de estabelecer uma distinção entre as situações de uso típicas de uma expressão lingüística e aqueles contextos que contingentemente têm a força de gerar significado adicional, mas que, no entanto, não tocam o núcleo semântico da expressão lingüística. A respeito desta dificuldade, Habermas questiona: “Conforme a que critério temos de escolher dentre os comportamentos efetivos o que deva ser considerado comportamento típico?”¹⁴¹. A semântica da referência¹⁴², quer se apresente como a teoria da designação extensional ou intencional, define o significado de uma expressão pela classe de objetos aos quais possa se referir em expressões verdadeiras. Sob esta premissa pode ser explicitado o significado de expressões que surgem em orações com a função expositiva. Porém, contesta Habermas,

não se vê por que a teoria da semântica haveria de outorgar um monopólio à função expositiva da linguagem e preterir o resto de significados que a linguagem desenvolve em outras funções.¹⁴³

Com estas considerações preliminares, Habermas levanta a suspeita de que não é provável que a teoria semântica possa ser desenvolvida com êxito como uma teoria unitária; não pode ser desenvolvida plenamente prescindindo dos aspectos pragmáticos. O esclarecimento entre semântica e pragmática oferece dificuldades, porém não se pode daí deduzir

nenhuma objeção contra a importante separação metodológica que a pragmática universal estabelece entre uma análise das estruturas das orações e uma análise das estruturas dos proferimentos.¹⁴⁴

¹³⁸ A respeito destas teorias: B.B Steinberg y Jakkovits (eds), *Semantics*, Cambridge, 1971, 157-484; também H.E. Boekle, *Semantik*, Munich, 1972. Cf referência de Habermas. In. PU, p.329.

¹³⁹ PU, p.330.

¹⁴⁰ Para as quais Habermas cita como referência os trabalhos de P.W. Alston. Cf. PU, p.330.

¹⁴¹ PU, p.330.

¹⁴² A respeito destas teorias: D. Wunderlich, *Grundlagen der Linguistik*, Hamburgo, 1974, págs. 238-273; F. v. Kuschera, *Sprachphilosophie*, Munich, 1971, págs. 117-161. Cf referência de Habermas, In. PU, p.330.

¹⁴³ PU, p.330.

¹⁴⁴ Idem.

Também a pragmática universal pode ser entendida como uma análise semântica, porém,

ela se distingue das teorias do significado que se desenvolvem na Lingüística porque os significados das expressões linguísticas somente resultam relevantes na medida em que essas expressões se empregam em atos de fala que satisfazem as pretensões de validade da verdade, da veracidade e da correção. Das teorias filosóficas do significado como uso a pragmática universal se distingue, por outra parte, porque o significado das expressões linguísticas somente entra em consideração na medida em que vem determinado pelas propriedades *formais* das situações de fala *em geral*, não pelas situações de emprego típicas e inclusive contingentes.¹⁴⁵

Podemos concluir recapitulando que a unidade elementar da fala é o ato de fala; a unidade elementar da linguagem é a oração. O que distingue a oração e o proferimento são as pretensões de validade. As orações são objeto da análise lingüística, os atos de fala são objeto da análise pragmática. Toda expressão lingüística pode ser considerada, ao menos, sob três pontos de vista analíticos: como produto fônico ou escrito, pela fonética; como relação com outras unidades de significado, pela sintaxe; como conteúdo do significado, pela semântica. A pragmática empírica descreve atos de fala típicos de um determinado meio (isto é, de uma situação específica da qual se trata). A teoria geral da pragmática reconstrói o sistema de regras que um falante competente domina para proferir orações em **qualquer** situação. Portanto, **a pragmática universal** levanta a pretensão “de reconstruir a capacidade dos falantes adultos de inserir orações em âmbitos de realidade, de forma que estas possam assumir as funções pragmáticas universais de apresentação, de auto-apresentação e de produção de relações interpessoais”.¹⁴⁶

Estas **três** funções universais subjazem a todas as funções que um proferimento pode assumir em contextos particulares. O cumprimento destas funções se mede pelas condições universais de validade da verdade, da veracidade e da correção. Assim, todo ato de fala pode ser considerado sob os correspondentes pontos de vista analíticos. A teoria da oração elementar investiga o conteúdo proposicional sob o ponto de vista de uma análise semântico-formal do enunciado (atos de identificação e predicação). A teoria da expressão intencional investiga o conteúdo intencional referido ao sujeito sob o ponto de vista da relação de subjetividade e intersubjetividade lingüística (proferimento lingüístico de intenções). **“A teoria dos atos de fala investiga a força ilocucionária sob o ponto de vista de uma análise interacionista da produção de relações interpessoais”.**¹⁴⁷

¹⁴⁵ PU, p.331.

¹⁴⁶ PU, p.332.

¹⁴⁷ Idem.

2.2.2 - A forma standard do Ato de Fala

A teoria dos atos de fala tem como peça nuclear o esclarecimento do *status* performativo dos proferimentos lingüísticos. Austin analisou o sentido em que posso proferir orações em atos de fala como a **força ilocucionária** dos atos de fala. Ao proferir uma promessa, uma afirmação ou uma advertência, realizo com as correspondentes orações uma **ação**. Trato de **fazer** uma promessa, **fazer** uma afirmação, **fazer** uma advertência.

Embora haja outros modos de uso da linguagem (escrever poesias, contar piadas), é aconselhável partir de casos não complicados. Assim, segundo Habermas, todo proferimento, para que possa ser entendido em uma situação dada, tem que produzir e expressar, ao menos implicitamente, uma determinada **relação** entre falante e ouvinte. Podemos também dizer que a força ilocucionária de um ato de fala consiste em fixar o **modo** em que deve ser entendido o conteúdo proferido.¹⁴⁸

Se, contudo, com esse conceito se quisesse apenas sublinhar que toda oração ficasse inserida numa relação de interação entre falante e ouvinte o seu significado seria trivial, pois então a **força ilocucionária** consistiria apenas em esclarecer o fato de que proferimentos lingüísticos seriam ações de fala. Habermas vê o interesse desse conceito na peculiar força geradora que faz com que um ato de fala seja **bem sucedido ou fracasse**.

E pode-se dizer que um ato de fala é bem sucedido, quando entre falante e ouvinte se realiza uma relação e, em verdade, a relação pretendida pelo falante, e quando o ouvinte pode compreender e aceitar o conteúdo proferido pelo falante no sentido indicado, por exemplo, como promessa, afirmação, conselho, etc.

Portanto, a força geradora consiste em que o falante, na execução de um ato de fala, age no ouvinte de tal modo que este pode estabelecer com ele uma relação interpessoal.¹⁴⁹

Mas, como se pode afirmar que toda interação (e não só os atos de fala) estabelece uma relação interpessoal, resulta que este critério não é suficientemente seletivo para nossa finalidade. Como Habermas disse que limitaria a análise aos casos paradigmáticos da ação orientada ao entendimento, pode então partir de exemplos standard, em torno dos quais se desenvolveu a teoria dos atos de fala.

¹⁴⁸ Cf. PU, p.333.

¹⁴⁹ PU, p.334.

Os atos de fala têm a seguinte forma: “Eu te ...(por ex. prometo, afirmo) que... (oração)”. O ato de fala explícito satisfaz, em sua estrutura superficial, a **forma standard**, quando ele se compõe de um elemento **ilocucionário** e um elemento **proposicional**. O componente ilocucionário consiste em um ato **ilocucionário**, que se realiza com ajuda de uma oração **performativa**. Essa oração é formada no presente do indicativo, em forma positiva, e contém como sujeito lógico a primeira pessoa, e como objeto (direto) lógico a segunda pessoa. O predicado formado com ajuda de uma expressão performativa permite em geral a partícula: “com isto” (*hiermit*), ex: “com isto te informo que...”. Este elemento performativo precisa ser completado com um elemento proposicional, que é formado com ajuda de uma oração de *conteúdo proposicional*. A oração de conteúdo proposicional assume, “quando é usada em atos de fala constatativos”¹⁵⁰, a forma de uma *oração enunciativa*.

Este elemento predicativo (oração enunciativa) contém um nome ou expressão designativa, com a qual o falante designa um objeto, e uma expressão predicativa para a determinação geral que o falante deseja atribuir ou negar ao objeto. Habermas distingue, assim, entre a oração nominalizada “que p”, que expressa um estado de coisas, e a oração enunciativa “p”, que reproduz um estado de coisas e deve sua força assertórica à circunstância de que ela é inserida num ato de fala do tipo de uma afirmação, i.é “é ligada ao ato ilocucionário de afirmar”¹⁵¹ (eu afirmo que p).

Habermas denomina os atos de fala que têm esta estrutura de “*proposicionalmente diferenciados*”. Neles o componente proposicional está desconectado do ato ilocucionário de maneira que o conteúdo do enunciado pode permanecer invariável frente às mudanças de potencial ilocucionário. Esta invariância do conteúdo do enunciado em relação aos diferentes tipos de atos de fala em que aparece nos remete à *dupla estrutura da fala*.¹⁵²

Habermas entende que sua seleção de atos de fala proposicionalmente diferenciados não é ainda suficiente para o esclarecimento das unidades pragmáticas de análise, pois entre estes proferimentos se encontram atos de fala ligados a uma instituição que podem, portanto, ser considerados equivalentes de ações que cumprem normas pressupostas.

Para os atos de fala institucionalmente ligados podem assinalar sempre determinadas instituições; para os atos de fala institucionalmente não ligados podem se dar somente condições gerais de

¹⁵⁰ PU, p.335.

¹⁵¹ PU, p.336.

¹⁵² A dupla estrutura da fala será analisada na seqüência, p. 55.

contextos, que tipicamente precisam se cumprir para que o ato de fala possa ter êxito.¹⁵³

Ainda que esta “ligação institucional” seja um critério que não permita uma classificação unívoca, como, por exemplo, é o caso dos mandamentos que se dão por toda a parte onde há relação de autoridade, o conteúdo proposicional destes atos de fala vem circunscrito, isto é, limitado, pela ligação institucional. Em contrapartida, os atos de fala institucionalmente não ligados se acomodam a distintas instituições. Na medida em que estes atos têm em geral um sentido regulativo, se referem a aspectos gerais das normas de ação; porém não vêm definidos por instituições determinadas.¹⁵⁴

Para uma análise formal somente resultam aptos os atos de fala proposicionalmente diferenciados e institucionalmente não ligados, que sejam explícitos de forma standard e, finalmente, que se apresentem em contextos que não desprezem o significado. Aqui Habermas se apóia em Searle, no princípio metodológico colocado por este em seu livro *Atos de Fala*, a saber: o “princípio da expressabilidade”. Habermas se refere a esse princípio metodológico quando indica um ulterior passo abstrativo ainda necessário para realizar uma análise formal dos Atos de Fala:

Entre os atos de fala explícitos de forma standard não de excluir-se aqueles que se apresentam em contextos que deslocam o significado. É o que acontece quando o significado pragmático de um ato de fala dependente do contexto se desvia do significado das orações empregadas no ato de fala (e das condições gerais de contexto indicadas no próprio ato de fala que não de cumprir-se para o tipo de ato de fala de que se trate). Desta exigência dá razão o “princípio de expressabilidade” de Searle. Em princípio, há de ser possível que todo ato de fala que se executa ou possa ser executado, fique univocamente determinado por uma oração complexa com tal de supor que o falante expressa sua intenção de forma literal, explicitamente e com exatidão.¹⁵⁵

O princípio de expressabilidade de Searle, no qual Habermas se baseia, permite limitar a análise dos atos de fala à forma standard destes. Na seqüência tematizaremos a *dupla estrutura da fala*, característica presente na forma standard dos atos de fala.

2.2.3 - A Dupla Estrutura da Fala

Os componentes ilocucionário e proposicional do ato de fala podem variar com independência um do outro. O conteúdo proposicional pode se manter invariável frente aos

¹⁵³ PU, p.338.

¹⁵⁴ Cf. PU, p.338.

¹⁵⁵ PU, p.339.

diferentes tipos de atos de fala em que aparece. É nesta abstração do conteúdo do enunciado por relação ao enunciado **afirmado** que se expressa uma característica fundamental de nossa linguagem. Para o caso invariante de conteúdo proposicional: “João bebe vinho”, podemos dar os seguintes exemplos:

- a) Eu afirmo que João bebe vinho.
- b) Eu te peço (João) que bebas vinho.
- c) Eu te pergunto, João, se bebes vinho.
- d) Eu te advirto, João, que hás de beber vinho, etc..¹⁵⁶

Na perspectiva genética, o caráter invariante dos conteúdos proposicionais se apresenta como um **desacoplamento** do elemento ilocucionário e o proposicional na formação e transformação dos atos de fala. Esse desacoplamento é condição para a diferenciação da dupla estrutura da fala, isto é,

para a separação dos dois planos comunicativos nos quais falante e ouvinte têm que entender-se *simultaneamente* se querem comunicar-se mutuamente suas intenções.¹⁵⁷

Estes dois planos de comunicação são:

- a) o *plano da intersubjetividade* em que falante e ouvinte estabelecem, por meio de atos ilocucionários, as relações que lhes permitem entender-se entre si e,
- b) o *plano das experiências e dos estados de coisas* sobre os quais desejam entender-se na função comunicativa fixada por “a”.

Ao aspecto da relação interpessoal e ao do conteúdo, sob os quais pode ser analisado todo proferimento, correspondem na forma standard o conteúdo ilocucionário e proposicional do ato de fala. O ato ilocucionário fixa o sentido do uso do conteúdo proposicional, e o complemento do ato determina o conteúdo que, sob a função comunicativa fixada, é compreendido “como algo”. Esse “como” hermenêutico pode ser diferenciado conforme os dois planos da comunicação. Com uma proposição pode-se **determinar** predicativamente “como algo” (por ex., como objeto vermelho) um objeto identificável, cuja existência é suposta. Este conteúdo proposicional pode, de novo, ser **proferido** em conexão com um ato ilocucionário “como algo” (por ex. como afirmação). Embora também neste segundo caso possamos falar de uma “determinação” ilocucionária, a determinação refere-se não a um objeto no mundo, mas ao **modo** em que nos comunicamos sobre algo no mundo. Em consequência, podemos distinguir a compreensão ilocucionária e a compreensão

¹⁵⁶ Cf. PU, p.341.

¹⁵⁷ PU, p.341.

predicativa. Compreendemos **ilocucionariamente** a tentativa de estabelecer uma relação interpessoal, na qual entramos para compreender uma relação específica com o mundo, i. é, entendemo-nos **para algo**. Pelo contrário, compreendemos **predicativamente** o conteúdo proposicional de um proferimento, no marco do mundo constituído em comum para falante e ouvinte. Podemos dizer que em ambos os casos o ouvinte chega a uma compreensão de algo; mas a compreensão predicativa conduz a um entendimento **sobre algo** (no mundo), enquanto a compreensão ilocucionária produz um entendimento **para algo**.¹⁵⁸

Com a dupla estrutura da fala tem a ver um traço fundamental da linguagem: sua **reflexividade** inerente. As possibilidades vistas na forma standard de menção direta e indireta da fala não fazem senão explicitar uma auto-referencialidade, que já está contida em todo ato de fala.

Os participantes em um diálogo, ao realizar a dupla estrutura da fala, têm que comunicar-se, ao mesmo tempo, nos dois planos; eles têm que unir a comunicação de um conteúdo com a metacomunicação sobre o sentido em que é usado o conteúdo comunicado.¹⁵⁹

Habermas chama a atenção para o sentido de **meta-comunicação** que deve ser rigorosamente distinguida de metalinguagem, que sugere uma idéia de degraus de linguagem, segundo a qual em cada degrau superior podem ser feitos enunciados metalingüísticos sobre a linguagem objeto do degrau inferior. Mas o conceito de hierarquias de linguagens foi introduzido para as linguagens formais, às quais justamente falta a reflexividade da linguagem natural. E ainda, numa metalinguagem, a gente se refere sempre a uma linguagem objeto em atitude objetivante. Nela formam-se **enunciados** metalingüísticos. Pelo contrário, no plano **meta-comunicativo da fala** são impossíveis os enunciados, nele se escolhe o papel ilocucionário, no qual deve ser usado um conteúdo enunciativo. A meta-comunicação sobre o sentido do uso da oração de conteúdo proposicional exige uma **atitude performativa** dos participantes na comunicação.

Portanto, a reflexividade peculiar da linguagem natural se baseia, **primeiro**, na reunião de uma comunicação do conteúdo, realizada em atitude objetivante, e de uma meta-comunicação, realizada em atitude performativa, sobre o aspecto da relação, sob o qual deve ser entendido o conteúdo.¹⁶⁰

Os participantes de uma conversação têm a possibilidade de **objetivar** cada ato ilocucionário realizado como conteúdo de um ulterior ato de fala (constatativo), deslocando esse

¹⁵⁸ Cf. PU, p.342.

¹⁵⁹ PU, p.342.

¹⁶⁰ PU, p.343.

conteúdo ilocucionário para o plano do conteúdo proposicional. Mas isso só será possível realizando um **novo** ato de fala, o qual, por sua vez, contém um elemento ilocucionário não objetivado. Impossível é realizar um ato de fala e, **ao mesmo tempo**, objetivá-lo. Esta circunstância levou alguns teóricos da linguagem ao erro de afirmar que os processos de comunicação se desenvolvem num único plano, o da transmissão de conteúdos (informações). Nesta perspectiva, o aspecto da relação intersubjetiva perde sua autonomia em face do aspecto do conteúdo. O papel comunicativo de um proferimento perde seu significado constitutivo e é transferido ao conteúdo informativo. O operador pragmático do enunciado, que nas exposições formalizadas (por exemplo, nas lógicas deônticas) representa o elemento ilocucionário de um proferimento, não é mais interpretado como um modo determinado de entendimento **sobre** conteúdos proposicionais, mas **como parte** da informação transmissível. Se se cai nesta falácia descritiva, a conseqüência é inevitável: se negligenciará o significado constitutivo da dupla estrutura da fala. É nesse sentido que Habermas vê a tarefa da pragmática universal na reconstrução racional da dupla estrutura da fala. Vejamos agora como ele explicita esta tarefa para os problemas (a) do **significado** e (b) da **validade**.

2.2.3.1 - Conceito de significado na perspectiva da Pragmática Universal

De acordo com Habermas, Austin estabelece uma contraposição entre ato locucionário e ato ilocucionário que põe em marcha uma ampla discussão gerando alguns esclarecimentos para a teoria do significado. Austin reservou o conceito de “*meaning*” (significado) para o significado das orações de conteúdo proposicional e empregou o conceito de “*force*” (força) apenas para o ato ilocucionário de proferir orações de conteúdo proposicional. Justificou essa correspondência recorrendo ao fato de que orações do mesmo conteúdo proposicional podem ser proferidas em atos de fala de diferentes tipos. Ao ver de Habermas, essa distinção se mostra insatisfatória.

A análise lingüística do significado de uma oração abstrai das referências à realidade em que fica situada a oração quando proferida e das pretensões de validade sob as quais fica posta. Contudo, não é possível efetuar uma análise do significado sem apelar a alguma situação de emprego possível. Toda expressão lingüística pode ser empregada para fazer enunciados; “também os componentes ilocucionários da fala (e as expressões originariamente intencionais)

podem ser objetivadas com a ajuda de ulteriores enunciados”. Daí, conclui Habermas, resulta tentador:

assegurar à análise lingüística do significado das expressões lingüísticas uma certa unidade, referindo-o em todos os casos às possibilidades de emprego dessas expressões em proposições. Porém isto somente tem sentido para aquelas expressões que não podem aparecer senão nos componentes proposicionais da fala. O significado das expressões performativas deveria se esclarecer, ao contrário, por referência as suas possibilidade de uso em atos ilocucionários (e o significado das expressões originalmente intencionais, apelando às possibilidade de uma emissão direta de intenções).¹⁶¹

A necessidade de completar o significado da expressão lingüística mediante o significado da força ilocucionária de um proferimento (e da intenção do falante) surge devido ao fato de a análise lingüística do significado ser parcial a favor das formas proposicionais. Isso é o que leva Austin a distinguir entre “meaning” e “force”. Porém para Habermas faz-se necessário diferenciar, não apenas o significado pragmático de um proferimento, mas a análise lingüística de uma expressão conforme as possibilidades universais de emprego (e as correspondentes pretensões de validade) sob as quais a expressão aparece.

O emprego adequado de uma expressão enunciativa exige do falante:

- a) a pressuposição de existência (de um objeto que represente o que está sendo dito);
- b) a pressuposição de identificabilidade (conteúdo proposicional como indicação para selecionar um objeto que seja conveniente a tal caracterização);
- c) o ato de predicação: ao objeto designado pode ser atribuído o predicado presente no proferimento enunciativo.

Correspondentemente, a compreensão do significado da expressão enunciativa exige do ouvinte que:

- a’) compartilhe a pressuposição de “a”;
- b’) cumpra a pressuposição de “b” ou seja, que identifique o objeto designado;
- c’) faça, por sua parte, o ato de predicação “c”.

