

Universidade de São Paulo  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Departamento de Filosofia

Racionalidade do entendimento:  
um estudo sobre a pragmática kantiana de Jürgen Habermas

Antonio Ianni Segatto

Dissertação apresentada ao Departamento de  
Filosofia da FFLCH/USP como exigência  
parcial para a obtenção do grau de Mestre, sob  
a orientação do Prof. Dr. Ricardo Terra.

2006

## Resumo

O propósito deste trabalho é examinar a constituição sistemática e histórica da teoria da linguagem de Habermas. Seguindo as indicações do próprio Habermas, segundo as quais essa teoria constitui-se como uma “pragmática formal apoiada em Kant”, uma “pragmática formal de herança kantiana” ou, ainda, um “kantismo lingüístico”, analisamos em um primeiro momento a maneira como ela promove a convergência de duas linhagens filosóficas aparentemente inconciliáveis: a filosofia kantiana e da virada lingüística. Dito de uma maneira mais específica, analisamos a maneira como ela atualiza o motivo da “transformação pragmática da filosofia kantiana”, central para a segunda linhagem. Em seguida, comentamos a exposição da teoria da linguagem na década de 1970, quando esta assume a forma de uma teoria da competência comunicativa, associada a uma teoria da verdade como consenso. Por fim, comentamos as modificações que Habermas propõe para sua teoria sobretudo na década de 1980, mostrando como ele procura responder às críticas a que foi submetido.

## Abstract

The aim of this work is to examine the systematic and the historical constitution of Habermas's theory of language. By following his own suggestions, according to which it constitutes itself as a "formal pragmatics tied to Kant", a "Kantian formal pragmatics" or a "linguistic Kantianism", we analyze at the first moment how it promotes the convergence of two apparently incompatible philosophical lineages: the Kantian philosophy and the linguistic turn. More specifically, we analyze how it up dates the motive of the "pragmatic transformation of Kantian philosophy", fundamental for the second lineage. Later on, we comment on the presentation of the theory of language in the 1970s, when it assumes the form of a theory of communicative competence, associated to a consensus theory of truth. Finally, we comment on the modifications that Habermas proposes to his theory mainly in the 1980s, showing how he tries to respond to the criticism to which he had been exposed.

Em memória do meu mestre, amigo e avô

Octavio Ianni

## Índice

Apresentação .....	06
Capítulo 1 – Transformação pragmática da filosofia kantiana .....	09
Capítulo 2 – Competência comunicativa e consenso .....	42
Capítulo 3 – Significado e validade .....	80
Conclusão .....	93
Bibliografia .....	95

## Apresentação

Em alguns de seus escritos mais recentes, Habermas introduz expressões como “pragmática formal apoiada em Kant”<sup>1</sup>, “pragmática formal de herança kantiana”<sup>2</sup> e “kantismo lingüístico”<sup>3</sup> para designar sua teoria da linguagem. Um breve olhar sobre elas revela uma pista importante para o exame de sua constituição, a saber: o fato de que essa teoria promove a convergência de duas linhagens filosóficas aparentemente inconciliáveis, a filosofia kantiana e a virada lingüística. Isso, porém, não é tudo. Um olhar mais detido sobre aquelas expressões revela também uma pista importante para o exame da maneira como se estabelece a convergência de ambas as linhagens, a saber: a atualização do motivo da “transformação pragmática da filosofia kantiana”, central para a segunda delas. É seguindo essas pistas, portanto, que vamos examinar a constituição sistemática e histórica do que chamamos – buscando um denominador comum para as expressões mencionadas – de *pragmática kantiana*.

No primeiro capítulo, concentrando-nos sobre sua constituição sistemática, examinamos a leitura e apropriação que Habermas faz de dois importantes autores da virada lingüística: Wilhelm von Humboldt e Ludwig Wittgenstein. Nosso propósito nesse contexto é mostrar como tal apropriação contribui para a transformação de algumas noções da filosofia kantiana e, portanto, como ela intervém na constituição de algumas teses e

---

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart, Reclam, 2001, p. 14. (trad.: *Agir comunicativo e razão detranscendentalizada*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2002, p. 37). [Vale dizer que ao longo deste trabalho nem sempre as citações seguem as traduções indicadas nas notas].

<sup>2</sup> Idem, p. 50. (trad.: idem, p. 72).