Diferentemente do emprego de uma expressão enunciativa, a execução de um ato ilocucionário não serve para expressar uma observação. Não é necessário, no segundo caso, pressupor a capacidade de ter percepções. Ao contrário, a execução de um ato de fala é condição para que resulte possível uma experiência; a experiência comunicativa que faz o ouvinte quando

¹⁶¹ PU, p.346.

aceita a oferta contida no ato de fala proferido pelo falante e entra na relação interpessoal pretendida pelo falante.

Enquanto a compreensão de uma expressão enunciativa (por exemplo: a bota de Pedro é amarela) pressupõe a possibilidade de experiências sensoriais (experiência do tipo das observações), a compreensão do ato ilocucionário (por exemplo: te aviso que...) representa uma experiência comunicativa (uma experiência do tipo de “observação participante”): “a compreensão ilocucionária é uma experiência possibilitada comunicativamente”.¹⁶²

De acordo com Habermas, a diferença entre o significado originalmente ilocucionário e o significado originalmente proposicional deriva das diferenças de situações de aprendizagem. Isto é, o significado dos atos ilocucionários é apreendido na atitude performativa dos participantes em atos de fala, ao passo que o significado do conteúdo proposicional é apreendido na atitude não performativa de observadores que reproduzem corretamente suas experiências em expressões enunciativas. O significado ilocucionário é apreendido quando entramos no plano da intersubjetividade e estabelecemos uma relação interpessoal; já o significado proposicional é apreendido quando reproduzimos experiências com os objetos do mundo. Habermas afirma que com independência dessa diferença de origem, os significados apreendidos na atitude performativa podem aparecer também em expressões de conteúdo proposicional.

Em relação às duas categorias de significado, Habermas mantém a distinção de Austin entre força e significado. “Força” (force) representa o significado de expressões que originalmente se empregam no contexto de atos ilocucionários e “significado” (meaning) representa o significado de expressões que originalmente se empregam no contexto de proposições.

Distinguimos, pois, entre “force” e “meaning” como duas categorias de significados que resultam das funções pragmáticas universais de comunicação (estabelecimento de relações interpessoais), por um lado, e de exposição (reprodução de um estado de coisas), por outro.¹⁶³

Com resultado da análise das categorias de significado na perspectiva da pragmática universal, Habermas conclui que não tem sentido reservar o conceito de “significado” para o componente proposicional e caracterizar o significado do componente ilocucionário somente mediante um operador pragmático (que designe uma determinada força ilocucionária). Por outro lado, é insuficiente reconstruir o significado de uma oração performativa exatamente igual ao

¹⁶² PU, p.348.

¹⁶³ PU, p.349. Habermas não se detém na terceira categoria de significado que corresponde à função expressiva. Considera que para as expressões intencionais poderia se fazer considerações similares as dos atos ilocucionários.

significado de uma oração de conteúdo proposicional: o componente ilocucionário de um ato de fala não expressa nem uma proposição nem menciona um conteúdo proposicional. Igualmente insuficiente é a tentativa de equiparar a força ilocucionária com o componente semântico que adquire uma oração mediante o seu emprego em um contexto dado. Deve-se da perspectiva de uma pragmática universal estabelecer uma distinção categorial no significado das expressões lingüísticas, conforme possam aparecer em atos de fala que assumem uma função expositiva, ou possam servir especificamente ao estabelecimento de relações interpessoais ou à manifestação de intenções do falante.¹⁶⁴

2.2.3.2 - Pretensões de Validade

Também em torno da oposição de Austin de atos locucionários a ilocucionários surgiu uma discussão sobre os tipos básicos de atos de fala e os modos básicos de uso da linguagem.

Na evolução de Austin se constatou uma evolução de alguns performativos para vários e de atos constatativos com a pretensão de verdade para outras classes de atos de fala. Mostrou-se assim que a pretensão à verdade contida nos atos de fala constatativos é apenas um caso especial das pretensões de validade que o falante levanta nos atos de fala em face do ouvinte e que oferece satisfazer.

A comparação entre atos de fala constatativos e não-constatativos lança uma luz sobre a base de validade, que subjaz claramente a **todos** os atos de fala. Então fica claro que os atos de fala constatativos ocupam um lugar especial. As afirmações se distinguem de outros tipos de atos de fala não por sua dupla estrutura performativo-proposicional, nem pelas condições gerais de contexto, que variam com cada classe de atos de fala. Elas se distinguem de quase todos os atos de fala porque *prima facie* implicam uma pretensão de validade inequívoca: a pretensão à verdade. Também é claro que outros tipos de atos de fala implicam **alguma** pretensão de validade. Mas quando devemos indicar exatamente qual, raramente nos encontramos com uma pretensão de validade tão claramente definida e reconhecida como universal como é a pretensão à verdade (no sentido de verdade proposicional). A razão é clara: a pretensão de validade dos atos constatativos é pressuposta de certo modo pelos atos de fala de **qualquer** tipo. O significado do conteúdo proposicional mencionado em atos de fala não constatativos pode tornar-se explícito pela

¹⁶⁴ Cf. PU, p.350.

transformação de uma oração – “que p” – na oração enunciativa “p”, e ao sentido da proposição expressa nesta última pertence essencialmente a pretensão à verdade.

Portanto, as pretensões à verdade são pretensões de validade de um tipo, que está inscrito nas estruturas da fala possível em geral. Verdade é uma pretensão universal de validade: sua universalidade reflete-se na dupla estrutura da fala.¹⁶⁵

Quando Austin percebeu que os atos de fala constatativos representam somente um tipo de atos de fala entre outros, abandonou a contraposição: “*constatives versus performatives*” em favor de um conjunto de famílias desorganizadas de atos de fala. Mas Habermas acha que essa contraposição pode ser reconstruída de um modo mais adequado.¹⁶⁶

Vimos que uma comunicação lingüística só pode acontecer se os participantes, ao comunicar algo entre si, se movem, ao mesmo tempo, nos dois planos da comunicação: no plano da intersubjetividade, no qual assumem relações interpessoais, e no plano das experiências e estados de coisas, que formam o conteúdo da comunicação. Ora, numa fala pode tornar-se objeto ou a relação interpessoal ou o conteúdo proposicional; em correspondência fazemos um uso interativo ou um uso cognitivo de nossa linguagem. No **uso interativo da linguagem** tematizamos as relações que falante e ouvinte estabelecem como aviso, promessa, exigência, enquanto só mencionamos o conteúdo proposicional dos proferimentos. Pelo contrário, no **uso cognitivo da linguagem** tematizamos o conteúdo do proferimento como um enunciado sobre algo, que tem lugar no mundo (ou poderia ser o caso), enquanto só expressamos de passagem a relação interpessoal.

Como no uso cognitivo da linguagem é tematizado o conteúdo, só são permitidos atos de fala nos quais os conteúdos proposicionais podem assumir a forma explícita de orações enunciativas. Com estes atos de fala (constatativos) levantamos uma pretensão à verdade para a proposição afirmada. No uso interativo da linguagem, que salienta tematicamente a relação interpessoal, nos referimos, de maneiras diferentes, à validade de um pano de fundo normativo do ato de fala.

A verdade é só a mais chamativa, mas não a única pretensão de validade que se reflete nas estruturas formais da fala. A força ilocucionária do ato de fala, que gera uma relação interpessoal entre os participantes, é tirada da força vinculante das normas reconhecidas do agir. Na medida em que o ato de fala é ação, atualiza um modelo de relação já estabelecido. Pressupõe-se já

¹⁶⁵ PU, p.353.

¹⁶⁶ Cf. PU, p.353.

sempre a validade de um pano de fundo normativo de instituições, papéis, formas socioculturais de vida. Isso vale não só nos casos de atos de fala institucionalmente ligados (como apostar, batizar, etc.), mas também nas promessas, recomendações, proibições e prescrições que não são reguladas de antemão por instituições. Nelas, o falante assume uma pretensão de validade que, se o ato de fala deve ser bem sucedido, tem de ser respaldada por normas existentes, e isso significa o reconhecimento ao menos fático da **pretensão de que essas normas são legais**. Esta relação interna entre as pretensões de validade levantadas implicitamente nos atos de fala e a validade de seu pano de fundo normativo é salientada tanto no uso interativo da linguagem como na pretensão de verdade no uso cognitivo da linguagem.

Para o uso interativo da linguagem só são permitidos aqueles atos de fala que caracterizam uma determinada relação que falante e ouvinte podem assumir com o contexto normativo de seu agir. Habermas chama estes atos de fala de **regulativos**. Com a força ilocucionária dos atos de fala é incrustada nas estruturas da fala a **pretensão normativa de validade – correção** ou adequação – de modo tão universal como a pretensão à verdade. Mas só nos atos de fala regulativos se apela explicitamente à pretensão de validade de um pano de fundo normativo. Pelo contrário, a referência à verdade do conteúdo proposicional mencionado permanece meramente implícita.

Assim o que Austin pretendia com sua contraposição (depois abandonada) fica reconstruído com a distinção de uso cognitivo e uso interativo da linguagem. No uso **cognitivo** da linguagem tematizamos o conteúdo de um proferimento com ajuda de atos de fala constatativos; no uso **interativo** da linguagem tematizamos o tipo de relação interpessoal estabelecido com ajuda de atos de fala regulativos. A tematização diferente resulta da escolha de uma pretensão universal de validade inserida em toda fala,

portanto, de que nós no uso cognitivo da linguagem levantamos para as proposições pretensões à verdade, no uso interativo da linguagem reivindicamos (ou contestamos) para as relações interpessoais a validade de um pano de fundo normativo.¹⁶⁷

Austin confundiu as diferenças entre as pretensões de validade claramente delimitadas que representam a verdade proposicional e a correção normativa, na medida em que fundiu numa só classe a pretensão universal de validade da verdade com uma pluralidade de critérios particulares de avaliação. Porém, isto se mostra desnecessário se nós distinguimos num ato de fala dado: a) as condições gerais do contexto implicitamente pressupostas; b) o sentido específico da relação

¹⁶⁷ PU, p.355.

interpessoal a estabelecer e c) a pretensão universal de validade implicitamente levantada. Enquanto a) e b) fixam classes (diversamente marcadas pelas línguas particulares) de atos de fala standard, c) determina os modos universais de comunicação, inscritos na fala em geral.

Mas Austin estreitou demais o olhar com sua distinção inicial entre proferimentos performativos e constatativos. Pois com os dois modos de comunicação, que Habermas desenvolveu valendo-se dessa distinção, ainda não se esgotou o espectro de validade da fala. É certo que não pode haver um modo de comunicação no qual se sublinhe tematicamente a compreensibilidade de uma expressão, pois todo ato de fala tem que preencher em igual medida o pressuposto da **inteligibilidade**.

E ainda, no plano da ação comunicativa pode ser salientada a **veracidade**, com a qual o falante profere suas intenções, assim como era a verdade de uma proposição e a correção de uma relação interpessoal. A veracidade garante a transparência de uma subjetividade que se apresenta na linguagem. Ela é especialmente salientada no **uso expressivo da linguagem**.¹⁶⁸ Paradigmáticas são as orações nas quais se tornam tema como tais as intenções de falante, que em cada ato de fala se expressam de passagem, i. é, as orações vivenciais como por ex., “eu tenho saudade de você”, “eu te desejo que...”. Os atos de fala **representativos** (como expressar, desvelar, ocultar, confessar, etc) não podem ser atrelados ao uso expressivo da linguagem (de certo modo não precisam de atos ilocucionários) do mesmo modo que os atos de fala constatativos ao uso cognitivo e os atos de fala regulativos ao uso interativo da linguagem, porque a relação intersubjetiva, que pode sustentar a função de autoapresentação não se torna explícita no uso expressivo da linguagem, e daí só são necessária nas situações em que a pressuposição de veracidade do falante não é evidente. Mas também a pretensão de veracidade é uma implicação **universal** da fala, enquanto não forem suspensos os pressupostos da ação comunicativa. No uso constatativo da linguagem, o falante tem que expressar seus pensamentos, opiniões, suposições de um modo veraz, mas quando ele afirma uma proposição, o que está em jogo é a verdade dela e não a veracidade de sua intenção. Igualmente, no uso interativo da linguagem o falante expressa a intenção de prometer, de censurar, de recusar, mas quando ele realiza uma relação interpessoal com o ouvinte, a veracidade de sua intenção é só uma condição necessária, mas o principal é que a ação se conforme a um pano de fundo normativo reconhecido.

De tudo isso Habermas tira a seguinte conclusão:

¹⁶⁸ Cf. PU, p.357.

A minha intenção não foi afirmar que qualquer seqüência de atos de fala possa ser classificada univocamente. Eu afirmo somente que todo falante competente tem fundamentalmente a possibilidade de escolher claramente um modo de comunicação, porque ele com cada ato de fala **tem** que levantar quatro pretensões universais de validade, de forma que ele **possa** escolher uma das três pretensões de validade para tematizar um componente da fala.¹⁶⁹

2.3 - A validade do entendimento

Depois de ter esclarecido a estrutura do significado e a base de validade dos atos de fala, Habermas volta à pergunta central da teoria dos atos de fala: em que consiste a **força ilocucionária** de um proferimento?

Até agora sabemos qual é o resultado da força ilocucionária: quando o ato de fala é bem sucedido, realiza-se uma relação interpessoal. Mas quais são as condições para chegar a esse resultado?

Com um ato ilocucionário, o falante faz uma oferta que pode ser aceita ou recusada. A tentativa que um falante faz com um ato ilocucionário pode fracassar com a recusa do destinatário por razões contingentes. Mas não é isto que interessa. O que interessa a Habermas é o caso em que o falante tem a culpa do fracasso do ato de fala, porque o proferimento é **inaceitável**. Portanto, positivamente um ato de fala é bem sucedido quando o ouvinte não só compreende o significado da oração proferida, mas **aceita** a oferta séria do falante e se realiza a relação interpessoal visada por este.

Habermas analisa então as condições para o sucesso dos atos de fala em termos de sua **aceitabilidade**. E como ele limitou de antemão a investigação ao agir comunicativo, i. é, orientado ao entendimento¹⁷⁰, um ato de fala vale como aceitável só quando o falante não se limita a fingir uma oferta séria, mas a faz seriamente. Quais são então as condições de aceitabilidade de um ato de fala?

A força peculiar do ato ilocucionário não pode ser explicada apenas pelos contextos limitados típicos dos atos de fala. Ela exige também pressupostos **específicos**. Searle introduziu o primeiro com o nome de “regra essencial”. O pressuposto essencial para o sucesso de um ato ilocucionário consiste em que o falante assume um determinado **engajamento**, de forma que o

¹⁶⁹ PU, p.358.

¹⁷⁰ Habermas acrescentou posteriormente que ele não percebeu nesse momento o problema implicado nessa limitação. E acrescentou: “o que então supus como trivial, precisa de uma cuidadosa fundamentação, a saber, a tese de que o uso da linguagem orientado ao entendimento representa o modo originário de uso da linguagem”. (Nota, In: PU, p.359).

ouvinte possa confiar nele. Assim, um proferimento pode valer como promessa, afirmação, desafio ou pergunta, quando e só quando o falante está pronto para engajar-se na realização de uma oferta que o ouvinte aceita, i. é, quando está pronto a dar a conhecer que ele em determinadas situações tirará determinadas conseqüências da ação. Portanto, “o tipo de obrigações constitui o **conteúdo** do engajamento”.¹⁷¹

Outro pressuposto específico é a **sinceridade** do engajamento. Searle a chamou “regra da sinceridade”. Esta condição tem que ser sempre cumprida no caso da ação orientada ao entendimento.¹⁷²

Portanto, sempre que Habermas fala do engajamento do falante, pressupõe as duas condições: um determinado conteúdo do engajamento do falante e a sinceridade deste no engajamento.

Mas é necessário ainda explicar melhor o **engajamento** do falante, do qual depende especificamente a aceitabilidade de seu proferimento. A disposição cognoscível e sincera do falante de contrair um determinado tipo de ligação interpessoal tem um estatuto próprio, diferente do estatuto das condições gerais contextuais.

Os contextos limitados têm a) que ser dados, e b) que ser supostos como existentes pelos participantes. Nesse sentido, num ato de fala têm que valer os seguintes enunciados: a) um enunciado de conteúdo, a saber, que existem determinados contextos, e b) um enunciado de conteúdo, a saber, que falante e ouvinte supõem que existem esses contextos.¹⁷³ Porém, não tem sentido analisar os pressupostos específicos do engajamento do falante do mesmo modo, pois não se pode falar de engajamento do falante no mesmo sentido que da existência de contextos limitados. É possível constatar se existem ou não contextos determinados por observação ou interrogatório. Mas se um falante se engaja e se obriga a determinadas conseqüências da ação ou não, só posso vê-lo **submetendo-o à prova**.¹⁷⁴ O máximo que eu posso é constatar se existem indicadores suficientes para a suposição de que a oferta resistirá à prova.

O vínculo que o falante está pronto para assumir com o ato ilocucionário significa uma garantia de que ele, conseqüente com seu proferimento, cumprirá determinadas condições como, por ex., que ele abandonará uma afirmação se se evidenciar sua inverdade.

¹⁷¹ PU, p.361.

¹⁷² Cf. PU, p.361.

¹⁷³ Idem.

¹⁷⁴ Cf. PU, p.362.

*Portanto, a força ilocucionária de um ato de fala aceitável consiste em que ela pode mover um ouvinte a confiar-se nas obrigações típicas de cada ato de fala que o falante contrai.*¹⁷⁵

Mas isso não é tudo, é apenas um lado. Pois em que pode basear-se o ouvinte para partir na sua ação da premissa de que o falante também quer seriamente o engajamento que ele dá a conhecer? É fácil responder quando se trata de atos de fala ligados institucionalmente. O parceiro poderá confiar na força vinculante de uma norma de ação em vigor. Mas em atos de fala não ligados institucionalmente não é possível remeter a força ilocucionária à obrigatoriedade do pano de fundo normativo. Daí Habermas defende a seguinte **tese**:

*A força ilocucionária com a qual o falante age no ouvinte na execução de seu ato de fala só pode ser entendida, para além dos atos de fala singulares, se se incluem na análise as tomadas de posição sim/não do ouvinte com respeito às pretensões de validade levantadas, ao menos, implicitamente pelo falante.*¹⁷⁶

Falante e ouvinte levantam, com seus atos ilocucionários, pretensões de validade e exigem seu reconhecimento. Ora, este reconhecimento não precisa ser irracional, pois as pretensões de validade têm um caráter cognitivo e são capazes de comprovação. Portanto, a tese anterior fica explicitada da seguinte maneira:

*Em última instância, o falante pode agir ilocucionariamente sobre o ouvinte e este, de novo, sobre o falante, porque as obrigações típicas de cada ato de fala estão ligadas às pretensões de validade comprováveis cognitivamente, i. é, porque os vínculos recíprocos têm uma base racional.*¹⁷⁷

O falante engajado liga o sentido específico em que deseja assumir uma relação pessoal com uma pretensão de validade e assim escolhe um modo determinado de comunicação. Portanto, o **conteúdo** do engajamento é determinado por ambos: pelo sentido específico da relação a estabelecer e por uma pretensão universal de validade salientada tematicamente.

Assim, afirmações, descrições, avaliações, objeções, etc. (i. é, atos de fala constatativos) têm um sentido modal específico, mas a **pretensão** de validade que se faz valer nestas diferentes relações interpessoais é ou se baseia sobre a **verdade** das proposições correspondentes, ou sobre a capacidade de um sujeito de ter conhecimento. Pedidos, ordens, exortações, promessas, acordos, confissões etc. têm um sentido modal específico, mas a **pretensão** que se faz valer nestas diferentes relações interpessoais ou se refere à **correção** das normas ou à capacidade de um sujeito de assumir responsabilidades. E como as obrigações típicas de cada ato de fala, por causa

¹⁷⁵ PU, p.362.

¹⁷⁶ Idem.

¹⁷⁷ PU, p.363.

desta referência às pretensões de validade, assumem o caráter de obrigações de fundamentação ou de justificação, o ouvinte pode ser motivado racionalmente a aceitar a oferta pela sinalização do engajamento do falante. Vejamos:

- No **uso cognitivo da linguagem**, o falante oferece uma obrigação de **fundamentação** imanente ao ato de fala. Nos atos de fala constatativos é contida a oferta de recorrer, em caso de necessidade, às fontes da experiência, das quais o falante tira a **certeza** de que seu enunciado é verdadeiro.

- No **uso interativo da linguagem**, o falante oferece uma obrigação de **justificação** imanente ao ato de fala. Porém, os atos de fala regulativos contêm só a oferta do falante de apontar para o contexto normativo, que dá ao falante a **convicção** de que seu proferimento é correto.

- No **uso expressivo da linguagem**, o falante contrai uma obrigação de **comprovação**, imanente ao ato de fala, de mostrar na seqüência de suas ações que ele expressou exatamente a intenção que o dirigiu de fato.¹⁷⁸

Assim, uma vez exposto em que consiste a força ilocucionária de um proferimento, podemos voltar à base de validade da fala e concluir.