<sup>3</sup> Idem, *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, p. 14. (trad.: *Verdade e justificação*. São Paulo, Edições Loyola, 2004, p. 14).

noções centrais da teoria habermasiana. No segundo e terceiro capítulos, concentrando-nos em sua constituição histórica, examinamos duas de suas diferentes versões. No segundo capítulo, examinamos a versão apresentada na década de 1970, sob a forma específica de uma teoria da competência comunicativa, associada a uma teoria da verdade como consenso. O que pretendemos mostrar nesse passo é o seguinte: se, por um lado, tal teoria constituiu-se a partir de uma apropriação de determinadas noções da geração de Oxford da virada lingüística, por outro, as questões internas à teoria com que Habermas tem de haver, levam-no, contra suas intenções, a aproximar-se demasiadamente de conceitos metafísicos da filosofia kantiana. No terceiro capítulo, examinamos a versão apresentada na década de 1980, sob a forma específica de uma teoria pragmático-formal do significado. Ressaltamos nesse momento que Habermas revisa, à luz das críticas a que esteve submetido, alguns pontos importantes da teoria da linguagem. O resultado dessa revisão não é um distanciamento em relação à filosofia kantiana, mas o estabelecimento uma nova relação entre esta e a virada lingüística.

Ao fim do percurso, esperamos que o leitor tenha ao menos os elementos para avaliar a plausibilidade do empreendimento teórico-lingüístico de Habermas, podendo, quem sabe, compará-lo a outras propostas concorrentes do cenário atual.

\* \* \*

Aproveito a oportunidade para manifestar meu profundo agradecimento àqueles que direta ou indiretamente contribuíram para a elaboração deste trabalho:

Agradeço ao Prof. Ricardo Terra, pela orientação paciente e sempre generosa;

ao Prof. Marcos Nobre, pelos comentários no exame de qualificação;

ao Prof. Luiz Repa, que além de discutir uma parte deste trabalho no exame de qualificação, acompanhou-o desde seus primeiros esboços;

aos amigos e colegas do Grupo de Filosofia Alemã, notadamente Bruno Nadai, Felipe Gonçalves Silva, Fernando Mattos, Francisco Prata Gaspar, Marisa Lopes, Maurício Keinert e Rúrion Soares Melo;

aos amigos e colegas do Núcleo Direito e Democracia do Cebrap, especialmente Denílson Luís Werle;

aos funcionários do Departamento de Filosofia da USP, principalmente Mariê Pedroso e Maria Helena;

à Fapesp, pela bolsa concedida;

aos meus pais, pelo apoio incondicional;

à Roberta, pelo carinho e amor de todos esses anos e, espero, da vida toda.

## Capítulo 1

### Transformação pragmática da filosofia kantiana

#### I

A teoria da linguagem de Habermas caracteriza-se e diferencia-se de outros empreendimentos filosófico-lingüísticos contemporâneos, antes de mais nada, por promover a convergência de duas linhagens filosóficas aparentemente inconciliáveis. Quais são elas, podemos notar já nas expressões que o próprio Habermas, em seus escritos mais recentes, utiliza para se referir a tal teoria. Em *Verdade e Justificação*, por exemplo, encontramos a expressão “kantismo lingüístico”<sup>4</sup> como uma de suas designações. Nela colocam-se de maneira clara as duas linhagens que, convergindo, intervêm em sua constituição: de um lado, a filosofia kantiana; de outro, a virada lingüística.

A mera constatação de que a teoria habermasiana promove a convergência dessas duas linhagens não constitui, porém, uma condição suficiente para a sua caracterização e para o discernimento da posição particular que ocupa no cenário filosófico contemporâneo. É evidente que a retomada da filosofia kantiana no contexto marcado pela reflexão sobre a linguagem já permite distinguí-la, por exemplo, da teoria relativista de um Richard Rorty. No entanto, tal retomada não permite distinguí-la dos empreendimentos de outros autores, como Hilary Putnam, Michael Dummett, Robert Brandom e Karl-Otto Apel, com quem Habermas assumidamente compartilha o mesmo ponto de partida. Ele próprio lembra

---

<sup>4</sup> HABERMAS, Jürgen. *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 14. (trad.: *Verdade e justificação*, op. cit., p. 14).

que a expressão “kantismo lingüístico” designa também a filosofia teórica de Putnam e o construtivismo de Dummett. Em sua resenha à tradução alemão de *Making it explicit*, ele lembra que uma das fontes comuns a sua teoria e à de Brandom é a “reformulação, inspirada em Kant, tanto da semiótica de Peirce quanto da teoria dos atos de fala”<sup>5</sup>. Em sua reconstrução do percurso intelectual de Apel, ele lembra, ainda, que este “permanece inequivocamente kantiano, mesmo depois da virada lingüística”<sup>6</sup>.

No entanto, podemos notar sob um olhar mais atento que há algo de peculiar na maneira como se estabelecem, na teoria habermasiana, as relações entre a filosofia kantiana e a virada lingüística. Essa peculiaridade assenta-se no fato de que a convergência de ambas se dá através da atualização de um motivo fundamental da segunda linhagem, a saber: a “transformação pragmática da filosofia kantiana”. Desse modo, a caracterização da teoria habermasiana e o discernimento da posição particular que ocupa no cenário filosófico contemporâneo deve passar não apenas pela constatação de que nela colocam-se lado a lado aquelas duas linhagens filosóficas aparentemente inconciliáveis, mas também pela compreensão da maneira como a referida transformação intervém em sua constituição.

\* \* \*

Gostaria inicialmente de me concentrar sobre dois aspectos mais gerais da teoria da linguagem de Habermas, em que podemos observar a ocorrência de uma ação recíproca entre a filosofia kantiana e a virada lingüística. O primeiro deles diz respeito à própria

---

<sup>5</sup> Idem, “Robert Brandom: *Making it explicit*” in: *Zeit der Übergänge*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, p. 167. (trad.: “Robert Brandom: *Making it explicit*” in: *Era das transições*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003, p. 191).

<sup>6</sup> Idem, “Ein Baumeister mit hermeneutischem Gespür. *Der Weg des Philosophen Karl-Otto Apel*” in: *Von sinnlichen Eindrücken zum symbolischen Ausdruck*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, p. 93.

formulação da questão que está na origem dessa teoria e ao tipo de investigação que ela impõe. Ele é introduzido nas seguintes colocações, que fazem parte das “Réplicas a objeções”, de 1980: “se, mantendo uma certa analogia com a crítica kantiana da razão, procuramos responder à pergunta sobre como é possível o uso da linguagem orientado para o entendimento, deparamo-nos com o saber intuitivo dos sujeitos capazes de falar e agir”<sup>7</sup>. A analogia estabelece-se na própria maneira de formular a questão: Kant pergunta-se pelas condições do conhecimento teórico (“como é possível o conhecimento pela razão pura?”), Habermas, por seu turno, pergunta-se pelas “condições normativas do entendimento possível” (“como é possível o uso da linguagem orientado para o entendimento?” ou “como é possível em geral o entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir?”<sup>8</sup>). O que parece ser, à primeira vista, uma simples troca de etiquetas revela-se, sob um olhar mais acurado, uma transformação decisiva da filosofia kantiana, motivada justamente pela recepção da virada lingüística. Embora trate-se em ambos os casos do questionamento em relação a condições supostamente universais e necessárias, estas são, no primeiro caso, as condições subjetivas da experiência objetiva e, no segundo, as condições intersubjetivas do entendimento por meio da linguagem.

Tal transformação é ainda mais patente no que concerne ao tipo de investigação que a questão sobre as “condições normativas do entendimento possível” impõe. Como Kant, Habermas adota uma perspectiva universalista de investigação. No entanto, recusando qualquer tipo de dedução *a priori*, ele assinala que o saber pré-teórico dos sujeitos capazes de falar só pode ser abordado a partir de reconstruções racionais *a posteriori*. Como nota

---

<sup>7</sup> Idem, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, p. 497-8.

<sup>8</sup> Essa última formulação da questão é de Thomas McCarthy (McCARTHY, Thomas. *Ideals and illusions: on reconstruction and deconstruction in contemporary Critical Theory*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1993, p. 130).

Thomas McCarthy, "tais reconstruções podem ser comparadas em seu alcance e estatuto com teorias gerais (por exemplo, da linguagem e da cognição). De um outro ponto de vista, elas podem ser comparadas com a lógica transcendental de Kant. Mas as diferenças aqui são críticas. As reconstruções racionais das competências universais não podem reivindicar as pretensões fortes e *a priori* do projeto kantiano. Elas desenvolvidas segundo uma atitude hipotética e precisam ser checadas e revisadas à luz dos dados, que são recolhidos *a posteriori* nas performances reais e avaliados pelos sujeitos competentes"<sup>9</sup>.

O elemento central do saber pré-teórico a ser reconstruído é a intuição segundo a qual o entendimento é o *telos* da comunicação lingüística. Apontando novamente para uma analogia com a filosofia kantiana, Habermas compara-a ao "fato da razão". Se para Kant essa noção, em um dos seus sentidos, designava uma verdade imediatamente conhecida pela razão<sup>10</sup>, para Habermas ela designa uma verdade imediatamente certa e imediatamente conhecida pelos sujeitos no momento em que se põem em situação de diálogo. É apenas a partir da suposição de que a comunicação lingüística está orientada por um entendimento possível que um falante e seus interlocutores podem começar a dialogar. A intuição segundo a qual o entendimento é o *telos* da comunicação lingüística, tomada enquanto uma verdade imediatamente certa, apresenta-se como o *grau zero da enunciação*.

O segundo aspecto da teoria da linguagem de Habermas em que podemos observar a ocorrência de uma ação recíproca entre a filosofia kantiana e a virada lingüística diz

---

<sup>9</sup> Idem, p. 131.