Um ato de fala é bem sucedido, i. é, realiza uma relação interpessoal que o falante pretende com ele, quando a) ele é compreensível e aceitável, b) quando é aceito pelo ouvinte. A aceitabilidade de um ato de fala depende da realização de dois pressupostos pragmáticos: a) da existência de contextos limitados típicos de cada ato de fala (regra preliminar) e b) do engajamento cognoscível do falante ao contrair determinadas obrigações típicas de cada ato de fala (regra essencial, regra da sinceridade). Portanto, a **força ilocucionária** de um ato de fala consiste em que ela pode mover um ouvinte a agir sob a premissa de que o engajamento sinalizado pelo falante é levado a sério. E pode ser levado a sério porque as pretensões de validade têm um caráter cognitivo e sua satisfação pode ser comprovada, possibilitando assim seu reconhecimento. Podemos dizer então que falante e ouvinte podem mover-se reciprocamente ao reconhecimento das pretensões de validade, porque o conteúdo do engajamento do falante é determinado por uma referência específica a uma pretensão de validade tematizada expressamente, pela qual o falante assume, de modo comprovável, com uma pretensão à verdade obrigações de fundamentação, com uma pretensão à correção obrigações de justificação e com uma pretensão de veracidade obrigações de comprovação.

¹⁷⁸ Cf. PU, p.363.

Um participante da comunicação age então **orientado para o entendimento** só quando, no uso de orações compreensíveis, levanta com seus atos de fala três pretensões de validade de um modo aceitável:

- ele reivindica **verdade** para um conteúdo proposicional exposto ou para as pressuposições de existência do conteúdo mencionado;
- ele reivindica **correção** (ou adequação) para normas (valores) que justificam uma relação interpessoal a estabelecer performativamente num contexto dado.
- e reivindica **veracidade** para as vivências proferidas.

Embora a pretensão à verdade de um conteúdo enunciativo possa ser tematizada **expressamente** no uso cognitivo da linguagem, a pretensão à correção da relação interpessoal no uso interativo da linguagem, e a pretensão à veracidade do falante no uso expressivo da linguagem, contudo, em cada proferimento entra em jogo o sistema das **quatro** pretensões de validade. Elas são **universais**, i. é, têm que ser levantadas sempre **simultaneamente** e reconhecidas como justificadas, embora não possam ser tematizadas expressamente ao mesmo tempo.¹⁷⁹

Todas as obrigações imanentes ao ato de fala podem ser cumpridas em dois planos: **imediatamente** no contexto do proferimento, seja por recurso à certeza da experiência, seja apontando para o correspondente pano de fundo normativo, seja pela garantia das próprias evidências, e **mediatamente** em **discursos** ou na seqüência de ações consistentes. É o que veremos a seguir.

A peculiaridade da ação orientada ao entendimento está, pois, em que ela está ligada ao **reconhecimento** das pretensões de validade que os participantes na comunicação levantam com seus atos de fala e que esse reconhecimento tem uma base **racional**. Nesse sentido, o entendimento é o *telos* inerente à linguagem em seu uso comunicativo e um fim que pode ser alcançado ou não.

Nessa medida, as condições de possibilidade do entendimento têm que ser consideradas como **normativas**, tanto no sentido de “constitutivas”, porque elas regulam (como qualquer regra pragmática) a práxis do entendimento dos sujeitos capazes de falar e agir. São, pois, condições às quais os sujeitos não podem subtrair-se e, portanto, se assemelham às condições transcendentais, como no sentido de “instância avaliadora”, na medida em que determinam se esse *telos* pode ser

¹⁷⁹ Cf. PU, p.365.

conseguido ou não e, nesse sentido, não são estritamente transcendentais. Mas o sentido da validade das condições de possibilidade do entendimento é diferente da regulação, por ex. de um jogo lingüístico (no sentido de Wittgenstein), porque da transgressão de uma regra constitutiva de um determinado jogo, se segue que o jogo não é mais o mesmo ou que seria outro ou nenhum. Porém, da transgressão de um pressuposto necessário para a obtenção do *telos* do entendimento, segue-se, não que este não aconteça, mas o **fracasso** do entendimento.

3 – O entendimento nos discursos

Até agora vimos os pressupostos do entendimento ou da **ação orientada ao entendimento**. Esta ação comunicativa é aquela em que nós pressupomos e reconhecemos tacitamente as pretensões de validade implicadas nos proferimentos. Esta ação é bem sucedida quando os participantes chegam a um **consenso** que consiste no reconhecimento recíproco das quatro pretensões de validade que os falantes competentes têm que levantar em cada ato de fala. Quando a ação comunicativa não funciona porque o consenso é questionado, surgem perguntas e respostas típicas.

Quando a **compreensão** de um proferimento se torna problemática, surgem perguntas como: “que queres dizer com isso? Que significa isso? Chamamos as respostas a essas perguntas interpretações. Quando a **verdade** do conteúdo proposicional de um proferimento é questionável, surgem perguntas como: será que é assim ou desta outra maneira? Respondemos a essas perguntas com afirmações e explicações. Quando a **correção** da norma subjacente a um ato de fala é problemática, surgem perguntas como: é permitido fazer isso? Por que você agiu assim? Respondemos a tais perguntas com justificações. Quando a **veracidade** de um parceiro se torna duvidosa, surgem perguntas como: não está me enganando? Não está se enganando a si mesmo? Então o falante suspeito pode ser chamado à reflexão ou a uma ação judicial. Surge então a necessidade de tematizar as pretensões de validade nos **discursos**.¹⁸⁰

Habermas chama “discurso” a forma de comunicação caracterizada pela **argumentação**, na qual são tematizadas as pretensões de validade tornadas problemáticas e se procura a sua fundamentação ou **justificação**. Os discursos exigem a) a suspensão das coações da ação, de

¹⁸⁰ Cf. Teorías de la verdad, págs. 113-158, (Sigla TV). In. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p.122.

forma que possam ser deixados fora todos os outros motivos, exceto a disposição cooperativa para o entendimento, e b) que a pretensão de validade questionada perca provisoriamente sua validade, de forma que a existência dos fatos e a legitimidade das normas possam ser consideradas como meramente possíveis. O discurso, como forma de comunicação liberada das pressões da ação possibilita, em situações de interação perturbada, chegar a um **entendimento** sobre as pretensões tornadas problemáticas. Do contrário, as alternativas seriam ou passar para um comportamento estratégico ou interromper a comunicação.

Mas não todas as pretensões de validade podem ser fundamentadas do mesmo modo:

- a pretensão de **compreensibilidade** de um proferimento não pode ser fundamentada discursivamente, pois ela já tem que ser suposta como condição de toda comunicação. Não é, pois, uma pretensão levantada na comunicação. No caso de uma comunicação distorcida pela língua, terá que haver um prévio entendimento sobre a língua a ser usada ou sobre o significado do proferimento;

- a pretensão à **veracidade** se refere ao sentido em que o falante expressa sua intenção. Ela é uma pretensão de validade, mas tampouco pode ser fundamentada discursivamente, pois ela só pode ser satisfeita em contextos de ação. Se o falante é sincero ou fingido ou se comporta estrategicamente, só poderá se mostrar na seqüência de suas ações;

- a **verdade** pertence ao mundo dos pensamentos e não ao das percepções, por isso ela se mostra em argumentações eficazes. O sentido da pretensão à verdade é produzir um consenso sob as condições do discurso, i. é, o modo como pode ser fundamentada a pretensão. Verdade significa, pois, uma pretensão de validade fundamentável **discursivamente**;

- a **correção** significa que uma norma de ação ou de avaliação em vigor é reconhecida legitimamente. Correta é uma norma quando a sua pretensão é válida. O sentido da correção está em poder mostrar como pode ser fundamentada a sua pretensão na produção do consenso. Ela é uma genuína pretensão de validade, porque pode ser fundamentada também **discursivamente**.¹⁸¹

Ora, fundamentar uma pretensão discursivamente significa poder obter um consenso fundamentado. E a fundamentação do consenso está na força do argumento capaz de obter o consenso, isto é, “na coação não coercitiva do melhor argumento”. Mas quando isto acontece? Para Habermas, um consenso conseguido argumentativamente é critério suficiente para a resolução discursiva das pretensões de validade **quando e só quando** é assegurada a liberdade de

¹⁸¹ Cf. TV, págs. 122-123.

trânsito entre os planos do discurso em virtude das propriedades formais do discurso. Quais são então as propriedades formais que satisfazem esta condição?

A tese de Habermas é: “**as propriedades de uma situação ideal da fala**”.¹⁸²

Ideal é uma situação na qual a comunicação não é impedida nem por influências contingentes externas nem por coações internas resultantes da mesma comunicação. A situação ideal da fala exclui toda distorção sistemática da comunicação. Ora,

a estrutura da comunicação não produz qualquer coação unicamente quando é dada a todos os participantes do discurso uma distribuição simétrica de chances de escolher e realizar atos de fala.¹⁸³

Pois só então se dá não só um universal intercâmbio de papéis dialógicos, mas uma efetiva igualdade de oportunidades na realização desses papéis.

A partir dessa exigência universal de simetria Habermas deriva quatro exigências específicas de igualdade de chances de acordo com os diferentes atos de fala:

- (1) igualdade de chances de todos os participantes de usar atos de fala comunicativos, de forma que eles possam iniciar e continuar discursos (fala e réplica, pergunta e resposta);
- (2) igualdade de chances de todos os participantes de fazer afirmações, recomendações, explicações e justificações, e de problematizar, fundamentar ou refutar suas pretensões de validade (i. é, atos de fala **constatativos**), de forma que nenhuma opinião fique subtraída à tematização e crítica;
- (3) igualdade de chances de todos os participantes de usar atos de fala **representativos**, i. é, de expressar suas atitudes, sentimentos e desejos. Pois só a concordância recíproca dos espaços de jogo dos proferimentos individuais e o vaivém complementar de proximidade e distância nos contextos de ação oferecem a garantia de que os agentes sejam também, como participantes do discurso, verazes consigo mesmos e tornem transparente sua natureza interna;
- (4) igualdade de chances de todos os participantes de usar atos de fala **regulativos**, i. é, de dar ordens e de resistir, de permitir e proibir, de prometer e recuar, etc. Pois só a completa reciprocidade de expectativas de comportamento, com exclusão de qualquer privilégio unilateral, oferece a garantia de que a distribuição formal de igualdade de chances de iniciar e continuar um discurso possa também ser aproveitada de fato para suspender coações da realidade e passar ao discurso liberado da experiência e da ação.

¹⁸² Cf. TV, p.153.

¹⁸³ TV, p.153.

As condições (1) e (4) formulam pressupostos para que em geral possa haver discursos. A condição (2), igualdade da fala, descreve a propriedade formal que todos os discursos têm que mostrar, se devem poder desenvolver a força de motivação racional. A condição (3), a veracidade, descreve a propriedade formal da ação comunicativa pura que tem de ser exigida de todos os participantes em discursos práticos, para que estes possam desenvolver a força de motivação racional.

Assim, todo consenso, conseguido argumentativamente sob as condições ideais da fala, pode ser visto como **consenso fundamentado** e, portanto, possibilita distingui-lo de um mero consenso fático ou ilusório.¹⁸⁴ Qual é o **estatuto** dessa situação ideal da fala?

Antes de mais nada, temos que dizer que os participantes na argumentação **supõem** em comum essa situação. Porém, ela não é nem um fenômeno empírico, nem uma mera construção, mas uma **pressuposição** inevitável feita reciprocamente pelos argumentantes nos discursos. Pertence aos pressupostos da argumentação que nós, na execução dos atos de fala, atuamos **contrafaticamente** de tal modo que a situação ideal de fala não é fictícia, mas real.¹⁸⁵ Nesse sentido, ela representa o fundamento **normativo** de todo entendimento. Por isso, ela é **antecipada** e, enquanto fundamento antecipado, é **eficaz**. Enquanto tal, a pré-apreensão da situação ideal da fala é a **garantia** de que nós possamos ligar a um consenso fático a pretensão de ser um consenso racional. E, ao mesmo tempo, ela é uma **instância crítica** que possibilita questionar todo consenso obtido de fato.

Feita assim a análise do conceito do entendimento estamos em condições de compreender seu significado e importância para três aspectos da obra habermasiana. É o que faremos na seqüência.

¹⁸⁴ Cf. TV, p.154.

¹⁸⁵ Cf. TV, p.155.

CAPÍTULO III

Significado do entendimento

Que o conceito de entendimento é um conceito central na filosofia de Habermas é algo que podemos constatar agora vendo o significado que adquire em alguns dos desenvolvimentos mais significativos de sua filosofia. Em primeiro lugar, veremos o lugar que ele adquire na **Teoria da Ação Comunicativa**, depois de ver algumas deficiências que o projeto da pragmática universal continha e que o mesmo Habermas tentou superar. Em segundo lugar, veremos o significado do entendimento para a **Teoria crítica da Sociedade**, nas duas fases, antes e depois da virada lingüístico-pragmática. Em terceiro lugar, veremos o significado dele para a **Ética do Discurso**.

1 – O significado do entendimento para a Teoria da Ação Comunicativa

No capítulo anterior vimos que Habermas transformou a tematização da linguagem na sua dimensão **comunicativa**, tal como foi realizada pela hermenêutica, em uma análise das condições da intersubjetividade na comunicação ou da ação orientada ao entendimento, que se caracteriza pelos seguintes traços: trata-se de uma análise **formal**, pois das pressuposições pragmático-formais da fala podem ser deduzidas as condições **gerais** do uso comunicativo da linguagem, análise que possui um núcleo **universalista**, pois pretende uma reconstrução racional das pressuposições universais inerentes à competência comunicativa de **todo** falante.

Porém, esta tentativa, que implica a suposição de um “consenso **contrafático**” como condição de possibilidade do entendimento, leva consigo dificuldades que podemos antecipar da seguinte maneira: na medida em que só foram tematizadas as condições de possibilidade do entendimento a partir da perspectiva dos participantes na comunicação, deixa-se sem responder a questão de quais condições terão que ser **dadas de fato** para que a ação orientada ao entendimento, enquanto tal, possa acontecer.

De fato, Habermas introduziu mudanças com relação a esse projeto da PU em TAC, pois ele mostra, ao menos, **duas deficiências** que giram em torno às duas características apontadas: o **formalismo** e o **universalismo**.

1.1 - Deficiências do projeto da Pragmática Universal

1.1.1- O problema do formalismo

Habermas começava a PU com a tese de que “a linguagem no nível sociocultural da evolução é o *medium* específico do entendimento”¹⁸⁶. Para tornar plausível essa característica central da linguagem, ele recorria a Humboldt em **duas questões** centrais: com respeito à delimitação do objeto de sua análise, apelava precisamente à diferenciação que Humboldt fizera entre a linguagem como “estrutura” (*ergon*) e linguagem como “processo” (*energeia*), i. é, a **fala**; e com respeito ao método de análise filosófica da fala, propunha, como Humboldt, um ponto de vista **formal**. Nesse sentido, ele dizia:

Naturalmente que é legítimo estabelecer um corte abstrativo entre a linguagem como estrutura e a fala como processo (...) [mas] a separação dos níveis analíticos “língua” e “fala” não se deve fazer de modo que a dimensão pragmática da linguagem fique abandonada a uma análise meramente empírica, i. é, a ciências empíricas tais como a psicolinguística ou a sociolinguística. Vou defender a tese de que não só a linguagem mas **também a fala**, i.é, o emprego de orações em proferimentos, é **acessível a uma análise formal**.¹⁸⁷

Uma vez estabelecida a pretensão de realizar uma análise formal das estruturas inerentes à fala (“identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível”), Habermas delimitava melhor os **níveis de análise** e os **níveis de abstração** necessários para a configuração da perspectiva formal.

Com respeito à distinção entre o uso cognitivo e uso comunicativo da linguagem, que se reflete na dupla estrutura (performativo-proposicional) da fala, Habermas estabelecia uma “divisão de trabalho” entre o nível de análise da **semântica** e o nível de análise da **pragmática formal**:

A teoria da oração elementar investiga o conteúdo proposicional sob o ponto de vista de uma análise semântico-formal do enunciado.¹⁸⁸ [cujo objeto são] “os atos de identificação e de predicação”.¹⁸⁹

A teoria dos atos de fala investiga a força ilocucionária a partir do ponto de vista de uma análise interacionista do estabelecimento de relações interpessoais.¹⁹⁰

¹⁸⁶ PU, p.299.

¹⁸⁷ PU, p.303.

¹⁸⁸ PU, p.332.

¹⁸⁹ Idem.

¹⁹⁰ Idem.

É esse objeto (estabelecimento de relações interpessoais) que transforma a teoria dos atos de fala em “central para uma teoria da ação comunicativa”.¹⁹¹ É no interior desta que Habermas faz a segunda delimitação (níveis de abstração) para constituir a perspectiva formal.

Para esta delimitação, ele se apóia no princípio metodológico de Searle: o “princípio da expressabilidade”. Este princípio permite limitar a análise dos atos de fala à forma standard deles, isto é, ao ato de fala explícito e proposicionalmente diferenciado, composto, portanto, “de um elemento ilocucionário e um elemento proposicional”.¹⁹²

Entre os atos de fala explícitos de forma standar não se excluem ainda aqueles que se apresentam em **contextos que deslocam o significado**. É o que acontece quando o significado pragmático de um ato de fala dependente do contexto se desvia do significado das orações empregadas no ato de fala (e das condições gerais de contexto indicadas no próprio ato de fala que não se tratam para o tipo de atos de fala de que se trate). Desta exigência dá razão o ‘princípio de expressabilidade’ de Searle. Em princípio, há de ser possível que todo ato de fala que se realiza ou possa ser realizado, fique **univocamente** determinado por uma oração complexa com tal de supor que o falante expresse sua intenção de forma literal, explicitamente e com exatidão.¹⁹³

A abstração do contexto proposta para possibilitar uma análise formal dos atos de fala inclui a suposição de que existe um “contexto zero” ou, o que é o mesmo, o “significado literal” que permite distinguir os atos de fala “univocamente” determinados dos atos de fala ambíguos.¹⁹⁴

O mesmo Searle percebeu as dificuldades inerentes a este ponto de vista, quando introduziu, no seu livro *Expression and Meaning*, uma modificação na sua teoria dos atos de fala, a introdução do “**background**” como componente inevitável dos atos de fala.

Argumentarei que, em geral, a noção do significado literal de uma oração só tem aplicação em relação com um conjunto de assunções contextuais ou de fundo (background assumptions) e finalmente examinarei algumas das implicações desta visão alternativa. A visão que atacarei costuma ser expressa dizendo que o significado literal de uma oração é o significado que ela tem no “contexto zero” ou o “null context”.¹⁹⁵

Depois de uma interessante análise dos diferentes significados que uma afirmação poderia sofrer em diferentes contextos, Searle conclui que uma oração (afirmação) só poderia ser empregada com sentido após especificar os “supostos de fundo” que constituem, em cada caso, as condições normais que o falante pressupõe quando profere a oração. Ora, esses “supostos” não podem ser extraídos da estrutura semântica da oração, primeiro, porque eles são infinitos em

¹⁹¹ Idem.

¹⁹² PU, p.335.

¹⁹³ PU, p.339.

¹⁹⁴ Cf. TAC I, p.423.

¹⁹⁵ J. Searle, *Expression and Meaning*, (1979), p.117.

número e, segundo, porque sempre que se faz um enunciado literal dessas assunções, esse enunciado se baseia em outras assunções para sua inteligibilidade.

A tese que avancei é que, para uma ampla classe de orações, o falante – **como parte de sua competência lingüística** – sabe como aplicar o significado literal de uma oração **só sob o pano de fundo de outras assunções**. Se tenho razão, este argumento tem como consequência que **não há uma distinção precisa entre a competência lingüística de um falante e seu conhecimento do mundo**.¹⁹⁶

Ora, se por esta razão o significado de um ato de fala só adquire determinação sob o **pano de fundo** de que dispõem os falantes em virtude de sua competência lingüística, então não se pode considerar como unidade mínima, a ser analisada por uma teoria dos atos de fala, os meros proferimentos do falante e ouvinte na forma de atos de fala standard e explícitos. Antes, terá que ser considerada como condição de possibilidade do sucesso dos atos de fala que aconteçam sob esse pano de fundo de “pressuposições” compartilhadas, pois, do contrário, eles careceriam de significado “unívoco”.¹⁹⁷

Esta correção que Searle fez da teoria dos atos de fala, a partir de *Expression and Meaning*, está na base de uma das diferenças centrais entre o projeto de Habermas da PU e a realização do mesmo na Teoria da Ação Comunicativa: a **introdução do conceito de mundo da vida** como correlato necessário do conceito de ação comunicativa.¹⁹⁸

Ora, se, como veremos depois, o **mundo da vida**, enquanto recurso, cumpre um papel **constitutivo nos processos de entendimento**, constitui o acervo **lingüisticamente** organizado de supostos de fundo, que se reproduz em forma de **tradição cultural** e, por isso, permite que os participantes na interação **encontrem já de antemão interpretada**, no que ao conteúdo se refere, a conexão entre mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo, então, a análise da ação orientada ao entendimento que Habermas realizará a partir desta correção não considerará as condições de possibilidade do entendimento **só** a partir da perspectiva dos participantes na comunicação (a *fronte*), mas incluirá também as condições de possibilidade que terão de ser **dadas** (a *tergo*) para que ele possa acontecer.¹⁹⁹

Terá, pois, que levar em conta como momentos constitutivos da ação orientada ao entendimento; a) não só o *telos* do entendimento entre **falante e ouvinte sobre algo** (sobre o qual

¹⁹⁶ J. Searle, *Expression and Meaning*, (1979), p.134.

¹⁹⁷ Cf. TAC I, p.430.

¹⁹⁸ Cf. TAC I, p.429s.

¹⁹⁹ Cf. Interludio Segundo: Sistema y Mundo de la Vida, págs 161-280 (Sigla IS). In: Jürgen Habermas, *Teoria de la Acción Comunicativa II, crítica de la razón funcionalista* (TAC II), p.169-170.

deverão pôr-se de acordo), mas, também que este processo só pode acontecer b) sob o pano de fundo de **um mundo lingüisticamente estruturado e compartilhado**, transmitido por **tradição** cultural, que garante que os falantes possam falar sobre “o mesmo” (i. é, a “identidade” dos significados compartilhados). Não significaria isso, de alguma maneira, a reintrodução da **inseparabilidade de forma e conteúdo**, e, portanto a perda do formalismo?

1.1.2 - O problema do universalismo

Para identificar o problema fundamental do universalismo da pragmática universal, lembremos, de novo, as teses centrais desta: “identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível”²⁰⁰, as quais tinham que ser extraídas dos pressupostos da ação orientada ao entendimento. O entendimento era um conceito **normativo**. Mas, nesse contexto, não se fazia referência ao sentido mínimo de compreensão idêntica de uma expressão lingüística. Antes, o entendimento era definido como “o processo de produção de um acordo sobre a base **pressuposta** de pretensões de validade reconhecidas em comum”²⁰¹, ou como um “acordo racionalmente motivado”.

O problema implicado na fundamentação desta normatividade é apenas identificado em seu alcance. Habermas define a ação comunicativa como aquela que se orienta a um “entendimento” no sentido normativo indicado. Nesse sentido, uma análise da ação comunicativa só implica propriamente reconstruir as pressuposições de **uma determinada práxis possível**. Por isso, para garantir o alcance **universal** da ação orientada ao entendimento, seria necessário demonstrar que essa ação é fundamental em relação com qualquer outro tipo de ação que seria derivado.

Sobre este ponto encontramos uma **reserva** que Habermas colocava na enumeração das teses centrais. Após afirmar o caráter “fundamental do tipo de ação orientada ao entendimento”²⁰², acrescentava:

Parto, pois, (sem intentar demonstrá-lo) neste lugar, de que outras formas de ação social, por ex. a luta social, a competência e, em geral, o comportamento estratégico, podem ser consideradas **derivadas** da ação orientada ao entendimento.²⁰³

²⁰⁰ PU, p.299.

²⁰¹ PU, p.301.

²⁰² PU, p.299.

²⁰³ Idem.

Por outro lado, já na introdução de TAC se faz explícita a pretensão de que a análise pragmático-formal da “ação comunicativa” (na qual recai o peso normativo da teoria) seja entendida como componente essencial de uma **teoria da racionalidade comunicativa** e não meramente – como foi projetado em seus inícios – como uma meta-teoria dirigida a uma “fundamentação da sociologia em termos de teoria da linguagem”.²⁰⁴

Mas que esse problema é crucial no projeto de Habermas, aparece mais claro se consideramos o papel central que ocupa nele o conceito de **força ilocucionária**.

Habermas pretende basear sua teoria da ação comunicativa em uma análise pragmático-formal dos atos de fala. E a chave dessa análise consistia em investigar “a **força ilocucionária** do ponto de vista de uma análise interacionista do estabelecimento de relações interpessoais”.²⁰⁵ O núcleo da investigação é analisar o significado pragmático que a “força ilocucionária” acrescenta ao significado meramente lingüístico da oração proferida no ato de fala, ao fixar o “modo” dela. E isso será feito levando em conta que a peculiaridade desse significado “pragmático” consiste em situar a oração em “referência à realidade”, isto é, com o mundo objetivo, com o subjetivo e o social, e, portanto, em ligá-la internamente com “pretensões de validade”.²⁰⁶

Dessa contribuição do significado pragmático da força ilocucionária ao mero significado lingüístico da oração decorre a **tese** fundamental de PU de que “só podemos entender um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável”, pois não podemos saber como se deve entender a oração proferida se não podemos pô-la em relação com a “referência à realidade” específica em cada caso e, assim, em relação com as pretensões universais.²⁰⁷ A importância dessa tese está em que nela recai o peso normativo que resulta de afirmar a **conexão interna entre significado e validade**. Essa tese permitia reconduzir a “base de validade da fala” à “base racional das forças ilocucionárias” ou, o que é o mesmo, demonstrar a conexão interna que existe entre a “ação comunicativa” e o “discurso”, ao revisar argumentativamente no discurso as pretensões de validade problematizadas e conduzir a um “entendimento racionalmente motivado”.

Fica então clara a importância normativa que em PU adquire a análise das “forças ilocucionárias” e, mais em concreto, a contribuição destas para a determinação do “significado”

²⁰⁴ TAC I, p.9.

²⁰⁵ PU, p.332.

²⁰⁶ Cf. PU, p.346.

²⁰⁷ Idem.

do ato de fala enquanto tal.²⁰⁸ Mas com isso se transfere o problema da fundamentação, inerente à pretensão universalista, do plano de uma teoria da comunicação (que devia demonstrar que a ação comunicativa era fundamental em relação às outras) para o plano da análise pragmático-formal dos atos de fala.

Mas então, a conexão necessária entre o “significado” e a “validade”, procedente da contribuição do significado “pragmático” das forças ilocucionárias ao ato de fala em seu conjunto, só poderia ser afirmada, acrescentando a **tese adicional** de que o “significado literal” das forças ilocucionárias ou, o que é o mesmo, o uso “sério” destas, é **fundamental** em face dos significados deslocados, isto é, dos que procedem de um uso fingido²⁰⁹ (dos quais não se poderia afirmar essa conexão interna com a validade), pois **só** quando o falante **diz o que realmente quer dizer é possível um acordo “sobre a base pressuposta de pretensões de validade reconhecidas em comum”**.²¹⁰

Ora, é isso que Habermas faz em PU quando limita de antemão o sucesso de um ato de fala, i. é, sua aceitabilidade, ao caso do uso “sério” da linguagem:

Falo de ‘sucesso’ de um ato de fala quando o ouvinte não só entende o significado da oração proferida, mas entra de fato na relação que pretende com o falante. E analiso as condições do sucesso dos atos de fala em termos de sua ‘aceitabilidade’. Como de antemão restringi a investigação à ação comunicativa, isto é, à ação orientada ao entendimento, um ato de fala pode ser considerado aceitável, quando o falante não se limita a fingir uma oferta séria, mas a faz **sinceramente**.²¹¹

Sabemos que o mesmo Habermas reconheceu o problema desta restrição no acréscimo de 1983:

em seu momento não percebi a problemática desta restrição que mencionei de passagem. O que nesse momento supus que era trivial, precisa de uma cuidadosa fundamentação, a saber, a tese de que o uso da linguagem orientado ao entendimento representa o modo original do uso da linguagem²¹².

Mas com isso, fica clara uma diferença em relação à formulação inicial de PU. O universalismo não se limitaria mais à afirmação do caráter “fundamental” da ação comunicativa com respeito à estratégica, mas se estenderia a uma tese sobre o uso da linguagem em geral. Essa diferença aponta para outra modificação que Habermas tentará em relação com a PU: a análise pragmático-formal não poderá mais ser entendida como a reconstrução das pressuposições

²⁰⁸ Cf. PU, p.346; 359.

²⁰⁹ Cf. PU, p.359.

²¹⁰ PU, p.301.

²¹¹ PU, p.359.

²¹² PU, nota p.359

inevitáveis de **uma determinada práxis**, a ação comunicativa, mas terá que provar o **caráter universal** dela, isto é, que o uso orientado ao entendimento é o **uso original** da linguagem ou, dito de outra maneira, que sem ele não seria possível a linguagem em geral.²¹³ É por isso que já no prefácio à primeira edição da TAC se faz explícita a pretensão de que a análise pragmático-formal da “ação comunicativa” (na qual recai o peso normativo da teoria) seja entendida como componente essencial de uma **teoria da racionalidade comunicativa**.

Vejamos agora o significado do conceito de mundo da vida para o entendimento.

1.2 - O Mundo da Vida como constitutivo dos processos de entendimento

Habermas afirma expressamente, na sua réplica às objeções de 1980, a conexão entre a introdução do conceito do mundo da vida e a revisão da teoria dos atos de fala de Searle, ao referir-se a “uma dificuldade da análise ortodoxa dos atos de fala, que a mim me levou a ampliar os supostos de que faço uso em minha colocação da pragmática formal”:

A limitação metodológica à forma standar vai talvez um pouco longe no que se refere à **neutralização do contexto**. O modelo de ato de fala não somente tem de levar em conta os componentes gerais da situação de fala, isto é, o proferimento mesmo, o falante e o ouvinte, a tomada de posição de afirmação/negação deste, etc., mas também o **pano de fundo que é o mundo da vida que compartilham falante e ouvinte – e com isso o saber de fundo intuitivamente disponível, dotado de uma certeza pré-reflexiva, transmitido culturalmente, do qual os participantes na comunicação extraem suas interpretações**. Os participantes na comunicação, quando se entendem sobre algo com seus atos de fala, não só se referem **frontalmente** aos três mundos, mas também têm às **suas costas** um mundo da vida formador de contexto, que **fornece os recursos para seu processo de entendimento**.²¹⁴

Habermas introduz o conceito de mundo da vida como “correlato dos processos de entendimento”²¹⁵ no primeiro capítulo da TAC nos seguintes termos:

Ao agir comunicativamente os sujeitos se entendem sempre no horizonte de um mundo da vida. Seu mundo da vida está formado de convicções de fundo, mais ou menos difusas, mas sempre aproblemáticas. O mundo da vida, enquanto pano de fundo, é a fonte de onde se obtém as **definições da situação** que os implicados pressupõem como aproblemáticas (...) Os conceitos de mundo e as correspondentes pretensões de validade constituem o andaime formal de que os agentes se servem em sua ação comunicativa para afrontar em seu mundo da vida as situações que em cada caso se tornaram aproblemáticas, isto é, aquelas sobre as quais é necessário chegar a um acordo.²¹⁶

²¹³ Cf. TAC I, p.370.

²¹⁴ Réplica a objeciones (1980), p.551. In. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*.

²¹⁵ Habermas, TAC I, p.104.

²¹⁶ Idem.

Dessa breve determinação, já podemos inferir que o **estatuto** desse novo conceito de mundo da vida não procede do fato empírico trivial de que todo processo de entendimento tem lugar aqui e agora, num determinado contexto. O mundo da vida tem que ser considerado como “**constitutivo**” dos processos de entendimento.

Uma vez reconhecido o problema (enfrentado por Searle) da impossibilidade de apelar a um “significado literal”, ingenuamente suposto, Habermas exige uma fonte compartilhada da qual os participantes na comunicação extraem as “definições da situação”.²¹⁷ Se a identidade dos significados não fica garantida pelo mero fato de que “os atos de fala se identificam por si mesmos”²¹⁸, pois a mesma autoidentificação só é compreensível sob o pano de fundo de um saber prévio compartilhado pelos falantes, então essa identidade só pode ser garantida recorrendo a um **mundo da vida** que, enquanto “conexão de sentido” compartilhada pelos falantes, fixe “o marco categorial em cujo seio tudo o que acontece no mundo possa ser interpretado de determinada maneira como algo”.²¹⁹

Mas para compreender melhor a função que o mundo da vida assume, relembremos as três relações agente-mundo, implicadas na ação orientada ao entendimento. O falante, ao executar um ato de fala standard, estabelece uma relação pragmática:

- com algo no mundo **objetivo** (como totalidade das entidades sobre as quais são possíveis enunciados **verdadeiros**), ou
- com algo no mundo **social** (como totalidade das relações interpessoais legitimamente **reguladas**) ou
- com algo no mundo **subjetivo** (como totalidade das próprias vivências, às quais tem um acesso privilegiado e que o falante pode proferir verazmente).²²⁰

Falantes e ouvintes empregam o sistema de referência dos três mundos como marco de interpretação para elaborar as definições comuns de sua situação de ação. Mas eles não se referem meramente a algo no mundo, mas relativizam seus proferimentos contando com a possibilidade de que sua validade seja questionada por outro agente. Assim, o entendimento funciona como **mecanismo** coordenador da ação, de modo que os participantes da interação se unem através da validade reivindicada com seus proferimentos, isto é, reconhecem intersubjetivamente pretensões de validade, que eles levantam reciprocamente.²²¹

²¹⁷ Cf. TAC I, p.145.

²¹⁸ TAC I, p.372.

²¹⁹ TAC I, p.89.

²²⁰ TAC I, p.144.

²²¹ Cf. TAC I, p.145.

Mas os participantes, na medida em que agem orientados ao entendimento, fazem sempre seus proferimentos em uma **situação**, sobre a qual é necessário que tenham uma definição **comum**. Fazem parte dessa situação da ação o tema, o fim proposto, o plano de ação, etc. Os participantes tratam de evitar dois riscos: o risco do **entendimento frustrado**, portanto, de dissenso (aspecto comunicativo), e o risco do **fracasso do plano de ação**, portanto do insucesso (aspecto teleológico). A superação do primeiro é condição para evitar o segundo. Eles não podem alcançar suas metas se não podem satisfazer a necessidade de entendimento exigido para as possibilidades da ação na situação. Portanto, é constitutiva da ação orientada ao entendimento a condição de que os participantes executem seus planos por acordo numa situação de ação definida. E, neste sentido, a definição comum de uma situação constitui o pano de fundo de um proferimento. Mas Habermas distingue entre este contexto da situação e o **contexto do mundo da vida**. Pois as pressuposições dependentes da situação formam um contexto necessário, mas ainda insuficiente. Elas não bastam para completar o significado literal dos proferimentos como significado plenamente determinado de um texto. Para isso, são necessários os **supostos de fundo do mundo da vida**. O conceito de mundo da vida é conseguido **reconstruindo** o saber pré-teórico presente no falante competente.²²²

A partir da perspectiva dos participantes, em primeiro lugar, “o mundo da vida aparece como **contexto, formador de horizonte, dos processos de entendimento**, que limita a situação da ação e, por isso, permanece inacessível à sua tematização”.²²³ O significado de um texto só pode ser apreendido diante do pano de fundo de uma pré-compreensão dada culturalmente, que tem o estatuto de supostos de fundo do mundo da vida. Este **saber de fundo**, que tem que completar tacitamente o conhecimento das condições de aceitabilidade dos proferimentos lingüísticos standard, para que um ouvinte possa compreender seu significado verbal, tem características bem específicas.

Ele é um saber **implícito**, que não pode ser apresentado em inúmeras proposições; é um saber **estruturado holisticamente**, cujos elementos se remetem uns aos outros, e é um saber que **não está à nossa disposição**, na medida em que não podemos torná-lo consciente à vontade nem podemos duvidar dele.²²⁴

O mundo da vida se torna presente no modo de auto-evidências, com as quais os agentes comunicativamente estão intuitivamente tão familiarizados que nem sequer contam com a

²²² Cf. IS, p.193.

²²³ Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa (1982), págs 474-507. In: Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. p. 494.

²²⁴ Ib. 495.

possibilidade de sua problematização. Nesse sentido ele não é propriamente “sabido”, porque o saber explícito tem como característica poder ser contestado e fundamentado. Só o fragmento do mundo da vida, cada vez relevante para a situação, é que forma um contexto, **capaz de tematização à vontade**, para os proferimentos com os quais os participantes na comunicação tornam **tema** algo como algo no mundo.

Os participantes na comunicação, ao executar ou compreender um ato de fala, movem-se tão dentro da **linguagem** que eles não podem pôr **diante de si** um proferimento atual como “algo intersubjetivo” do mesmo modo que experimentam um evento como “algo objetivo” ou como encontram uma expectativa de comportamento como “algo normativo”, etc. “O *medium* do entendimento permanece numa meia transcendência peculiar. Enquanto os participantes na comunicação conservam sua atitude performativa, a linguagem usada atualmente permanece **às suas costas**”.²²⁵

Em segundo lugar, o mundo da vida “oferece um **acervo** de convicções, a partir das quais os participantes na comunicação se nutrem para satisfazer a necessidade de entendimento surgida numa situação com interpretações capazes de consenso”. Nesse sentido, “o mundo da vida, como **recurso**, é **constitutivo** para os processos de entendimento”.²²⁶

Podemos, então, representar-nos o mundo da vida, “na medida em que ele entra em consideração como **recurso de interpretação**, como acervo lingüisticamente organizado de supostos de fundo, que se reproduz em forma de **tradição cultural**”.²²⁷ Este saber de fundo transmitido culturalmente assume, em face dos proferimentos comunicativos, que são produzidos com sua ajuda, uma “**posição de certo modo transcendental**”.²²⁸ Ele permite que os participantes na comunicação “**encontrem já previamente interpretada**, no que ao **conteúdo** se refere, a conexão entre mundo objetivo, social e subjetivo”.²²⁹

Em terceiro lugar, na medida em que o entendimento se refere a algo no mundo social e no mundo subjetivo, “o pano de fundo do mundo da vida compõe-se de **capacidades individuais**, [que fornecem] um saber intuitivo de **como** se pode enfrentar uma situação, e de **práticas socialmente costumeiras**, [que fornecem] um saber intuitivo **em que** se pode confiar numa

²²⁵ Ib. 496.

²²⁶ Ib. 495.

²²⁷ Idem.

²²⁸ Idem.

²²⁹ Idem.

situação”²³⁰, não menos significativas que o acervo de convicções. Nesse sentido **sociedade** e **personalidade** servem também como **recursos**.²³¹ A não questionabilidade destes aspectos do mundo da vida, a partir dos quais se age comunicativamente, se explica pela certeza que o agente deve às solidariedades comprovadas e às competências experimentadas. Ora, se as solidariedades dos grupos integrados através de valores e normas e as competências dos indivíduos socializados entram *a tergo* na ação orientada ao entendimento, então o conceito de mundo da vida não pode ser reduzido ao componente cultural, mas incluirá também a sociedade e a personalidade.

Habermas chama então **cultura** “ao acervo de saber, do qual os participantes da comunicação se abastecem com interpretações, quando eles se entendem sobre algo no mundo”; **sociedade** aos “ordenamentos legítimos através dos quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e asseguram assim solidariedade”; e **personalidade** às “competências que tornam um sujeito capaz de linguagem e de ação, portanto capaz de participar em processos de entendimento e de afirmar neles a própria identidade”.²³²

Assim, na medida em que um fragmento do mundo da vida, relevante para a situação, se impõe ao agente **de frente** como problema, que tem que resolver, ele se encontra sustentado **a tergo** pelo pano de fundo de seu mundo da vida. A dominação de situações apresenta-se então como um processo circular, no qual o agente é, ao mesmo tempo, **iniciador** de ações responsáveis e o **produto** de tradições, nas quais ele se encontra, produto de grupos solidários, aos quais ele pertence, produto de processos de socialização e de aprendizado, aos quais ele está submetido.²³³

Foi assim reconstruído, a partir da perspectiva dos participantes, o conceito pragmático-formal de mundo da vida como pano de fundo constitutivo dos processos de entendimento. A ação comunicativa se desenvolve no horizonte de um mundo da vida que fica às costas dos participantes na comunicação. Ele se torna presente a estes na forma pré-reflexiva de supostos de fundo tidos como óbvios.

Mas se agora assumimos a perspectiva inversa, isto é, não dos participantes na comunicação, mas a do **mundo da vida**, poderemos ver como este se reproduz através das funções da ação orientada ao entendimento.

²³⁰ Ib.497.

²³¹ Cf. Ib.497.

²³² IS, p.196.

²³³ Cf. IS, p.192.

Enquanto os participantes da interação se entendem entre si sobre sua situação, eles estão numa tradição cultural que eles, ao mesmo tempo, **usam** e **renovam**. Enquanto coordenam suas ações através do reconhecimento intersubjetivo das pretensões criticáveis de validade, eles se apóiam na pertença a grupos sociais e **reforçam**, ao mesmo tempo, sua integração. Enquanto participam em interações com pessoas que agem competentemente, eles interiorizam as orientações de valor de seus grupos sociais e **adquirem** capacidades generalizadas de ação.²³⁴

Portanto, sob o aspecto funcional do **entendimento**, a ação comunicativa serve à tradição e à renovação do saber cultural. Sob o aspecto de **coordenação da ação**, ela serve à integração social e à produção de solidariedade. Sob o aspecto da **socialização**, ela serve à formação de identidades pessoais.²³⁵

Assim, a “cultura” se renova através da **reprodução cultural** que permite a continuidade e o crescimento do saber. A “sociedade” se reproduz através da **integração social** e da produção de solidariedade dos grupos pela aquisição de capacidades generalizadas de ação. A “pessoa” se reproduz na **socialização**, isto é, mediante o processo de formação da identidade pessoal e da responsabilidade social.