<sup>10</sup> Cumpre notar que o "fato da razão" na filosofia kantiana pode ser entendido no sentido de um *fato* (*Tatsache*), isto é, de uma verdade imediatamente conhecida pela razão, ou no sentido de um *feito*, isto é, de um ato ou decisão da razão. Habermas estabelece a analogia em relação ao primeiro sentido. Cumpre notar, ainda, que Kant identifica a noção a cinco estados de coisas diferentes: a consciência da lei moral, a autonomia no princípio da moralidade, a consciência da liberdade, a lei moral, a inevitável determinação da vontade pela mera concepção da lei moral. Sobre isso, cf. ALMEIDA, Guido Antônio de. "Kant e o facto da razão" in: MacDOWELL, João A. (org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo, Ed. Loyola, 2002.

respeito à maneira de conceituar as questões da diferenciação e da unidade da razão. É certo que tratam-se de questões que ocupam boa parte das linhas de Habermas sobre o discurso filosófico da modernidade. Mas é certo também que elas se fazem presentes em suas reflexões sobre a linguagem. Basta para atestá-lo a leitura da seguinte declaração em uma entrevista de 1981: “Eu pretendo elaborar o conteúdo normativo da idéia de entendimento implícito na linguagem e nas comunicações. Isso leva a um conceito complexo, que implica não apenas que entendemos o significado de atos de fala, mas também que o entendimento entre participantes da comunicação é produzido no que diz respeito a fatos, normas e também experiências (...) Com isso, mencionamos as três dimensões que o conceito de racionalidade comunicativa contém: a relação do sujeito de conhecimento com um mundo de acontecimentos e fatos; a relação do sujeito prático, na interação com outros sujeitos envolvidos e atuantes, com um mundo de sociabilidade; e, finalmente, a relação do sujeito sofredor e apaixonado, no sentido de Feuerbach, com sua própria natureza interna, com a sua subjetividade e com a subjetividade de outros. Essas são as três dimensões que saltam à vista quando se analisa os processos de comunicações da perspectiva dos participantes”<sup>11</sup>. A partir dessas palavras, gostaria de chamar a atenção para uma ou duas coisas. Como Kant, Habermas toma para si a tarefa de conceituar as diferenciações dos complexos de racionalidade, característica da modernidade cultural. No entanto, diferentemente daquele ele não o faz com base em uma teoria da faculdades subjetivas do conhecimento, mas com os meios da teoria da linguagem. Nessa medida, ele interpreta a diferenciação dos âmbitos teórico, prático e estético não como a diferenciação dos domínios sobre os quais legislam o entendimento (*Verstand*), a razão (*Vernunft*) e a faculdade de julgar (*Urteilkraft*), mas como

---

<sup>11</sup> HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, p. 185.

a diferenciação de pretensões de validade (pretensão de verdade, pretensão de justiça normativa e pretensão de veracidade) que os falantes associam a seus enunciados. Além disso, tal diferenciação não é compreendida a partir das possíveis relações de representação que se estabelecem entre sujeito e objeto, mas a partir das relações entre sujeitos, que, por meio de seus enunciados, referem-se a um mundo de fatos (sobre o qual eles podem fazer afirmações verdadeiras ou falsas), a um mundo de normas compartilhadas (em relação ao qual eles podem proferir enunciados adequados ou justos) e a um mundo de experiências subjetivas (em relação ao qual ele podem se expressar sinceramente ou não, de maneira autêntica ou não).

Por outro lado, Habermas não se esquece da questão da unidade da razão. Nas “Réplicas a objeções”, de 1980, ele escreve: “as pretensões de validade da verdade proposicional, da justiça normativa e da veracidade subjetiva ou autenticidade, vinculadas na prática comunicativa cotidiana, são aspectos co-origenários, que apenas na modernidade se foram isolados uns dos outros, a ponto das tradições culturais só poderem ser elaboradas sob cada um desses aspectos e os problemas tradicionais só poderem ser classificados como questões de verdade, de justiça e de gosto. A diferenciação da razão nesses complexos de racionalidade, aos quais as três críticas da razão de Kant se referem, só poderia ser anulada ao preço do próprio racionalismo ocidental. Nada mais distante de mim do que evocar a unidade substancial da razão, do que me tornar o advogado de uma tal regressão”<sup>12</sup>. Dado o fato da diferenciação da razão, Habermas procura pensar sua unidade recorrendo não ao modelo metafísico da unidade substancial, mas à forma moderna de uma unidade procedimental. Expliquemos.

---

<sup>12</sup> Idem, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 499.