E quando a “cultura” oferece suficiente saber válido para satisfazer a necessidade de entendimento, o processo de reprodução cultural contribui para a conservação da “sociedade” com legitimações para as suas instituições, e para a conservação da “personalidade” com modelos de comportamentos eficazes para a formação da responsabilidade.

Quando a “sociedade” mostra uma solidariedade dos grupos capaz de satisfazer a necessidade de coordenação das interações, o processo de integração social oferece às “pessoas” pertencas sociais reguladas legitimamente, e à “cultura” obrigações morais.

Quando os sistemas de “personalidade” formam uma identidade tão forte capaz de dominar as situações emergentes no mundo da vida, o processo de socialização fornece prestações de interpretação à “cultura”, e motivações para ação conforme as normas, à “sociedade”.²³⁶

Por sua vez, a **reprodução material** do mundo da vida realiza-se através do *medium* da ação teleológica, com a qual os indivíduos socializados intervêm no mundo para realizar suas metas.²³⁷

²³⁴ Cf. IS, p.196.

²³⁵ Idem.

²³⁶ Cf. IS, p.201s.

²³⁷ Cf. IS, p.197.

2 – O significado do entendimento para a Teoria Crítica da Sociedade

A chamada Escola de Frankfurt dissolveu-se depois da morte de seus dois maiores representantes, Adorno e Horkheimer. Mas Habermas recolheu a tradição mais genuína dessa escola e, através dela, a grande tradição do pensamento filosófico-histórico moderno.²³⁸ Ele retomou com maior profundidade e lucidez o problema central desta tradição sócio-política: o conflito entre indivíduo e sociedade. Se, por um lado, o indivíduo só pode realizar-se como pessoa integrando-se na sociedade, por outro, a sua socialização só se consegue de fato ao preço de uma repressão sempre crescente.²³⁹ Habermas retoma esse problema no marco de uma **Teoria Crítica**, isto é, trata de compreender **teoricamente** a sociedade capitalista avançada com a intenção **prática** de transformá-la tendo em vista a sua humanização.

A Teoria Crítica de Habermas é, sobretudo, herdeira da teoria de Marx e nasce fundamentalmente pelos mesmos motivos, a saber, pela irracionalidade e repressão da sociedade contemporânea. Mas como as previsões de Marx a respeito da realização histórica dos ideais da razão e da liberdade não se realizaram, a teoria deve captar, de novo, a complexidade dos problemas e antecipar teoricamente, por uma atividade crítica, as possibilidades de realização do homem.

Podemos constatar, na evolução do pensamento de Habermas, várias etapas na concepção de sua teoria crítica, tendo como referência o antes e o depois da virada lingüístico-pragmática. Mas, apesar das diferenças que se podem constatar, permanece uma intenção profunda, que visa à **emancipação do homem**, a ser conseguida, na primeira fase, através da análise dos interesses do conhecimento (técnico, prático e emancipativo) e na segunda fase, através da **racionalidade comunicativa**, cujo paradigma, como vimos, não é a relação do sujeito isolado a algo no mundo, que pode ser representado e manipulado, mas a **relação intersubjetiva** que assumem sujeitos capazes de linguagem e de ação quando eles **se entendem** entre si sobre algo. Na medida em que a problemática da primeira fase conflui para a ação orientada ao entendimento, veremos brevemente os traços principais dela.

²³⁸ Cf. F. Xavier Herrero, J. Habermas: Teoria Crítica da Sociedade, p.11.

²³⁹ Cf. Jürgen Habermas, Para a Reconstrução do Materialismo Histórico, p.24.

2.1 - A primeira fase

A pergunta central na primeira fase era: a partir de onde é possível orientar uma práxis emancipadora? A resposta da Teoria Crítica era: a partir das **crises** que ameaçam o capitalismo avançado e que, segundo Habermas, surgem na interação dos três sistemas que estruturam a sociedade atual: o sistema econômico, o sistema político-administrativo e o sistema sócio-cultural.²⁴⁰

No sistema econômico, surge a **crise econômica** derivada da contradição inerente à acumulação do capital. O desenvolvimento das forças produtivas se efetua em forma de **crise**. Pois as mesmas causas que aceleram a produção da *mais valia* (encarnada nas mercadorias produzidas) impedem a sua realização na circulação (a sua conversão em dinheiro pela venda das mercadorias). Isso significa que o processo de revalorização do capital abstrato (que abrange produção e circulação) se interrompe e sobrevém o desemprego e a destruição do grande capital. É nessa crise que aparece a estrutura social **injusta** da sociedade capitalista, pois nela aflora a contradição entre abundância e riqueza social e miséria da classe assalariada.²⁴¹

Mas é justamente para garantir a sobrevivência do sistema econômico que o Estado intervém, para corrigir e estabilizar as suas próprias tendências autodestrutivas. No capitalismo liberal, a ação do Estado era determinada pelo funcionamento econômico, que se regulava por si mesmo, e se limitava a garantir a ordem jurídica exigida por este último.²⁴² No capitalismo avançado, a ação do Estado passa a **regular** diretamente o funcionamento econômico através de uma **política** econômica e social. Isso conduzirá a duas novas crises.

No sistema político-administrativo, surgem **duas crises**: de racionalidade e de legitimação. A **crise de racionalidade** surge das contradições inerentes à intervenção direta do sistema político no sistema econômico. O Estado tem que intervir na economia e planejá-la para assegurar a revalorização do capital e, ao mesmo tempo, tem que respeitar a disposição privada sobre os meios de produção, o que limita o seu poder de planejamento.²⁴³ O Estado tem que defender os interesses do capital total social e respeitar os interesses particulares dos capitalistas individuais. Assim, a contradição do capitalismo que na crise econômica se manifestava na interrupção

²⁴⁰ Cf. Jürgen Habermas, Problemas de legitimación del capitalismo tardío, p.67.

²⁴¹ Cf. Ib.

²⁴² Cf. Ib. p.69.

²⁴³ Cf. Ib. p.72.

violenta do processo de produção, manifesta-se agora diretamente na **esfera política**. Ela surge como a exigência de planejar elementos incontroláveis ou de conciliar interesses **irreconciliáveis**. Por isso, para Habermas, as crises econômica e de racionalidade são **sistêmicas**, isto é, afetam a incapacidade do centro controlador (Estado, mercado) de auto-regular e auto-estabilizar o sistema. Mas, embora seja possível chegar a um compromisso entre esses imperativos contraditórios, pois a administração se propõe evitar a crise, contudo, essa incapacidade tem como consequência uma perda de legitimação do poder político.

A **crise de legitimação** do Estado, provocada pela crise econômica, surge das seguintes contradições. Ao assumir a solução dos problemas econômicos, o Estado não só não pode culpar pelos males econômicos (inflação, desemprego) o funcionamento do mercado, mas o sistema político invade cada vez mais âmbitos pertencentes ao sistema sócio-cultural e mina as mesmas condições que lhe asseguravam a legitimidade: a despolitização das massas e a democracia formal (participação só na eleição do governo, mas não na discussão de suas decisões). Assim, com a extensão do planejamento do Estado, o poder político cria a necessidade de um novo e diferente modo de legitimação, ele provoca a discussão racional pública de todos os afetados pela crise. E ao promover este novo modo de legitimação, ligado à discussão racional pública, o Estado se vê confrontado com a contradição que surge entre as decisões do sistema político, ligadas a uma forma de crescimento econômico orientado ao benefício abstrato e privado e a realização dos interesses sociais **universais**, que torna obsoleta a antiga legitimação ligada à democracia formal.²⁴⁴

Assim, a contradição do capitalismo, de uma produção **social** baseada em interesses **particulares**, surge agora como a contradição entre a estrutura de uma **racionalidade universal moral** (que exige a participação de todos e que só legitima o que é de interesse geral) e a estrutura de uma forma de organização sócio-econômica baseada em **interesses particulares**.

Mas, embora seja possível manipular a gestação das motivações morais pelo sistema político, essa capacidade de manipulação tem **limites** insuperáveis pela diferença estrutural dos sistemas político-administrativo e sócio-cultural. As estruturas normativas deste último sistema seguem uma **lógica própria**, a lógica do desenvolvimento da racionalidade moral, que vai formando no homem atual estruturas motivacionais que entram em conflito insuperável com as

²⁴⁴ Cf. Ib. p.73.

estruturas sócio-econômico-políticas da sociedade atual. Assim, a crise de legitimação leva, finalmente, a uma crise de motivação.²⁴⁵

No sistema sócio-cultural surge a **crise de motivação**, provocada pela crise de legitimação. O poder político se vê confrontado com a seguinte contradição: o Estado, para poder evitar a crise de legitimação, se vê forçado a intervir também no sistema sócio-cultural para continuar conseguindo a lealdade das massas. Mas os indivíduos e grupos da sociedade já não se sentem **motivados** pelos estímulos da sociedade capitalista, como maior consumo, últimos produtos, etc, mas as suas aspirações são justamente transformar o modo irracional de organizar a sociedade existente, e interpretar o sentido da vida de outra maneira.²⁴⁶

A avaliação de Habermas, nesta fase, era que a orientação privatista, essencial para a despolitização das massas e para a sua identificação com os interesses do sistema, está perdendo o apoio que antes encontrava nas tradições religiosas e nas ideologias que surgiram na sociedade burguesa para substituir as motivações religiosas tradicionais. E, por sua vez, as novas estruturas universais normativas que vão surgindo seriam suficientes para configurar a motivação e a identidade racional das sociedades atuais. Esta identidade seria configurada pela **moral universal** fundamentada na **estrutura da linguagem**, cujo *telos* é o **entendimento**.²⁴⁷ Mas tanto a intenção de orientar uma práxis emancipadora como a análise das crises da sociedade moderna serão retomadas em um contexto muito mais amplo a partir da virada pragmática da linguagem.

2.2 - A segunda fase

Com a virada lingüístico-pragmática realizada na “Teoria da Ação Comunicativa”, Habermas introduz a “ação comunicativa” ou ação orientada ao entendimento, que abre o acesso à **racionalidade comunicativa**, conceito chave da segunda fase da Teoria Crítica, porque possibilita a compreensão da sociedade através da ligação de **mundo da vida** e **sistema** e, em conseqüência, permite elaborar uma **teoria da modernidade**, capaz de explicar os fenômenos, cada vez mais graves, de patologia social pela idéia de que os âmbitos da vida estruturados pela comunicação se encontram submetidos aos imperativos dos âmbitos de ação formalmente organizados e tornados autônomos, isto é, dos sistemas econômico e político-administrativo. Com

²⁴⁵ Cf. Ib. p.75.

²⁴⁶ Cf. Habermas, Para a Reconstrução do Materialismo Histórico, p.238.

²⁴⁷ Idem.

este novo instrumental será possível compreender a sociedade moderna, criticá-la e abrir novos caminhos para uma práxis transformadora.

A elaboração de Habermas passa por **Max Weber**, o primeiro autor clássico que tratou de “conceber a modernização da sociedade da antiga Europa como o resultado de um processo de racionalização histórico-universal”²⁴⁸. O tema central dele é a modernização como **racionalização progressiva** da sociedade a partir de sistemas de atividades socialmente organizadas como a economia e burocracia modernas. Ora, como estes sistemas agem de acordo com a racionalidade teleológica, a modernização consistiu na extensão progressiva ao conjunto da sociedade de um tipo determinado de racionalidade, que Weber teria equiparado, segundo Habermas, com a racionalização como tal da sociedade. Desse primeiro confronto surge a possibilidade de uma racionalidade mais fundamental que será dada pela ação comunicativa e de um processo de racionalização dela.²⁴⁹

Um segundo momento é dado por **Lukács, Horkheimer e Adorno** que retomam a teoria da racionalização de Weber e a associam à dialética de Hegel e de Marx. Lukács vê a **racionalização** e a **coisificação** da sociedade como dois aspectos de um mesmo processo.²⁵⁰ Na medida em que o valor de troca entra como mecanismo universal de coordenação da ação, pois a produção de bens é organizada como produção de valores de troca e a força de trabalho é trocada como mercadoria, todas as relações interpessoais passam a ser concebidas como entidades do mundo objetivo, na forma de coisas. O mundo da vida é assim “coisificado” pela introdução do valor de troca e, como tal, representa o lado avesso da racionalização das orientações da ação. E como essa coisificação afeta a consciência de todos, burguesia e proletariado, sendo que este, pela sua posição no processo de produção, pode conhecer a causa da alienação, Lukács liga a teoria da coisificação à teoria da **consciência de classe**, numa filosofia da história hegeliano-marxista, capaz de superá-la.²⁵¹

Horkheimer e Adorno retomam a teoria da coisificação, mas a entendem não como alienação ligada à forma capitalista de produção, mas como a propriedade essencial e universal do projeto de domínio do homem sobre a natureza, da razão sobre a realidade, que na “Dialética da

²⁴⁸ TAC I, p.197.

²⁴⁹ Cf. TAC II, p.429.

²⁵⁰ Cf. TAC I, p.465s.

²⁵¹ Cf. TAC I, p.468.

Ilustração” é identificado com o processo de civilização e de racionalização ocidental.²⁵² A racionalidade desse processo é intrínseca e essencialmente **instrumental** e, por toda parte onde ela atua, engendra coisificação. O resultado deste amálgama de racionalidade teleológica e domínio só pode ser um mundo administrado, totalmente coisificado. A crítica total à razão instrumental acaba, segundo Habermas, confundindo racionalidade da ação e racionalidade sistêmica, o qual privaria dos frutos positivos da racionalização sistêmica. Ele atribui essa redução da razão “ao esgotamento do paradigma da filosofia da consciência”²⁵³. Neste paradigma, a referência do sujeito ao objeto é concebida ou nos modos cognitivos do conhecer ou nos modos técnico-práticos do produzir. Mas ambos, conhecimento e produção, são considerados como processos instrumentais ou operações funcionais para o domínio da razão sobre a realidade. Desse segundo confronto, surge a possibilidade de fazer valer outros aspectos de racionalidade capazes de se contrapor à mera instrumentalidade inerente aos processos de coisificação.²⁵⁴

Assim, Habermas abandona o horizonte da filosofia da consciência e o substitui pelo horizonte universal e intransponível da **linguagem**. E através da análise desta, introduz o paradigma da **racionalidade comunicativa**, que mostra não só que a racionalidade não se esgota em seus momentos instrumentais, mas que estes são formas particulares e casos-limites da racionalidade mais ampla que é a comunicativa.

Retomando e resumindo o capítulo anterior, podemos dizer que a **racionalidade** da ação comunicativa se baseia em atos de fala que levantam pretensões de validade que podem ser criticadas e fundamentadas sobre a força do melhor argumento. Na medida em que as pretensões se referem aos três conceitos formais de mundo, a sua respectiva criticabilidade e justificabilidade se refere a um saber cognitivo-instrumental, a um saber prático-moral e a um saber prático-estético. A **racionalidade comunicativa** é, pois, por um lado, uma racionalidade **diferenciada** em esferas irreduzíveis entre si, na medida em que são distintas as pretensões de validade levantadas, as formas de argumentação e, conseqüentemente, os processos de aprendizado exigidos para a respectiva justificação, mas, por outro lado, trata-se de uma racionalidade **unitária**, formal e procedimental, que consiste em que o predicado ‘racional’ só pode ser atribuído àquilo que possa ser justificado com argumentos capazes de consenso entre os participantes da comunicação em virtude de sua intrínseca plausibilidade.

²⁵² TAC I, p.473.

²⁵³ TAC I, p.493.

²⁵⁴ TAC I, p.506.

Habermas chega assim a uma **racionalidade comunicativo-consensual**, que inclui todo o potencial de racionalidade implícito nas três referências ao mundo. Na medida em que o mecanismo da ação comunicativa funciona sobre a base do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade, as três referências ao mundo são assumidas reflexivamente pelos mesmos agentes, na forma de pretensões implícitas nos seus proferimentos e, assim, estes “mobilizam expressamente para a meta perseguida cooperativamente do entendimento o potencial de racionalidade (...) implícito nas três referências ao mundo do ator”.²⁵⁵

A partir do conceito amplo de racionalidade comunicativa, conseguida como teoria da reconstrução das competências universais comunicativas do gênero humano, Habermas está em condições de conceptualizar a sociedade atual ligando os dois conceitos complementares de “mundo da vida” e “sistema”, e de elaborar uma teoria da modernidade capaz de explicar o tipo de patologias sociais com que nos confrontamos de modo cada vez mais marcante.²⁵⁶

A teoria da modernidade parte do marco teórico aberto pela teoria da **ação comunicativa** orientada para o conceito de mundo da vida da sociedade e para a perspectiva evolutiva da diferenciação das estruturas do mundo da vida. Desta diferenciação vai surgir o conceito bi-polar de sociedade que sugere a perspectiva de crescente autonomia dos contextos de ação integrados pelo **sistema** em face de um **mundo da vida** integrado socialmente.²⁵⁷

Compreendendo a sociedade a partir desse duplo conceito, Habermas poderá captar tanto a lógica dos agentes dentro do mundo da vida quanto a lógica funcionalista dos sistemas de ação, pois isso lhe permitirá distinguir a racionalização do mundo da vida, e a racionalização dos sub-sistemas da sociedade.²⁵⁸

O desenvolvimento dessa racionalização se dá, em primeiro lugar, no **âmbito da ação comunicativa**. Na medida em que a linguagem é portadora de uma instância de universalidade e de racionalidade, o mundo da vida é inteiramente maleável ao processo de racionalização. Esse processo vai acontecendo como um longo percurso marcado por etapas ligadas entre si por uma lógica interna, (que Habermas descobre com ajuda de G.H.Mead e Durkheim)²⁵⁹, através das quais a linguagem vai assumindo o comando e liberando o potencial de racionalidade nela contido. O *‘telos’* dessa racionalização do mundo da vida aparece quando o consenso é

²⁵⁵ TAC I, p. 143-144.

²⁵⁶ Cf. F. Xavier Herrero, Racionalidade Comunicativa e modernidade, p.23.

²⁵⁷ Cf. TAC II, p.452.

²⁵⁸ Cf. TAC II, p.451.

²⁵⁹ Cf. IS 219 em diante

conseguido unicamente através do *medium* linguagem, que então se mostra não só como *medium* de comunicação mas, ao mesmo tempo, como sua **norma** imanente por causa dos pressupostos implicados. O verdadeiro substrato do processo de racionalização são as estruturas da racionalidade implicadas e pressupostas pela linguagem. O processo de racionalização do mundo da vida aparece, então, como um desenvolvimento através do qual a linguagem desenvolve a sua lógica interna e chega a exercer a sua função específica de produzir **consenso** sobre a base de **pretensões de validade** diferenciadas e justificáveis **racionalmente**. O entendimento é o *telos* da linguagem.

O uso da linguagem como *medium* do consenso provoca uma **diferenciação** das **estruturas** do mundo da vida: cultura, sociedade e personalidade, no sentido de que as visões de mundo se diferenciam das instituições sociais, as relações intersubjetivas vão se independizando da regulamentação social, e a tradição cultural vai sendo submetida à crítica inovadora dos indivíduos.²⁶⁰

O processo de racionalização experimenta uma ulterior diferenciação entre **forma** e **conteúdo**.²⁶¹ No plano cultural passam a predominar os elementos formais (processos de argumentação, valores abstratos) sobre as imagens míticas do mundo. No plano da sociedade, abstraem-se os princípios universais dos contextos particulares. No plano da personalidade, separam-se as estruturas cognitivas, adquiridas nos processos de socialização, dos conteúdos culturais.

O resultado dessa racionalização do mundo da vida, ativada pelo potencial implícito de racionalidade da linguagem, é que ela possibilita cada vez mais uma **integração social** baseada no mecanismo de uma comunicação orientada para o **entendimento** como mecanismo coordenador das interações, isto é, de uma comunicação orientada pelas pretensões de validade.

O desenvolvimento do processo de racionalização se dá, em segundo lugar, no **âmbito do sistema**. Pois na medida em que a mesma racionalização do mundo da vida libera a ação comunicativa do peso das prescrições normativas da tradição, permite a introdução de novos mecanismos de coordenação das interações. Assim, a base material do mundo da vida encontra o caminho livre para se organizar de um modo novo. Ela desliga a ação social dos processos de entendimento e passa a coordená-la através dos valores instrumentais generalizados: **dinheiro** e

²⁶⁰ Cf. IS, p.206.

²⁶¹ IS 207.

poder, que operam funcionalmente sobre as conseqüências dos atos.²⁶² O *medium* da linguagem é substituído pelos novos mecanismos sistêmicos de coordenação da ação. Pela linguagem, a coordenação da ação social era assegurada pelo **entendimento**, obtido pela possível satisfação argumentativa das pretensões de validade. Pelos novos *media*, a coordenação remete a recompensas ou desvantagens de tipo empírico, dando origem ao princípio **sistêmico** de integração²⁶³. E com isso, a racionalidade comunicativa, orientada pela linguagem, é substituída pela racionalidade teleológica, dirigida e controlada pelos *media*: dinheiro e poder. Assim, os novos *media* de comunicação possibilitam a diferenciação dos dois subsistemas de ação racional teleológica: **economia e administração estatal**.

Ora, com o surgimento das sociedades capitalistas, os dois subsistemas não só se consolidam mas se desligam do mundo da vida, e iniciam o processo de racionalização moderna, que possibilita a passagem da sociedade feudal à sociedade burguesa. Mas o que no início era um simples processo de interação entre os dois subsistemas e o mundo da vida, providenciando uma reprodução material mais eficiente deste último, acaba dando lugar às **patologias** modernas como deformações provocadas pela penetração dos dois subsistemas: economia e administração, no mundo da vida.

A tese de Habermas é que quando essa penetração chega a desintegrar o mundo da vida, acontece a “**colonização do mundo da vida pelo sistema**”.

Para poder captar melhor o limiar em que essa penetração se transforma em colonização do mundo da vida, Habermas mostra as relações de troca que surgem nas sociedades modernas entre sistema e mundo da vida.²⁶⁴

Em face dos âmbitos de ação integrados sistemicamente (economia e estado), formam-se na sociedade burguesa a esfera privada e a esfera pública, ambas integradas socialmente.²⁶⁵ A análise das relações de troca que se instauram entre o mundo da vida e o sistema terá, então, que ser diferente.

Do ponto de vista do **sistema**, o subsistema econômico troca salários por prestações de trabalho, e bens e serviços por procura dos consumidores;²⁶⁶ o subsistema administrativo troca

²⁶² Cf. TAC II, p.450

²⁶³ Idem.

²⁶⁴ Cf. TAC II, p.451-452.

²⁶⁵ Cf. TAC II, p.452.

²⁶⁶ Cf. Idem.

prestações organizativas por impostos, e decisões políticas pela lealdade das massas.²⁶⁷ Do ponto de vista do **mundo da vida**, cristalizam-se em torno dessas relações de troca os papéis sociais de trabalhador e de consumidor do lado da esfera privada, e de cliente e de cidadão do lado da esfera pública.²⁶⁸

Na regulação dessas relações, podemos distinguir duas modalidades. Os papéis de **trabalhador** e de **cliente** mediatizam respectivamente a relação dos subsistemas econômico e administrativo com as correspondentes esferas privada e pública do mundo da vida. Neste caso, os dois papéis **dependem** da organização econômica e administrativa e, por isso são definidos em relação a ela, embora sejam regulados na forma do Direito. Os membros que assumem esses papéis se desligam dos contextos do mundo da vida e se adaptam a âmbitos de ação organizados formalmente.²⁶⁹

A outra modalidade se refere aos papéis de **consumidor** e de **cidadão** do Estado. Também estes papéis são definidos em relação aos dois subsistemas, mas **não dependem** de sua organização.²⁷⁰ As correspondentes regulamentações jurídicas têm a forma de relações de contrato ou de direitos públicos subjetivos, cuja realização pressupõe orientações de ação provenientes de uma conduta de vida privada (esfera privada) e de uma forma de vida cultural e política dos indivíduos socializados (esfera pública). O sentido desses papéis provém de processos precedentes nos quais se formam as atitudes, as preferências, os valores, etc., i. é, da esfera privada e pública do mundo da vida. Isso significa que, a partir dos papéis de **consumidor** e de **cidadão** do Estado, surgem **estruturas próprias de sentido**, que se manifestam nos modelos concretos de procura de bens (decisão de compra) e de legitimação da administração (decisão de eleição), que não podem ser manipuladas nem “compradas” (como a força de trabalho ou os impostos) por organizações privadas ou públicas.²⁷¹

Assim, a partir deste conceito bipolar de sociedade (mundo da vida e sistema), e das relações que se estabelecem entre eles, Habermas pode reformular a contradição fundamental do processo de racionalização da sociedade. A contradição aparece, então, entre a racionalização da comunicação quotidiana ligada às estruturas da subjetividade do mundo da vida, para a qual a linguagem representa o *medium* genuíno e insubstituível de **entendimento**, e a crescente

²⁶⁷ Cf. TAC II, p.453.

²⁶⁸ Idem.

²⁶⁹ Idem.

²⁷⁰ Cf. TAC II, p.455.

²⁷¹ CF TAC II, p.456.

complexidade dos subsistemas de ação racional teleológica, nos quais **dinheiro** e **poder**, como *media* de controle, coordenam as ações.

Portanto, a contradição não surge entre a ação comunicativa e a ação estratégica, mas entre os dois princípios de integração na sociedade. O paradoxo weberiano da racionalização pode ser concebido agora da seguinte maneira:

a racionalização do mundo da vida possibilita um tipo de integração sistêmica que entra em concorrência com o princípio de integração do entendimento e, em determinadas condições, retroage desintegrando o mundo da vida.²⁷²

Quando o princípio sistêmico de integração na sociedade chega a desintegrar o mundo da vida, acontece a “colonização do mundo da vida pelo sistema”, que para Habermas é o traço característico do processo histórico de racionalização ocidental. Em que condições acontece essa colonização?

Condição inicial para o deslançamento do processo de modernização foi a racionalização do mundo da vida. Dinheiro e poder, ancorados no mundo da vida através do direito, possibilitaram a diferenciação dos subsistemas econômico e administrativo. Foi sobre essa diferenciação sistêmica que surgiram as sociedades modernas e capitalistas. A modernização capitalista foi avançando até o ponto em que o sistema econômico se independiza, se torna princípio de organização da sociedade, e surgem as relações de troca entre os dois subsistemas e as correspondentes esferas privada e pública do mundo da vida.

Ora, as perturbações da reprodução material do mundo da vida assumem a figura de desequilíbrios sistêmicos que agem imediatamente provocando **crises** ou **patologias** no mundo da vida.²⁷³. Na medida em que as tendências de crise se deslocam de um subsistema para o outro, os desequilíbrios sistêmicos agem como crises quando as prestações do Estado permanecem abaixo do nível esperado e **prejudicam** a reprodução simbólica do mundo da vida, provocando conflitos.

Assim, a falha na reprodução cultural manifesta-se na **perda de sentido** e nas correspondentes crises de legitimação e de orientação pessoal. O fracasso na integração social manifesta-se no estado de **anomia** e nos correspondentes conflitos de insegurança da identidade coletiva e da alienação pessoal. As perturbações do processo de socialização manifestam-se em

²⁷² TAC II, p.451

²⁷³ Cf. TAC II, p.462

patologias psíquicas e nos correspondentes fenômenos de ruptura com a tradição e de perda da motivação.²⁷⁴

Mas, quando para poder superar as perturbações da reprodução **material** do mundo da vida, i. é, as crises sistêmicas, se recorre às fontes do mundo da vida, surge então o fenômeno propriamente dito da **colonização do mundo da vida pelo sistema**. O mundo da vida não pode ser atingido nas suas funções de reprodução simbólica sem que se provoquem nele efeitos **patológicos**, pois as suas estruturas têm uma **lógica própria** e não são susceptíveis de reestruturação sistêmica. Daí a sua reação tenaz e auspiciosa.

Nas sociedades capitalistas, nas quais a economia predomina sobre a política, a colonização se manifesta como **coisificação das relações comunicativas**. Com efeito, para poder superar as crises endógenas do subsistema econômico, o capitalismo acaba estendendo os processos de monetarização e burocratização, através dos papéis de trabalhador e consumidor, de cliente e de cidadão, até o mundo da vida. Com a intervenção estatal na economia, ele consegue neutralizar o papel de trabalhador e pacificar assim o conflito social. E com a redefinição sistêmica da vida, consegue neutralizar o papel de cidadão através da revalorização dos papéis de consumidor e cliente. A lógica sistêmica invade assim tanto a esfera privada quanto a pública do mundo da vida. Esta colonização provoca, porém, efeitos patológicos. A substituição da integração social pela sistêmica agride as outras componentes do mundo da vida, sociedade e personalidade. Em lugar do fenômeno da anomia social e da perda de legitimação e de motivação, surgem como consequência os fenômenos da **alienação** e da **insegurança da identidade coletiva**.

A avaliação de Habermas nesta segunda fase é que com este instrumental não só é possível uma compreensão mais adequada da sociedade contemporânea com suas patologias, mas também o caminho para sua possível cura, na medida em que os novos conflitos surgem nas costuras entre sistema e mundo da vida.²⁷⁵ Uma série de contra-tendências, que surgem nas sociedades atuais, à colonização sistêmica apontam para um futuro promissor no qual a **racionalidade comunicativa** possa se impor às tentativas invasoras da racionalidade instrumental, e a sociedade possa escolher, entre os caminhos estruturalmente possíveis, aquele que mais **humaniza**, porque fundamentado intersubjetivamente.

²⁷⁴ Idem.

²⁷⁵ Cf. Xavier, Herrero. Racionalidade Comunicativa e modernidade, p.30.

3 – O significado do entendimento para a Ética do Discurso

Outro tema importante da filosofia de Habermas para o qual o entendimento ou a ação orientada ao entendimento é decisivo é a Ética do discurso. Já na primeira fase da Teoria Crítica surgia como uma necessidade a elaboração de uma **ética universal**, na medida em que as crises de racionalidade e de legitimação do sistema político conduziam a uma crise de motivação que exigia uma **lógica do desenvolvimento moral**, que só legitima o que é de interesse geral, e que vai formando no homem atual estruturas motivacionais, capazes de se opor às estruturas sócio-econômico-políticas da sociedade atual e de orientar uma nova identidade coletiva. Surgia, assim, o desenvolvimento da racionalidade comunicativa, reconstruída a partir da ação orientada ao entendimento, que possibilitava a compreensão da sociedade como sistema e mundo da vida, e das **patologias** que surgiam da relação dos dois.

Com relação à ética universal, podemos constatar uma **patologia** da consciência moderna, que consiste na recusa da discussão racional das questões morais, porque só admite a racionalidade meios-fins. Nesse sentido Habermas diz:

Essa **patologia** da consciência moderna requer uma explicação no quadro de uma **teoria da sociedade**. A ética filosófica tem que proceder **terapeuticamente** e mobilizar contra o deslocamento dissimulador dos fenômenos morais as forças saneadoras da auto-reflexão.²⁷⁶

Nesse sentido, a ação orientada ao entendimento vai possibilitar descobrir que a validade deôntica e as pretensões de validade, que erguemos com atos de fala ligados a normas, constituem os fenômenos que uma ética filosófica tem que poder explicar.²⁷⁷ E, na medida em que a pretensão deôntica (à correção) é resolúvel discursivamente, “a ética filosófica poderá assumir a figura de uma teoria especial da argumentação”.²⁷⁸

Assim, num primeiro momento, Habermas tentará defender uma abordagem cognitivista da ética contra toda tentativa de ocultar os fenômenos morais e preparar uma resposta à pergunta: em que sentido e como podem ser fundamentados os mandamentos e normas morais? Num segundo momento, mostrará que os fenômenos morais se abrem à investigação pragmático-formal do agir comunicativo, para concluir com a fundamentação do princípio de universalização, que é o único que pode possibilitar nas questões práticas um acordo argumentativo.

²⁷⁶ Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso, p. 63. (Sigla ED) In: Jürgen Habermas, *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (2003).

²⁷⁷ Cf. ED, p.62.

²⁷⁸ ED, p.63.

3.1 - As questões práticas são passíveis de discussão racional

Desde Kant, as éticas cognitivistas contestam que, no âmbito da prática, a razão só possa falar de meios, sobre os fins teria que calar. Assim, questões morais, como por ex.: “o que devo ou devemos fazer?”, são afastadas da discussão racional, pois elas não poderiam ser respondidas do ponto de vista da racionalidade meios-fins. Elas defendem que as questões práticas são “passíveis de verdade”²⁷⁹. Como e em que sentido?

Habermas parte da fenomenologia lingüística da consciência ética de *Strawson* para fazer valer, contra o empirista cético, a rede de sentimentos e atitudes morais que se encontra tecida na prática quotidiana.

Os resultados dessa fenomenologia do fato moral são: 1) que o mundo dos fenômenos morais só se descobre a partir da atitude performativa dos participantes na interação; 2) que os ressentimentos e as reações afetivas em geral remetem a critérios suprapessoais para a avaliação de normas e mandamentos; e 3) que a justificação prático-moral visa um **outro** aspecto, diferente da avaliação afetivamente neutra de relações meios-fins, mesmo que esta possa ser derivada de pontos de vista do bem-estar social.²⁸⁰

Strawson analisa **sentimentos**, pois, com respeito à justificação moral dos modos de agir, eles têm um significado semelhante ao que as **percepções** têm para a explicação teórica dos fatos.

Nesse sentido, Habermas continua a reflexão servindo-se da investigação de *Toulmin*, que traça um paralelo entre sentimentos e percepções, para mostrar a relação que se estabelece entre eles e as respectivas argumentações.

O paralelismo mostra que um argumento moral desenvolvido está para a rede de atitudes afetivas assim como um argumento teórico está para o fluxo das percepções. Assim, enquanto a crítica teórica às experiências quotidianas enganosas serve para corrigir opiniões e expectativas, a crítica moral serve para modificar modos de agir ou corrigir juízos sobre elas. Esse resultado de certo modo é óbvio, pois se “dever fazer algo” implica “ter boas razões para fazer algo”, então, as questões que se referem à **decisão** por ações guiadas por normas ou à **escolha** das próprias normas

²⁷⁹ ED, p.62

²⁸⁰ ED, p.70

de ação devem ser passíveis de verdade: “Crer na objetividade da moral é crer que alguns enunciados morais são verdadeiros”.²⁸¹

Mas é claro que o sentido de “verdade moral” precisa ser esclarecido. Pois essa expressão poderia levar a uma assimilação dos enunciados normativos aos enunciados descritivos. Com efeito, se partimos do fato de que os enunciados normativos podem ser válidos ou não-válidos; e se interpretamos as pretensões de validade (objeto das argumentações morais) segundo o modelo da verdade das proposições, então somos levados a compreender erroneamente a tese de que as questões práticas são passíveis de verdade no mesmo sentido, i. é, como se os enunciados normativos pudessem ser “verdadeiros” ou “falsos” no mesmo sentido que os enunciados descritivos. Mas é isso que faz o intuicionismo.

Ora, nós **não** podemos comparar expressões como ‘bom’ ou ‘correto’, por ex: (1) “em circunstâncias dadas é correto mentir – é bom no sentido moral”, com predicados de propriedades como ‘amarelo’ ou ‘branco’, por ex: (2) “esta mesa é amarela”, pois as proposições normativas não podem ser verificadas ou falsificadas, i. é, não podem ser testadas com as mesmas regras de jogo que as proposições descritivas. Mas podemos comparar: “**é correto** (corretamente prescrito) que h” com “**é verdade** (é o caso) que p”. Estas formulações expressam as **pretensões** de validade contidas em (1) e (2). Isso significa: se queremos comparar entre si pretensões de correção e pretensões de verdade sem assimilar uma à outra, será necessário esclarecer como “h” e “p” podem ser **fundamentadas** em cada caso, i. é, como podemos dar **boas razões** em favor ou em contra a validez de (1) e (2).²⁸² Trata-se então de mostrar em que consiste o modo específico de justificar mandatos.

Toulmin também viu claramente que a resposta subjetivista ao fracasso do objetivismo ético de *Moore* é o verso da mesma moeda.²⁸³ Ambos os lados partem da mesma premissa falsa, que é **só** a validade veritativa das proposições descritivas que determina o sentido em que as proposições **em geral** podem ser fundamentamente aceitas. Daí a recusa a tratar as questões práticas em termos de verdade.

Com efeito, os subjetivistas não negam que, no mundo da vida, discutamos sobre questões práticas como se estas fossem resolúveis por boas razões, mas eles explicam esta confiança

²⁸¹ Habermas cita Kai Nielsen, On Moral Truth (Sobre a Verdade Moral), In. N. Rescher (org), Studies in Moral Philosophy (Estudos de Filosofia Moral), American Philosophical Quarterly, Monograph Series, vol. I, Oxford 1968, 9 ss. In. Habermas, ED, p.72.

²⁸² Cf. ED, p.74

²⁸³ Cf. ED, p.74-75.

ingênua na possibilidade de fundamentar normas e mandamentos como uma **ilusão** suscitada pelas intuições morais da vida quotidiana. Por isso, diz Habermas, os céticos morais têm que assumir uma tarefa mais árdua em face dos cognitivistas que, como *Strawson*, querem apenas explicitar o saber intuitivo dos participantes imputáveis em interações.

Eles têm que explicar contra-intuitivamente o que nossos juízos morais, contrariamente à sua pretensão de validade manifesta, **realmente** significam e que funções os sentimentos correspondentes **de fato** preenchem.²⁸⁴

Para poder realizar essa tentativa, eles dispõem dos tipos de proposições às quais não vinculamos nenhuma pretensão de validade: as proposições formuladas em primeira pessoa, nas quais expressamos **preferências subjetivas**, desejos e aversões, ou **imperativos**, com os quais gostaríamos que outros se comportassem de uma determinada maneira. Assim a abordagem **emotivista** ou a **imperativista** deve tornar plausível a suposição de que o significado das proposições normativas pode-se reduzir ao significado das proposições vivenciais ou exortativas ou a uma combinação de ambas. O componente normativo das proposições deonticas expressa, portanto, ou atitudes **subjetivistas** ou tentativas de **persuasão** ou as duas.²⁸⁵

Por sua vez, o **prescriptivismo** de *Hare* implicaria um decisionismo ético, pois o falante, por meio de um enunciado normativo, recomenda ou prescreve a um ouvinte uma determinada escolha entre alternativas de ação. Mas como essas recomendações ou prescrições se baseiam, em última análise, em princípios que o falante adotou arbitrariamente, estes não são passíveis de justificação.²⁸⁶

Daí que todas essas abordagens meta-éticas conduzem à mesma conclusão cética:

Elas explicam que o sentido de nosso vocabulário moral consiste na verdade em dizer algo que encontraria sua forma lingüística mais adequada em proposições vivenciais, imperativas ou proposições intencionais. A nenhum desses tipos proposicionais pode-se associar uma pretensão de verdade ou qualquer pretensão de validade destinada à argumentação. Por isso, a presunção de que haveria coisas como 'verdades morais' exprime uma **ilusão** inspirada pelo modo de compreender intuitivo do quotidiano.²⁸⁷

Assim, as abordagens não-cognitivistas desvalorizam de uma só tacada o mundo de intuições morais do quotidiano. Isso significa que, do ponto de vista científico, só se poderia falar sobre a moral **empiricamente**, assumindo uma atitude **objetivante** e restringindo-se a **descrever** as funções que preenchem as proposições e sentimentos que, do ponto de vista interno dos

²⁸⁴ ED, p.75.

²⁸⁵ Cf. ED, p.75.

²⁸⁶ Cf. ED, p.76.

²⁸⁷ ED, p.76.

participantes, são qualificados como morais. Portanto, as investigações éticas no sentido de teorias normativas são desprovidas de objeto.

Mas essa asserção pode ser questionada. Retomando o exposto podemos dizer que o ponto de vista não-cognitivista é sustentado com dois argumentos: a) com a observação empírica de que normalmente a controvérsia em questões de princípios morais não pode ser dirimida, e b) com o mencionado fracasso da tentativa de explicar a validade veritativa das proposições normativas.

A primeira objeção fica invalidada se for possível mostrar um **princípio** que permita chegar a um acordo em argumentações morais. A segunda cai por terra no momento em que se abandona a premissa de que as proposições normativas só podem ser válidas ou não válidas no sentido de uma verdade proposicional, i. é se se mostra que elas apresentam uma **autêntica pretensão** de validade que pode ser satisfeita por razões.²⁸⁸

3.2 - Pretensões de validade normativa na prática quotidiana

Primeiro, Habermas lembra o papel que as pretensões de validade normativa têm na **prática quotidiana**, para explicar em que se distingue a pretensão deontológica, associada a mandamentos e normas, da pretensão assertórica, e justificar por que a teoria moral pode assumir a forma de uma teoria da argumentação moral.

Fundamentar a ética sob a forma de uma lógica da argumentação só tem sucesso se pudermos identificar uma pretensão de validade especial, associada a mandamentos e normas, já no plano em que surgem os primeiros dilemas morais: no **horizonte do mundo da vida**. Se não for verdade que já aqui, nos contextos do agir comunicativo, portanto, antes de toda reflexão, surgem pretensões de validade no plural, não poderemos esperar uma diferenciação entre verdade e correção normativa no plano da argumentação.

Ora, a reconstrução da ação orientada ao entendimento já foi feita. Basta lembrar a idéia fundamental. Nos processos de entendimento mútuo os atores erguem com seus atos de fala pretensões de validade, pretensões de verdade, de correção e de veracidade, ao se referir respectivamente a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo. No agir comunicativo, para coordenar os planos de interação dos participantes, o acordo intersubjetivo deve ser motivado racionalmente. Mas a motivação recíproca não se explica pela validade do que

²⁸⁸ Cf. ED, p.77.