Em sua discussão sobre a “racionalidade procedimental”, como um dos motivos do pensamento pós-metafísico, Habermas recorda que na tradição metafísica a razão é concebida como uma faculdade dependente dos conteúdos materiais do mundo, como uma faculdade que organiza tais conteúdos e que pode ser reconhecida neles. Assim, “a razão é razão do todo e de suas partes”<sup>13</sup>. Na modernidade, porém, em que se quebra essa unidade substancial, a razão se divide em racionalidades adequadas ao tratamento das questões específicas a cada um de seus âmbitos. Nas ciências experimentais, problemas empíricos passam a ser tratados no interior das comunidades de pesquisadores. Na moral e no direito, problemas práticos passam a ser tratados no contexto da comunidade de cidadãos de um Estado democrático e no contexto do sistema de direitos, independentemente, portanto, de qualquer tábua de mandamentos instituídos pela religião ou pelos valores tradicionais de uma dada comunidade. Na estética, a produção e a avaliação das obras de arte passa a não mais depender de regras rígidas e fixas instauradas desde a antigüidade, mas sim de procedimentos que dizem respeito unicamente à experiência estética do artista e do público. Assim, “a racionalidade (*Rationalität*) reduz-se a seu aspecto formal, na medida em que dissolve a racionalidade (*Vernunftigkeit*) dos conteúdos na validade dos resultados (...) a racionalidade procedimental não pode mais garantir uma unidade *antecipada* na pluralidade dos fenômenos”<sup>14</sup>. Diante desse quadro, não apenas a questão da diferenciação da razão, mas também a questão de sua unidade deve ser pensada em termos procedimentais. É esse um dos aspectos que Habermas ressalta em sua caracterização da filosofia kantiana, como podemos ler nas seguinte passagem: “Kant coloca no lugar do conceito substancial de razão da metafísica o conceito de uma razão que se dividiu em seus elementos e cuja unidade de

---

<sup>13</sup> Idem, *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, p. 42. (trad.: *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990, p. 44).

<sup>14</sup> Idem, p. 42-3. (trad.: idem, p. 44).

agora em diante só tem caráter formal. Com efeito, ele separa do conhecimento teórico a faculdade da razão e a faculdade de julgar e assenta cada uma delas em fundamentos próprios”<sup>15</sup>. E é justamente esse aspecto que ele retoma em sua intervenção no debate contemporâneo a respeito da crítica da racionalidade: “pode ser fora de moda, mas acredito que, como Kant, também nos colocamos hoje diante do problema de esclarecer onde o conhecimento objetivo, o discernimento moral e a faculdade de julgar estética encontram sua unidade procedimental”<sup>16</sup>. No entanto, não obstante a retomada da questão kantiana, Habermas procura abordá-la com o aparato de sua teoria da linguagem. A possibilidade para tal transformação é dada, mais uma vez, pela recepção da virada lingüística. Disso resulta que Habermas coloque a questão não como a unidade procedimental das faculdades do conhecimento, mas como a “unidade procedimental das fundamentações discursivas”.

O que subjaz a essa transformação e às outras mencionadas acima é uma reformulação profunda na noção mesma de racionalidade. Para Habermas, a racionalidade designa não um conjunto de faculdades subjetivas, mas “uma disposição dos sujeitos capazes de falar e agir para adquirir e aplicar um saber falível”<sup>17</sup>. Se no quadro da filosofia da consciência – no qual a filosofia kantiana se insere –, “a racionalidade é medida pela maneira como o sujeito solitário se orienta pelos conteúdos de suas representações e de seus enunciados”; na teoria habermasiana – herdeira da virada lingüística –, “a racionalidade encontra sua medida na capacidade (*Fähigkeit*) de os participantes responsáveis da interação orientarem-se pelas pretensões de validade que estão assentadas no

---

<sup>15</sup> Idem, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, p. 10. (trad.: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989, p. 18). Sobre as questões da diferenciação e da unidade da razão em Kant, cf. TERRA, Ricardo. *Passagens. Estudos sobre a filosofia da Kant*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2003.

<sup>16</sup> Idem, *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, op. cit., p. 136.

<sup>17</sup> Idem, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 366. (trad.: *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. 437).

reconhecimento intersubjetivo”<sup>18</sup>. Desenha-se com isso os contornos de um conceito plural e procedimental de racionalidade. “Procedimental” pois seus critérios são dados pelos procedimentos discursivos de desempenho das pretensões de validade associadas aos enunciados. “Plural” pois engloba as pretensões de verdade proposicional, de justeza normativa, de veracidade subjetiva e adequação estética, correspondentes aos âmbitos teórico, prático e estético. Cumpre notar que a caracterização da racionalidade como plural impõe a tarefa de revelar a maneira como suas diferentes dimensões, expressas pelas diferentes pretensões de validade e pelas respectivas formas argumentativas, se relacionam entre si.

Como procuramos mostrar até aqui, a incorporação conjunta da filosofia kantiana e da virada lingüística – ou, mais especificamente, a atualização do motivo da “transformação pragmática da filosofia kantiana” – intervém nuclearmente na constituição da teoria da linguagem de Habermas. A fim de precisar as conseqüências desse fato e as razões pelas quais ele concede a essa teoria uma posição particular no cenário filosófico contemporâneo, convém retomar a leitura habermasiana da virada lingüística, enfatizando o lugar de destaque que confere a dois autores fundamentais: Wilhelm von Humboldt e Ludwig Wittgenstein.

## II

A virada lingüística, como podemos depreender da leitura de Habermas, se inicia antes mesmo de sua instauração como uma tradição de pensamento explicitamente

---

<sup>18</sup> Idem, *ibidem*.

reconhecida. Com efeito, ela remonta pelo menos ao final do século XVII. Uma de suas expressões inaugurais é o triunvirato formado por Hamann, Herder e Humboldt, cuja concepção de linguagem forma, segundo a designação de Charles Taylor, a “teoria dos três Hs”<sup>19</sup>. Constituindo uma contra-corrente que nunca se tornou suficientemente explícita para competir com o *mainstream* da discussão filosófica, os três autores compartilham uma crítica, ou melhor, uma metacrítica da filosofia kantiana. O que há de comum a essa metacrítica é a reação ao fato de que a filosofia kantiana, aferrando-se à concepção tradicional de linguagem, não concede a esta nenhum papel constitutivo no que diz respeito ao tema das relações entre pensamento e realidade. Vejamos isso um pouco melhor.

Segundo a caracterização Cristina Lafont, o denominador comum à “teoria dos três Hs” é a crítica à concepção tradicional de linguagem, que perpassa a filosofia da consciência, como mero “instrumento” para a designação de entidades extra-lingüísticas e para a exteriorização de pensamentos. Nessa medida, é possível dizer que Hamann, Herder e Humboldt realizam já nos séculos XVII e XVIII a virada lingüística, isto é, a mudança do paradigma da consciência para o paradigma da linguagem, na medida em que superam a concepção tradicional não apenas concedendo à linguagem um papel constitutivo no que diz respeito ao tema das relações entre pensamento e realidade, mas também propondo uma nova concepção daquela. Ainda segundo Cristina Lafont, “retrospectivamente, pode-se considerar dessa perspectiva a crítica de Hamann a Kant como o núcleo de uma tal mudança de paradigma. Foi Hamann quem localizou na linguagem a raiz comum da sensibilidade e do entendimento buscada por Kant, elevando-a, com isso, a um estatuto não apenas empírico, mas ao mesmo tempo transcendental. É precisamente esse passo que

---

<sup>19</sup> Cf. TAYLOR, Charles. “Theories of meaning” in: *Human agency and language (philosophical papers I)*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 248-92.

converte a linguagem em uma instância que concorre com o ‘eu transcendental’ (ou a ‘consciência em geral’), na medida em que pode reivindicar para si a autoria dos rendimentos constitutivos da experiência (ou do ‘mundo’) falsamente atribuídos àquele”<sup>20</sup>.

A partir dessa caracterização pode-se dizer que são dois os traços fundamentais dessa virada lingüística: em primeiro lugar, como conseqüência da superação da concepção tradicional da linguagem como “instrumento”, ela é considerada como elemento constitutivo do pensamento e do conhecimento e, nessa medida, é considerada como condição de possibilidade tanto da objetividade da experiência, quanto da intersubjetividade da comunicação; em segundo lugar, a superação das premissas da filosofia da consciência, conduz a uma necessária destranscendentalização da razão: a linguagem manifesta-se sempre em línguas particulares e históricas e não permite, por isso, uma separação estrita entre o transcendental e o empírico, entre o *a priori* e o *a posteriori*.

Ambos os traços podem ser encontrados no *leitmotiv* de Hamann segundo o qual a “razão é linguagem, *logos*” (ou, ainda, “sem a palavra, não há razão - nem mundo”) e em sua fórmula segundo a qual a linguagem é “*a priori* arbitrária e contingente, mas *a posteriori* necessária e indispensável”<sup>21</sup>. Com o primeiro, ele expressa sua metacrítica ao purismo da razão kantiana: “essa metareflexão é levada a cabo por Hamann por meio de uma questão que Kant não respondeu, na medida em que ele se ‘esqueceu’ de colocar: ‘como é possível a faculdade de pensar?’. Apenas pela recordação de tal questão Kant poderia ter descoberto que ‘a faculdade de pensar está na linguagem’”<sup>22</sup>. Com a segunda,

---

<sup>20</sup> LAFONT, Cristina. “‘Apertura del mundo’ y referencia” in: VIEJA, M. Teresa Lopez de la (ed.) *Figuras del logos: entre la filosofía y la literatura*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 272.

<sup>21</sup> HAMANN, Johann Georg. “Excertos de *Metakritik über den Purismen der Vernunft* (Metacrítica sobre o purismo da razão)” in: GIL, Fernando (org.). *Recepção da Crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 146.