é dito, mas pela **garantia**, assumida pelo falante, de que se compromete a satisfazer a pretensão levantada. No caso das pretensões à verdade e à correção, a garantia é dada **por razões**, no caso da pretensão à veracidade pela seqüência das ações. A partir do momento em que o ouvinte confia na garantia oferecida, entram em vigor as **obrigações relevantes para o sucesso da interação**, contidas no significado do que foi dito. Portanto, em virtude da base de validade da comunicação voltada para o entendimento mútuo, um falante pode mover um ouvinte à aceitação de sua oferta do ato de fala e conseguir assim coordenar as interações.

Mas as duas pretensões de validade **resolúveis discursivamente**, a verdade proposicional e a correção normativa, exercem o papel de coordenação de ações de modo **diferente**. Elas residem em diferentes elementos da práxis quotidiana, o qual pode ser comprovado por uma série de assimetrias.²⁸⁹

À primeira vista parece haver uma analogia entre as proposições **assertóricas** e as proposições **normativas**. As primeiras, usadas em atos de fala **constatativos**, estão para os **fatos** de modo análogo a como as segundas, usadas em atos de fala **regulativos**, estão para as **relações interpessoais**. A verdade das proposições implica a **existência** de estados de coisas assim como a correção supõe o **cumprimento** de normas.

Mas, se olhamos com maior atenção aparecem diferenças interessantes. Os atos de fala se relacionam com as **normas** de modo bem diferente do que com os **fatos**. Uma norma pode ser formulada através de uma proposição como (1) “não se deve matar ninguém” sem que essa formulação **tenha** que ser compreendida **como** um ato de fala, i. é, como algo distinto da expressão impessoal da mesma norma. Uma norma moral reclama sentido e validade **independentemente** de ser ou não reivindicada. Proposições como (1) representam mandatos aos quais podemos referir-nos **secundariamente** por meio de atos de fala regulativos, por ex. (1’) “é um mandato não matar ninguém”. Nenhum equivalente disto encontramos com os fatos. Não existem proposições assertóricas, como (2) “o ferro é magnético”, que possam adquirir autonomia sem os atos de fala, i. é, independentemente do papel ilocucionário do ato de fala correspondente, como (2’) “é verdade que o ferro é magnético”. Elas só têm sentido pragmático se inseridas em um ato de fala.²⁹⁰

²⁸⁹ Cf. ED, p.80.

²⁹⁰ Cf. ED, p.81.

Essa assimetria se explica, diz Habermas, pelo fato de que as pretensões de verdade residem **apenas** em atos de fala, enquanto as pretensões normativas têm sua sede, primeiro, em normas e só, de modo derivado, em atos de fala. Podemos reduzir essa assimetria ao fato de que os ordenamentos sociais, diante dos quais podemos conformar-nos ou desviar-nos, não podem ser constituídos independentemente de qualquer **validade**. A realidade social, à qual nos referimos com atos de fala regulativos, está desde o início numa relação interna com pretensões de validade normativa. Pelo contrário, as pretensões à verdade não residem na ordem da natureza, mas nos atos de fala com os quais nos referimos às entidades no discurso constataativo de fatos.²⁹¹

Assim, as pretensões normativas de validade mediatizam, entre a linguagem e o mundo social, uma **dependência recíproca**, que não existe na relação da linguagem com o mundo objetivo. A relação entre os estados de coisas existentes e os enunciados verdadeiros é uma relação unívoca. A relação entre as pretensões de validade, que têm sua sede em normas, e as pretensões de validade erguidas com atos de fala regulativos se mostra no **caráter ambíguo da validade deontica**. A “existência” ou validade social **fática** das normas nada diz ainda sobre a questão de saber se estas são **válidas**. Temos que distinguir, pois, entre o **fato** social do reconhecimento intersubjetivo e o fato de uma norma ser **digna** de reconhecimento. Pode haver boas razões para considerar como ilegítima a pretensão de validade de uma norma em vigor socialmente e, ao contrário, uma norma que poderia ser legitimada discursivamente pode não ter um reconhecimento factual. A **imposição** de normas está duplamente codificada, porque os motivos para o reconhecimento de pretensões normativas podem remeter tanto a convicções quanto a sanções. Em geral, o assentimento motivado racionalmente vai associado a uma aceitação **empírica**, cujos componentes não são fáceis de analisar. Mas eles constituem um indício de que não basta a entrada em vigor positivista das normas para assegurar **duradouramente** sua validade. A imposição duradoura de uma norma depende também da possibilidade de mobilizar, num contexto da tradição, razões que sejam suficientes para fazer parecer legítima a pretensão de validade ao menos para aqueles a que se endereça.

Ora, se a validade social de uma norma depende, a longo prazo, de ser aceita como válida pelo círculo de seus destinatários e se, por sua vez, esse reconhecimento se baseia na expectativa de que a correspondente pretensão de validade possa ser **satisfeita com razões**, então,

²⁹¹ Idem.

entre a “existência” de normas de ação e a esperada possibilidade de fundamentação das correspondentes proposições deonticas, subsiste uma conexão para a qual não há nenhum paralelismo no lado ôntico.²⁹²

Sem dúvida que há uma relação interna entre a existência de estados de coisas e a verdade das correspondentes proposições assertóricas, mas **não** entre a existência de estados de coisas e a expectativa de um determinado círculo de pessoas de que essas proposições possam ser fundamentadas.

Estamos forçados conceitualmente a supor que os estados de coisas também existam independentemente de serem ou não constatados por meio de proposições verdadeiras.²⁹³

Uma vez descobertas no mundo da vida pretensões de validade normativas que podem ser satisfeitas por razões, podemos enfrentar a outra objeção de que não é possível chegar a um acordo em argumentações morais, por causa do pluralismo de orientações axiológicas, mostrando a possibilidade de fundamentar um princípio moral.

3.3 - Fundamentação do princípio moral

Se as pretensões normativas de validade, descobertas no mundo da vida, podem ser distinguidas das pretensões assertóricas, e se elas podem ser satisfeitas por razões, então podemos mostrar como se pode abordar a teoria moral na forma de uma investigação de argumentações morais.

Para isso, é suficiente começar pressupondo que uma teoria da argumentação pode ser levada a cabo sob a forma de uma “lógica informal”, porque um acordo sobre questões teóricas ou práticas não pode ser **imposto** nem dedutivamente nem por evidências empíricas.²⁹⁴ Os argumentos se impõem com base em relações de conseqüências lógicas (sem conteúdo) e, na medida em que eles têm um conteúdo substancial, se apóiam em experiências e necessidades que podem ser diversamente interpretadas à luz de diferentes teorias com ajuda de diferentes sistemas de descrição. E assim como no discurso teórico é necessária uma ponte para vencer a distância entre as observações singulares e as hipóteses universais, também no discurso prático é necessário um princípio-ponte.²⁹⁵ Por isso, as investigações sobre a lógica da argumentação moral conduzem

²⁹² ED, p.83.

²⁹³ ED, p.82.

²⁹⁴ Cf. ED, p.83

²⁹⁵ Cf. ED, p.84.

imediatamente à necessidade de introduzir um **princípio moral** que, como regra de argumentação, cumpra uma função equivalente.

Nesse sentido, todas as éticas cognitivistas retomam a intuição que Kant exprimiu no imperativo categórico. A Habermas interessa não as diferentes formulações dele, mas a idéia subjacente a elas que deve dar conta do caráter **impessoal** ou **universal** dos mandatos morais válidos. O princípio moral é compreendido de tal modo que exclua como inválidas as normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos possíveis.

Portanto, o princípio ponte possibilitador do consenso deve assegurar que somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma **vontade universal**; é preciso que elas se prestem, para usar a fórmula que Kant repete sempre, a uma 'lei universal'.²⁹⁶

O imperativo categórico pode ser entendido como um princípio que exige a possibilidade de universalizar **modos de agir** e **máximas** ou **interesses** que se incorporam nas normas de ação. A intuição que se exprime na idéia da possibilidade de universalização das máximas ou interesses é que as normas válidas têm que **merecer** o reconhecimento por parte de **todos** os concernidos. Nesse sentido,

só é imparcial o ponto de vista a partir do qual são passíveis de universalização exatamente aquelas normas que, por encarnarem manifestamente um interesse comum a todos os concernidos, podem contar com o assentimento universal e nesta medida, merecem reconhecimento intersubjetivo.²⁹⁷

E, por conseguinte, a formação imparcial do juízo se exprime em um princípio que força **cada um**, no círculo dos concernidos, a adotar a perspectiva de **todos os outros**, na hora de ponderar os interesses. Assim,

toda norma válida deve satisfazer a condição que as conseqüências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de **cada um** dos indivíduos do fato de ser ela **universalmente** seguida, possam ser aceitos por **todos** os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas de regulação).²⁹⁸

Temos assim o princípio moral ou de universalização (U). Habermas o introduziu como uma regra de argumentação que **possibilita** o acordo em discursos práticos sempre que as matérias possam ser reguladas no interesses de todos os concernidos. Ele deu a (U) uma versão que exclui uma aplicação **monológica** desse princípio, mas ele contém a perspectiva de que as argumentações sejam realmente levadas a cabo.²⁹⁹ Pois quando se tem presente a função coordenadora das ações que as pretensões normativas desempenham na prática comunicativa

²⁹⁶ ED, p.84.

²⁹⁷ ED, p.86.

²⁹⁸ Idem.

²⁹⁹ Cf. ED, p.87.

quotidiana, percebe-se que os problemas que devem ser resolvidos em argumentações morais não podem ser superados monologicamente, mas exigem um esforço de cooperação. Ora, ao entrarem numa argumentação racional, os participantes prosseguem seu agir comunicativo numa atitude reflexiva, isto é, no discurso, com o objetivo de restaurar um consenso perturbado. As argumentações morais servem, pois, para dirimir consensualmente os conflitos de ação e para restaurar o consenso conseguindo o reconhecimento intersubjetivo para a pretensão de validade controversa, ou para uma outra pretensão de validade que veio substituir a primeira.³⁰⁰ O **acordo** obtido então é expressão de uma **vontade comum**.³⁰¹ Ora, se as argumentações morais devem produzir tal acordo, não é suficiente que um indivíduo reflita se poderia dar seu assentimento a uma norma. Também é insuficiente que todos os indivíduos, cada um por si, realizem essa reflexão. É, antes, necessária uma argumentação “real”, da qual participem cooperativamente os concernidos. Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva. Só então os participantes podem saber que eles chegaram a uma **convicção comum**.³⁰²

Assim, a formulação indicada do princípio de universalização visa à realização **cooperativa** da argumentação. Só uma efetiva participação de **cada** pessoa concernida poderá prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais. Mas a descrição segundo a qual cada um percebe seus interesses deve também permanecer acessível à **crítica de todos os outros**. Porém, o princípio (U) só regula as argumentações entre os participantes.³⁰³ Nesse sentido, a sua função é **poder** fundamentar normas. Mas **como pode ser fundamentado?**

Habermas adota o argumento de *Apel* de uma fundamentação pragmático-transcendental da ética, mas o modifica de modo que possa abandonar sem prejuízos a pretensão de uma “fundamentação última”.³⁰⁴

Em primeiro lugar, parece necessária a exigência de fundamentação do princípio moral, pois já Kant no imperativo categórico expressa uma intuição moral cujo alcance é questionável.³⁰⁵ Está certo que unicamente as normas de ação que, em cada caso, incorporam interesses

³⁰⁰ Idem.

³⁰¹ Cf. ED, p.88.

³⁰² Idem.

³⁰³ Idem.

³⁰⁴ Cf. ED, p.99.

³⁰⁵ Cf. ED, p.100.

universalizáveis correspondem à nossa idéia de justiça. Mas não poderíamos dizer que esse “ponto de vista moral” expressa as idéias morais particulares de nossa cultura ocidental? Não se trata de uma generalização precipitada de nossa cultura ocidental e, portanto, de uma falácia etnocentrista? Como fundamentar então o princípio (U)?

Em face desta objeção e da tese de que toda tentativa de fundamentação de princípios morais cairia no “trilema de Münchhausen”, que consiste em ter de escolher entre três alternativas igualmente inaceitáveis: admitir um regresso infinito, romper arbitrariamente a cadeia de derivações ou incorrer em um raciocínio circular, Habermas recorre a Apel, que submeteu esse falibilismo a uma metacrítica convincente.³⁰⁶ De acordo com ele, o trilema só aparece sob o pressuposto de um conceito **semântico** de fundamentação, que se orienta pela relação **dedutiva** entre proposições e se apóia unicamente no conceito de inferência lógica. Apel teve o mérito de liberar a dimensão, até então soterrada, de uma fundamentação **transcendental**, não-dedutiva, de normas éticas primordiais com os meios fornecidos pela **pragmática** da linguagem. Surge daí a “contradição performativa”, em que incorre o defensor do princípio do falibilismo ao apresentar o trilema.³⁰⁷ Ele nega que seja possível fundamentar o princípio moral, mas na medida em que argumenta, tem que pressupor implicitamente princípios válidos, para que a negação tenha sentido, isto é, nega explicitamente na proposição o que tem que aceitar performativamente.

Mas a regra da contradição performativa a se evitar pode ser encontrada não só em atos de fala e argumentos isolados, mas no **discurso argumentativo em geral**. Com a argumentação em geral, *Apel* consegue um ponto de referência que é tão fundamental para a análise das regras inegáveis quanto era o “eu penso” ou a “consciência em geral” para a filosofia da reflexão.³⁰⁸ Assim como o interessado numa teoria do conhecimento não pode retroceder aquém de seus próprios atos de conhecimento, mas fica preso na auto-referencialidade do sujeito cognoscente, assim também quem argumenta moralmente não pode retroceder aquém de sua situação de participante na argumentação. Esta situação é tão “irretrocedível” quanto era o conhecer para o filósofo transcendental.³⁰⁹ O teórico da argumentação é tão consciente da auto-referencialidade de sua argumentação quanto o teórico do conhecimento o é da auto-referencialidade do seu conhecimento. Isso possibilita abandonar todo esforço estéril de uma fundamentação dedutiva de

³⁰⁶ Cf. ED, p.102.

³⁰⁷ Idem.

³⁰⁸ Cf. ED, p.103.

³⁰⁹ Idem.

“últimos” princípios e voltar-se para a explicação das **pressuposições incontestáveis**, isto é, universais e necessárias, isto é, para uma via indireta.

Assim, o teórico da argumentação examinará se a rejeição do princípio moral proposto cai em contradição performativa com as pressuposições inevitáveis da argumentação moral em geral. Se esse for o caso, então poderá provar ao cético que ele, pelo mero fato de se engajar numa argumentação para refutar o princípio moral ou o cognitivismo ético, faz inevitavelmente pressuposições cujo conteúdo contradiz sua objeção. *Apel* condensa essa forma de refutação performativa do cético num modo de fundamentação que descreve assim:

Aquilo que não posso negar sem cometer uma auto-contradição real e, ao mesmo tempo, não posso fundamentar dedutivamente sem uma *petitio principii* lógico-formal, pertence àquelas pressuposições pragmático-transcendentais da argumentação, que é preciso ter reconhecido já sempre, para que o jogo lingüístico da argumentação conserve seu sentido.³¹⁰

A fundamentação exigida do princípio moral proposto poderia assumir, portanto, a forma de que toda argumentação, em qualquer contexto que seja realizada, se baseia em pressuposições pragmáticas, de cujo conteúdo proposicional pode-se derivar o princípio de universalização (U).³¹¹

Habermas não se contenta com essa fundamentação empreendida por *Apel*. Ela oferece propriamente a **possibilidade** de fundamentar de modo pragmático-transcendental o princípio moral. O papel que o argumento pragmático-transcendental pode assumir na fundamentação de (U) pode ser descrito como um argumento ao qual se pode recorrer para comprovar como “o princípio de universalização, que funciona como regra da argumentação, é implicado nas pressuposições da argumentação em geral”.³¹² Ele será, pois, fundamentado se se puder mostrar que “todo aquele que aceita as pressuposições comunicacionais universais e necessárias do discurso argumentativo, e que sabe o que quer dizer justificar uma norma de ação, tem que presumir implicitamente a validade do princípio de universalização”.³¹³

Habermas tematiza então os pressupostos inevitáveis da argumentação em três planos (seguindo o cânon aristotélico): o plano lógico dos **produtos**, o plano dialético dos **procedimentos** e o plano retórico dos **processos**.

³¹⁰ K.O. *Apel*, *El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática transcendental del lenguaje*. In. *Estudios filosóficos*, p. 289 (1987)

³¹¹ Cf. ED, p.104.

³¹² ED, p.109.

³¹³ ED, p.109s.

a) As argumentações visam **produzir argumentos** concludentes, capazes de convencer com base em propriedades intrínsecas e com os quais se pode satisfazer ou rejeitar pretensões de validade. Neste plano, pressupõem-se regras lógicas e semânticas que não têm conteúdo ético algum. Portanto, não oferecem nenhum ponto de partida apropriado para o argumento pragmático-transcendental.³¹⁴

b) Do ponto de vista dos **procedimentos**, as argumentações aparecem como processos de entendimento mútuo que são regulados de forma que proponentes e oponentes possam, numa atitude hipotética e liberados da pressão da ação e da experiência, examinar as pretensões de validade que se tornaram problemáticas. Neste plano, surgem pressupostos pragmáticos de uma forma especial de interação, ou seja, tudo **o que é necessário para uma busca cooperativa da verdade**, organizada como uma competição, por ex. o reconhecimento da imputabilidade e sinceridade de todos os participantes, e também as regras gerais de competência e relevância para a distribuição dos encargos da argumentação, para a ordenação dos temas e contribuições, etc. Algumas dessas regras têm um conteúdo ético. Neste plano, faz-se valer pressuposições que o discurso compartilha com a ação orientada ao entendimento mútuo em geral, por ex. relações de reconhecimento recíproco.³¹⁵

c) Do ponto de vista dos **processos**, o discurso argumentativo se apresenta como um processo comunicativo que, para a obtenção do acordo motivado racionalmente, tem que satisfazer condições inverossímeis. No discurso argumentativo mostram-se estruturas de uma situação de fala imune a toda repressão e desigualdade. Trata-se das condições universais de **simetria** que todo falante competente, na medida em que argumenta, tem que pressupor como suficientemente cumpridas. Entre elas está a regra da **inclusão** de todos os sujeitos, capazes de argumentação, a regra que garante a todos os participantes **igualdade** de chances de contribuir e criticar com argumentos. Os participantes de uma argumentação têm que pressupor que a estrutura da comunicação **exclui toda coerção** externa e interna ao processo de entendimento, a não ser a coerção do melhor argumento.³¹⁶

Agora estamos em condições de fundamentar o princípio (U).

Se todos os que entram em argumentações **têm que fazer pressuposições**, como as que fizemos em c), e se compreendemos as normas justificadas como regrado matérias sociais no

³¹⁴ Cf. ED, p.110.

³¹⁵ Idem.

³¹⁶ Cf. ED, p.111-112.

interesse comum de todas as pessoas possivelmente concernidas, então todos os que tentam satisfazer **discursivamente** às pretensões normativas de validade estão aceitando intuitivamente condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito de (U). Pois, das mencionadas regras do discurso resulta que uma **norma controversa** só pode encontrar assentimento entre os participantes de um discurso prático, se (U) é aceito, i. é,

Se as conseqüências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultarem do seguimento **universal** da norma controversa para a satisfação dos interesses de **cada** indivíduo, puderem ser aceitos por todos **sem coação**.³¹⁷

E supondo que as normas podem ser fundamentadas num discurso prático regulado por (U), podemos estabelecer o princípio da ética do discurso (D):

Só podem reivindicar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto **participantes** de um discurso prático.³¹⁸

Este princípio exprime a idéia fundamental da ética do discurso e, enquanto tal, não pertence à lógica da argumentação.

³¹⁷ ED, p.116.

³¹⁸ Idem.

CONCLUSÃO

Este trabalho centrou-se na análise do conceito de *entendimento*. Antes de nos dedicarmos a sua análise, buscamos compreender o âmbito no qual se dá seu desenvolvimento. Por isso, iniciamos a pesquisa indicando a necessidade da virada lingüística. Descobrimos no capítulo primeiro dois impasses que exigem essa virada em função da incapacidade do paradigma da filosofia da consciência em solucioná-los. Pelo lado da Teoria Crítica descobrimos que a redução da razão à dimensão instrumental impede a realização de seu projeto inicial que visava uma sociedade emancipada, racional e justa, pois a reprodução social em direção a esse futuro emancipador depende, para além das condições cognitivo-instrumentais e cognitivo-estratégicas, também das condições de entendimento lingüístico. Pelo lado das considerações sobre a linguagem, o descrédito da consciência solipsista enquanto doadora de sentido lança luz sobre a linguagem como problema filosófico central. Porém, descobrimos que em sua primeira fase a reviravolta lingüística se reduz à análise da dimensão semântica da linguagem. Essa redução impede que o potencial de solução do novo paradigma seja plenamente explorado. Diante disso, fica clara a necessidade da virada lingüístico-pragmática com a qual Habermas visa superar as limitações de uma consideração da linguagem reduzida a sua dimensão representativa e a partir de onde tematiza o importante conceito de *entendimento*.