<sup>22</sup> LAFONT, Cristina. *The linguistic turn in hermeneutic philosophy*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1999, p. 8.

ele ressalta, por um lado, que a linguagem, por ser “*à priori* arbitrária e contingente”, não pode ser deduzida de nada anterior e depende, para se manifestar, de suas realizações concretas na história (as línguas particulares); e, por outro lado, que ela é “*à posteriori* necessária e indispensável”, na medida em que possui um caráter constitutivo para aqueles que a utilizam.

Esse passo é decisivo para Habermas na formulação de algumas noções de sua teoria, como podemos notar na seguinte passagem: “Já Hamann levantara contra Kant a censura do ‘purismo da razão’. Não há uma razão que só posteriormente vestiria roupagens lingüísticas. A razão é originalmente uma razão encarnada tanto nos contextos de ações comunicativas como nas estruturas do mundo da vida”<sup>23</sup>. Em outras palavras, a metacrítica de Hamann a Kant abre a possibilidade de pensar uma razão que não esteja circunscrita aos limites da consciência e do sujeito singular; uma razão que esteja, antes, situada nas próprias práticas comunicativas cotidianas.

Ocorre que ao situar a razão na linguagem, a concepção de Hamann conduz a um certo relativismo lingüístico tanto no que diz respeito à objetividade da experiência quanto no que diz respeito à intersubjetividade da comunicação. Como escreve Cristina Lafont: “essa peculiar mudança de paradigma leva, no que se refere à *objetividade da experiência* (isto é, no eixo linguagem-mundo), à dissolução da unidade transcendental da apercepção em uma diversidade de perspectivas ou aberturas do mundo inerentes às línguas históricas e, por isso, tão contingentes e historicamente cambiantes como estas (...) Em segundo lugar, esse tipo de virada lingüística traz consigo, no que se refere à *intersubjetividade da comunicação* (isto é, no eixo linguagem-linguagem) e devido igualmente à

---

<sup>23</sup> HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 374. (trad.: *O Discurso Filosófico da Modernidade*, op. cit., p. 447).

incomensurabilidade das perspectivas do mundo inerentes às diferentes línguas, a dúvida em relação à possibilidade de alcançar um entendimento sobre *o mesmo* a partir de diferentes línguas<sup>24</sup>.

Humboldt, por seu turno, parece dar continuidade a essa espécie de relativismo lingüístico. Cumpre lembrar que uma das teses centrais de suas reflexões é a de que “em cada língua encontra-se uma perspectiva do mundo (*Weltansicht*) particular”<sup>25</sup>. No entanto, cumpre lembrar também que essa tese deve-se menos a uma adesão explícita de Humboldt ao relativismo e mais aos pressupostos centrais de sua concepção de linguagem. Ao considerar as línguas em sua função de abertura do mundo, Humboldt converte-as em uma instância constitutiva de nossa perspectiva sobre ele; mas, sendo tais línguas plurais e historicamente modificáveis, as perspectivas do mundo subjacentes a elas também o serão.

Atento a isso, Habermas procura ressaltar um outro aspecto também decisivo na concepção de Humboldt. Trata-se da compreensão da linguagem não apenas como um sistema acabado, mas também como atividade. Nas palavras de Humboldt: “é preciso considerar a linguagem não como um produto morto (*tottes Erzeugtes*), mas sobretudo como uma produção (*Erzeugung*) (...) Em si mesma, a linguagem não é um produto (*Ergon*), mas uma atividade (*Energiea*)”<sup>26</sup>. Esses dois lados da linguagem – lembra Habermas – foram retomados tanto pelos teóricos quanto pelos filósofos da linguagem. No entanto, isso não se deu sem algum prejuízo. Por um lado, Saussure e Chomsky retomam o par *ergon/energeia* com as distinções língua/fala e competência lingüística/performance lingüística. Apesar disso, ambos desconsideram a função da linguagem como mediação do

---

<sup>24</sup> LAFONT, Cristina; PEÑA, Lorenzo. “La tradición humboldtiana y el relativismo lingüístico” in: DASCAL, Marcelo (Ed.). *Filosofia del lenguaje II. Pragmática*. Madrid, Editorial Trotta, 1999, p. 193.

<sup>25</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. *Schriften zur Sprachphilosophie* (Werke III). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, p. 224.

<sup>26</sup> Idem, p. 416 e 418.

entendimento: “nem Saussure nem Chomsky compreendem como Humboldt a conversação como centro da linguagem”<sup>27</sup>. Por outro lado, filósofos como Charles Taylor – seguindo a trilha aberta por Heidegger – retomam a compreensão da linguagem como atividade apenas no que se refere a sua função de abertura do mundo: “Taylor tende a uma totalização dessa função da linguagem de abertura do mundo. Com isso, ele cai em um perspectivismo epistemológico, que o próprio Humboldt evita”<sup>28</sup>.