Analisamos no capítulo segundo a estrutura do conceito de *entendimento* e o descobrimos como um conceito pragmático. A pragmática tematiza a dimensão da fala. É por fazer uso do modelo da fala que Habermas é capaz de analisar o que significa que dois sujeitos *se entendem entre si sobre algo*. Na dimensão da fala aparece como unidade elementar o ato de fala (proferimento). O emprego do proferimento em situações de fala é defendido por Habermas como passível de uma análise formal, que se caracteriza pela atitude das ciências que reconstroem um saber pré-teórico. No caso da pragmática, é reconstruído o saber que permite ao falante empregar corretamente o proferimento em interações lingüísticas. O proferimento é descrito como o ato através do qual um falante deseja chegar a um entendimento com um outro falante sobre algo no mundo. Sendo assim, na experiência comunicativa, falante e ouvinte precisam assumir a perspectiva de participantes de atos de fala.

O ato de fala implica uma dupla estrutura performativo-proposicional. E o entendimento tem que dar-se nos dois níveis: da intersubjetividade e do conteúdo proposicional. O componente

performativo estabelece o modo de emprego do conteúdo proposicional e as correspondentes pretensões de validade. Os três tipos de pretensões – verdade, correção e veracidade – são apresentados conforme o proferimento se refira ao mundo objetivo, social ou subjetivo, respectivamente. Quando o ato de fala é constatativo, isto é, prevalece o mundo objetivo, temos um uso cognitivo da linguagem, quando prevalece o mundo social, temos um uso interativo da linguagem e quando prevalece o mundo subjetivo, temos um uso expressivo da linguagem.

Além de pragmático, o entendimento é um conceito normativo. O agente que age orientado ao entendimento tem de levantar com seu ato de fala pretensões de validade e supor que elas possam ser satisfeitas com razão. É com as pretensões de validade que o falante exige reconhecimento intersubjetivo para seu proferimento. Por esse motivo Habermas afirma que a compreensão do ato de fala ocorre quando o ouvinte ou interlocutor reconhece o tipo de razões que o falante poderia apresentar (caso necessário) para satisfazer a pretensão levantada. Isso permite constatar a conexão entre significado e validade na perspectiva da pragmática.

O ato de fala bem sucedido produz um acordo, meta do entendimento. As condições para se chegar a esse resultado foram analisadas em termos da aceitabilidade do ato de fala. Por um lado, o ouvinte precisa confiar na sinceridade do engajamento do falante em cumprir as obrigações típicas que ele contrai em cada ato de fala. Por outro lado, sua confiança em que o falante quer seriamente o engajamento que dá a conhecer não precisa ser irracional, pois as pretensões de validade levantadas pelo falante têm um caráter cognitivo e são capazes de comprovação. Isso significa que na ação orientada ao entendimento os vínculos recíprocos entre os interlocutores têm uma base racional. Tanto o ego, que vincula a sua manifestação uma pretensão de validade, como o alter, que a reconhece ou rechaça, baseiam suas decisões em razões potenciais.

O ato de fala produz um acordo quando o ouvinte aceita a oferta que o falante levanta com seu ato de fala, tomando postura com um sim frente a uma pretensão de validade que em princípio é susceptível de crítica.

O caráter normativo do entendimento é descoberto, portanto, a partir da compreensão de que ele é ao mesmo tempo um *telos* inerente à linguagem em seu uso comunicativo e um fim que pode ser alcançado ou não. As condições de possibilidade do entendimento são normativas tanto no sentido de constitutivas quanto no sentido de *instância avaliadora*. Da transgressão de um

pressuposto necessário para a obtenção do entendimento, segue-se não que este não aconteça, mas seu fracasso.

Nossa pesquisa analisou o entendimento também nos discursos. A passagem aos discursos se torna necessária quando o consenso na ação comunicativa é questionado. Nos discursos – prático e teórico – são tematizadas as pretensões de validade tornadas problemáticas e procura-se a sua fundamentação ou justificação. O discurso se apresenta como a alternativa possível para se chegar a um entendimento quando a ação comunicativa não pode prosseguir e os participantes buscam (por meio da argumentação) fundamentar uma pretensão, ou seja, buscam obter um consenso fundamentado. E, para que o consenso alcançado no discurso possa ser considerado válido, é preciso que ele se dê à luz da situação ideal de fala. Ela é o critério para distinguir um acordo válido, racional, de um consenso meramente imposto ou enganoso. Isto porque uma Situação Ideal de Fala exclui toda coação externa ou interna (resultante da mesma comunicação) pelo fato de nela estarem dadas a todos os participantes do discurso chances simétricas de escolher e realizar atos de fala. Desta exigência universal de simetria derivam quatro exigências específicas de igualdade de chances de acordo nos diferentes atos de fala. A situação ideal de fala é uma pressuposição inevitável feita reciprocamente pelos argumentantes nos discursos. Por pertencer aos pressupostos da argumentação nós, na execução dos atos de fala, atuamos contrafaticamente de tal modo que a situação ideal de fala não é fictícia, mas real. Ela representa, nesse sentido, o fundamento normativo de todo entendimento. Por isso, ela é antecipada e, enquanto fundamento antecipado, é eficaz.

Analisamos também, no capítulo terceiro, o desdobramento do entendimento para três âmbitos da obra habermasiana, dos quais o primeiro é a Teoria da Ação Comunicativa. Habermas introduziu mudanças na obra TAC em relação à pragmática universal, que se tornaram necessárias em função de déficits constatados em seu projeto inicial. Analisamos os déficits que giram em torno do formalismo e do universalismo. O primeiro se deve ao fato de Habermas ter tematizado na pragmática universal apenas as condições contra-fáticas de possibilidade do entendimento a partir da *perspectiva dos participantes na comunicação*, deixando sem responder a questão de quais condições teriam que ser *dadas de fato* para que a ação orientada ao entendimento pudesse acontecer. Habermas tenta então superá-lo introduzindo o “mundo da vida” como correlato necessário do conceito de *ação comunicativa*. Essa melhoria realizada por Habermas tem como base a correção que Searle fez na teoria dos atos de fala pelo motivo de perceber que o significado

de um ato de fala só adquire determinação sobre o *pano de fundo* de que dispõem os falantes em virtude de sua competência lingüística. Constatamos que com esta modificação Habermas sem dúvida oferece uma imagem mais plausível da dialética entre um entendimento a conseguir e um entendimento prévio garantido pelo mundo da vida. No entanto, levantamos a seguinte questão: isso não significaria a reintrodução da inseparabilidade de forma e conteúdo, e, portanto, a perda do formalismo?³¹⁹

O outro problema considerado foi o do universalismo. No projeto da pragmática universal o conceito de *força ilocucionária* ocupa um lugar central. Sobre ela recai o peso normativo do entendimento, uma vez que Habermas afirma a conexão interna entre significado e validade. Ora, uma vez que a análise das forças ilocucionárias adquire importância normativa, transfere-se o problema da fundamentação que deve demonstrar que a ação comunicativa é fundamental em relação às outras para o plano da análise pragmático-formal dos atos de fala.

Habermas reconhece depois o problema desta restrição, mas esse reconhecimento chama atenção para uma diferença em relação à formulação inicial da pragmática universal, a saber, o universalismo não se limita mais à afirmação do caráter “fundamental” da ação comunicativa com respeito à estratégica, mas se estende a uma tese sobre o uso da linguagem em geral. Essa diferença aponta ainda para uma outra modificação que Habermas tentará em relação a seu projeto inicial: a análise pragmático-formal não poderá mais ser entendida como a reconstrução das pressuposições inevitáveis de uma determinada práxis, a ação comunicativa, mas terá de provar o caráter universal da mesma, isto é, que o uso orientado ao entendimento é o uso original da linguagem ou, dito de outra maneira, que sem ele não seria possível a linguagem em geral. Este problema do universalismo está ligado à *racionalidade comunicativa*, que é tratada no item Teoria Crítica, segunda fase.

Analisamos no momento seguinte como Habermas reconstrói, a partir da perspectiva dos participantes, o conceito pragmático-formal de *mundo da vida* como pano de fundo constitutivo dos processos de entendimento. A ação comunicativa se desenvolve no horizonte de um mundo da vida que fica às costas dos participantes na comunicação. O mundo da vida se torna presente a estes na forma pré-reflexiva de supostos de fundo tidos como óbvios. Isso significa dizer que o mundo da vida não é problematizável em “si mesmo”. O saber de fundo permanece aproblemático

³¹⁹ Ressaltamos que não temos no âmbito desta pesquisa a pretensão de responder a esta questão. Nosso intuito é o de apenas, tendo tratado da problemática do formalismo no projeto da pragmática, propor esta questão para possíveis reflexões e desenvolvimentos futuros.

em seu conjunto, apenas a parte desse acervo de saber que os participantes utilizam e tematizam em cada caso para as suas interpretações nas interações lingüísticas fica posto à prova. Também a partir da perspectiva inversa, isto é, do mundo da vida, analisamos como este se reproduz através das funções da ação orientada ao entendimento, nos âmbitos da cultura, sociedade e personalidade. No âmbito cultural, a ação comunicativa serve à renovação e crescimento do saber cultural. No âmbito social, sob o aspecto de coordenação da ação, ela serve à integração social e à produção de solidariedade. E finalmente, no âmbito da formação da identidade social, sob o aspecto da socialização, ela contribui à formação de identidades pessoais e à conservação da personalidade com modelos de comportamentos eficazes para a formação da responsabilidade.

No segundo momento do capítulo terceiro, dedicamo-nos à análise do entendimento para a Teoria Crítica da Sociedade. Antes da virada lingüística, a Teoria Crítica tentou responder à questão relativa a de onde é possível orientar uma práxis emancipadora através da explicitação das crises que ameaçam o capitalismo avançado (crise econômica, de racionalidade e de legitimação e crise de motivação).

A intenção de orientar uma práxis emancipadora assim como a análise das crises da sociedade moderna são, porém, retomadas por Habermas no novo paradigma da linguagem, onde, segundo ele, conta-se com um conceito mais amplo de racionalidade que mostra que os aspectos instrumentais da razão são apenas formas particulares e casos-limites dessa racionalidade (comunicativa).

Habermas conceitualiza a sociedade atual ligando os dois conceitos complementares de mundo da vida e sistema a partir do conceito amplo de *racionalidade comunicativo-consensual* (que inclui todo o potencial de racionalidade implícito nas três referências ao mundo). Compreendendo a sociedade a partir desse duplo conceito, Habermas capta a lógica dos agentes dentro do mundo da vida assim como a lógica funcionalista dos sistemas de ação. Isso lhe permite distinguir entre a racionalização do mundo da vida e a racionalização dos sub-sistemas da sociedade. O *telos* da racionalização do mundo da vida é conseguido através do *medium* linguagem (produção de consenso), que se mostra como *medium* de comunicação e ao mesmo tempo como sua norma imanente por causa dos pressupostos implicados. O uso da linguagem como *medium* do consenso provoca uma diferenciação das estruturas do mundo da vida – cultura, sociedade e personalidade – e o resultado dessa racionalização é que ela possibilita cada vez mais uma *integração social* baseada no mecanismo de uma comunicação orientada para o

entendimento como mecanismo coordenador das interações, isto é, de uma comunicação orientada pelas pretensões de validade.

Por outro lado, o desenvolvimento do processo de racionalização no âmbito do sistema serviu para entendermos o modo como o *medium* da linguagem é substituído pelos mecanismos sistêmicos de coordenação da ação. Uma vez que a racionalização do mundo da vida libera a ação comunicativa do peso das prescrições normativas da tradição, ela permite a introdução de novos mecanismos de coordenação das interações. A base material do mundo da vida desliga a ação social dos processos de entendimento e passa a coordená-la através de valores instrumentais generalizados, como dinheiro e poder. Assim, a tese de Habermas sobre a colonização do mundo da vida pelo sistema foi explicitada ao mostrarmos a substituição da racionalidade comunicativa pela racionalidade teleológica e a desintegração do mundo da vida pelos subsistemas *economia* e *administração*.

Ainda que a colonização sistêmica do mundo da vida seja realidade nas sociedades atuais, Habermas responde à questão de onde é possível orientar uma práxis emancipadora apontando a racionalidade comunicativa, com a qual os homens podem fundamentar intersubjetivamente suas escolhas feitas nos vários âmbitos sociais.

Como momento final da pesquisa apresentamos o significado do entendimento para a Ética do Discurso. Mostramos aqui que Habermas defende uma abordagem cognitivista da ética. Esclarecemos o sentido de *verdade moral* mostrando, segundo Habermas, que a validade das proposições normativas não pode ser assimilada à validade veritativa das proposições enunciativas ou demonstrativas, mas antes que elas apresentam uma *autêntica pretensão* de validade que pode ser satisfeita por razões. Esse esclarecimento permitiu a Habermas apresentar um princípio que regula os discursos morais. Ora, se as pretensões normativas se distinguem das pretensões assertóricas e podem ser satisfeitas por razões, então é possível abordar a teoria moral na forma de uma investigação de argumentações morais. Ao investigar a lógica da argumentação moral Habermas é conduzido à necessidade de introduzir um princípio moral que funcione como regra de argumentação. Enquanto regra de argumentação ele possibilita o acordo em discursos prático-morais. Sua fundamentação se baseia na demonstração de que todos que aceitam os pressupostos da argumentação e tentam satisfazer discursivamente as pretensões de validade pressupõem implicitamente sua validade. Vimos então que Habermas tematiza os pressupostos da argumentação em três planos: o plano lógico dos produtos, o plano dialético dos procedimentos e

o plano retórico dos processos (seguindo o cânon aristotélico). Com a *Ética do Discurso* Habermas visa a construção de um espaço dialógico, intersubjetivo e emancipatório em que a razão se funde na cooperação, no entendimento e na solidariedade intersubjetiva.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Primária

HABERMAS, Jürgen. Qué significa pragmática universal? (1976), págs. 299-368. In: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1997. Tradução portuguesa: *O que é a pragmática universal* págs. 9-102. In: *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70, 1994

_____. *Teoria de la Acción Comunicativa I, racionalidad de la acción y racionalización social*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madri: Taurus, 1987.

_____. *Teoria de la Acción Comunicativa II, crítica de la razón funcionalista*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madri: Taurus, 2004.

_____. *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1997.

_____. Teorías de la verdad, págs. 113-158. In: *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1997.

_____. *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. Interludio Primero: Acción Social, Actividad Teleológica y Comunicación, págs. 351-432. In: *Teoria de la Acción Comunicativa I, racionalidad de la acción y racionalización social*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madri: Taurus, 1987.

_____. Interludio Segundo: Sistema y Mundo de la Vida, págs 161-280. In: *Teoria de la Acción Comunicativa II, crítica de la razón funcionalista*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madri: Taurus, 2003.

_____. Guinada Pragmática, págs. 65-104 In: *Pensamento Pós -Metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Pensamento Pós -Metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. Notas programáticas para a fundamentação de uma Ética do Discurso págs. 61-141. In: *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. 2º ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. 2º ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Ana Maria Bernardo; José Rui Meirelles Pereira; Manuel José Simões Loureiro et al. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- _____. *El giro pragmático de Rorty*, págs.5-36. Isegoría/17, 1997.
- _____. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1983.
- _____. *Conhecimento e interesse*. Com um novo prefácio. Trad. Jose N. Heck Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- _____. *Técnica e ciência como ideologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.
- _____. *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortur Editores, 1981.
- _____. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós /IEC. 1991.
- _____. Justicia y solidaridad. In: APEL, Karl-Otto et al. *Ética comunicativa y democracia*. Trad. Julio De Zan, págs. 175-205. Barcelona: Editorial Critica, 1991.
- _____. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Editora Instituto Piaget, 1999.
- _____. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Trad. Lucia Aragão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2002.
- _____. Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral págs. 11-60 In: *A inclusão do outro*. Trad. George Sperber et al. 2º ed., São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *A inclusão do outro*. Trad. George Sperber et al. 2º ed., São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *Teoría y praxis; estudios de filosofía social*. Trad. Salvador Más Torres; Carlos Moya Espí. 2º ed., Madri: Tecnos. 1990.
- _____. *Passado como futuro*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1993.
- HABERMAS, Jürgen; LUHMANN, Niklas. *Teoria della società o tecnologia sociale*. Madrid: Taurus, 1998.

Bibliografia Secundária

- APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*. Trad. Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *Le Logos propre au langage humain*. Traduit de L' allemand par M. Charrière et J.-P. Cometti. Editions de L' Éclat, 1994.
- _____. *Transformação da Filosofia*. Vol. II. Trad Paulo Astor Soethe. São Paulo, edições: Loyola, 2005.
- _____. El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática transcendental del lenguaje. In. *Estudios filosóficos*. Trad. Benno Dischinger. Madrid, 1987.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola, 2004.
- _____. Habermas: o conceito de agir comunicativo. In: Francisco Moraes Paz (org). *Modernidade e utopia*. Curitiba: Editora UFPR, 1994.
- ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. *Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1992.
- AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*. Palavras e ação. Trad. e apresentação a edição brasileira do original *How to do things with words*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- DUTRA, De La Mar José Volpato. *Razão e consenso: uma introdução ao pensamento de Habermas*. Pelotas, UFPL, 1993.
- FERREIRA, Rodrigo Mendes. *Individuação e socialização em Jürgen Habermas: um estudo sobre a formação discursiva da vontade*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Unicentro Newton Paiva, 2000.
- FERRY, Jean Marc. *Habermas: l'éthique de la communication*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- FREGE, Gottlob. *Lógica e filosofia da linguagem*. Trad. Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix, 1978.
- FREITAG, Bárbara. *Habermas*. São Paulo: Ática, 1980.
- _____. *A Teoria Crítica: ontem e hoje*. São Paulo, Brasiliense, 2004.
- GAILLARD, Françoise; POULAIN, Jacques et SHUSTERMAN, Richard. *La modernité en questions : de Richard Rorty a Jürgen Habermas*. Paris: Cerf, 2006.
- GIMBENET, José Antonio. *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.

- HERRERO, Francisco Xavier. Racionalidade comunicativa e modernidade, págs. 13-31, In: *Revista Síntese*, Belo Horizonte, n. 37, 1986.
- _____. A pragmática transcendental como “filosofia primeira”, págs. 497-512, In: *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 24, n.79, 1997.
- _____. O homem como ser de linguagem, págs. 73-95, In: C. PALÁCIO (org), *Cristianismo e História*, São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. Socialidade Humana e Democracia, págs. 619-641, In: *Rev. Síntese*, Belo Horizonte, v.18, n 55, 1991.
- _____. Sujeito e ética, págs. 87- 97, In: *Rev. Kriterion* n.88, 1993.
- _____. A Ética do discurso de K.- Otto Apel. In: HERRERO, Francisco Javier; NIQUET, Marcel (Edit). *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: F. Javier Herrero, 2002.
- _____. Jürgen Habermas: Teoria Crítica da Sociedade. In: *Rev. Síntese* Nova Fase, Rio de Janeiro, v.6, n.15, p.11-36, 1979.
- HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W. *A Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.
- INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: EDUnB, 1993.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- LARA, Maria Pía. *La democracia como projeto de identidade ética*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.
- LUCHI, José Pedro. *A superação da filosofia da consciência em J. Habermas*. A questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade. (Tesi Gregoriana). Editrice Pontificia Università Gregoriana. Serie Filosofia. Roma, 1999.
- LUHMANN, Niklas. Por que uma teoria dos sistemas?, págs.430-441. In: STEIN, Enildo; BONI, Luís A. de. *Dialética e liberdade*. Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.
- MARCUSE, Herbert. *Ideologia da Sociedade Industrial*. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro. Zahar.1968.
- MARDONES, José Maria. *Razón comunicativa y teoría crítica*. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.

- McCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Trad. Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Tecnos, 1987.
- _____. Razón y Racionalización: La “Superación” de la Hermenéutica por Habermas, págs. 139-164. In: *Ideales y Ilusiones reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Trad. Angel Rivero Rodriguez. Madrid: Tecnos, 1992.
- MENEZES, Anderson de Alencar. *Habermas: com Frankfurt e além de Frankfurt. Instituto Salesiano de Filosofia*. Recife: Faculdade Salesiana do Nordeste, 2006.
- OLIVEIRA, Manfredo A. *Pragmática Transcendental e Democracia*, pp.653-660, *Rev. Síntese* v. 18, n. 55, 1991.
- _____. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola. Col. Filosofia, 28; 1993.
- _____. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, Col. Filosofia, 40; 1996.
- PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. Trad. José Teixeira Coelho. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- PIZZI, Jovino. *O Conteúdo moral do agir comunicativo: uma análise sobre os limites do procedimentalismo*. São Leopoldo: Unicinos, 2005.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, v.3, 1991.
- ROCHLITZ, Rainer. *Raison et rationalité chez Habermas*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SLATER, Phil. *Origem e significado da Escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- STRAWSON, Peter F. *Escritos lógico-lingüísticos*. Trad. Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).
- SEARLE, John. *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*. Trad. Luis M. Valdes Villanueva. 5° ed. Madrid: Cátedra, 2001.
- _____. *Expression and Meaning: studies in the theory of speech acts*. Cambridge, England: Cambridge University. 1979.
- SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. 2° ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- ZAN, Julio De. *Panorama de la ética continental contemporânea*. Madri, Espana: Ediciones Akal S.A., 2002.