Procurando escapar de ambos os equívocos, Habermas recorda que Humboldt examina a linguagem sob dois pontos de vista distintos, correspondentes às combinações de suas três funções principais, a saber: a função cognitiva, que permite formar pensamentos e representar fatos; a função expressiva, que permite exprimir sentimentos e suscitar sensações; e a função comunicativa, que permite comunicar algo, replicar e produzir acordos. Assim, do ponto de vista semântico, assume proeminência o papel de organização de conteúdos lingüísticos compartilhados por uma determinada comunidade; do ponto de vista pragmático, assume proeminência o papel de médium do entendimento mútuo entre interlocutores. Segundo Habermas, “enquanto a análise semântica se concentra sobre na *visão de mundo lingüística*, para a análise pragmática a *conversação* está em primeiro plano. Enquanto lá Humboldt trata a função cognitiva da linguagem em conexão com os traços expressivos da mentalidade e da forma de vida de um povo, ele aqui tematiza a mesma função na conexão com discursos em que os participantes podem oferecer respostas e contradizer”<sup>29</sup>. A conjunção de ambos os pontos de vista sobre a linguagem instaura no empreendimento de Humboldt uma tensão entre o particularismo da abertura lingüística do

---

<sup>27</sup> HABERMAS, Jürgen. “Entgegnung” in: HONNETH, Axel und JOAS, Hans (Hgg.). *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ “Theorie des kommunikativen Handelns”*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 328.

<sup>28</sup> Idem, p. 336.

<sup>29</sup> Idem, *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 67. (trad.: *Verdade e justificação*, op. cit., p. 65).

mundo (ligada ao ponto de vista semântico) e o universalismo de uma prática voltada para o entendimento mútuo (ligado ao ponto de vista pragmático). Segundo Habermas, filósofos como Heidegger, Gadamer e Taylor tendem a dissolver essa tensão, ocupando-se apenas com um de seus pólos. Coloca-se, pois, o desafio de mostrar como tal tensão pode se estabilizar em uma concepção de linguagem como órgão formador do pensamento ao mesmo tempo que como médium do entendimento mútuo.

Retomando a compreensão da linguagem como atividade (*energeia*), podemos notar que o aspecto criador da linguagem comparece tanto no ponto de vista semântico quanto no ponto de vista pragmático adotados por Humboldt. Podemos notar também que é justamente esse fato que faz de suas reflexões um marco importante não apenas para a lingüística, mas também para a filosofia contemporânea. Segundo as palavras de Cristina Lafont: “Humboldt leva a cabo uma mudança de paradigma que afeta não apenas a *lingüística*, cujo desenvolvimento no século XX revela as conseqüências dessa mudança de maneira bastante clara, mas também a *filosofia*, para a qual a linguagem (vista como sistema de signos objetificados) nunca teve uma dimensão filosófica. Além disso, a mudança de paradigma levada a cabo por Humboldt ocorre em duas dimensões diferentes. Em sua dimensão *cognitivo-semântica*, essa mudança consiste em encarar a linguagem não como um mero sistema de signos, não como algo objetificável (intramundaneamente), mas como algo *constitutivo da atividade de pensar*, como a própria condição de possibilidade dessa atividade. A linguagem é, então, elevada a um estatuto *quasi-trascendental*, que reivindica contra a subjetividade a autoria das operações constitutivas da visão de mundo do sujeito (...) Em sua dimensão *comunicativo-pragmática*, a mudança consiste em ver esse caráter *constitutivo* da linguagem como o resultado de um processo ou *atividade*: especificamente, *a atividade de falar*. Nesse sentido, a linguagem se torna a garantia da

*intersubjetividade da comunicação*, a condição de possibilidade do *entendimento* entre falantes”<sup>30</sup>.

É certo que Humboldt em algumas passagens parece conceder uma primazia à primeira dimensão. Podemos lembrar a título de exemplo pelo menos dois momentos em que ele ressalta o nexos entre a “forma interna” da língua e uma determinada imagem do mundo que ela impõe aos povos e nações: na famosa introdução à obra sobre o kawi, ele escreve: “a língua é, por assim dizer, a manifestação externa do espírito dos povos; sua língua é seu espírito e seu espírito é sua língua”<sup>31</sup>; no opúsculo sobre as diferenças na estrutura da linguagem humana, ele escreve: “cada língua traça ao redor da nação a que pertence um círculo do qual só é possível sair na medida em que ao mesmo tempo se passa para outro círculo de uma outra língua”<sup>32</sup>. Mas é certo também que em outros momentos ele assinala o primado da dimensão comunicativo-pragmática da linguagem, como podemos atestar na seguinte passagem: “o diálogo que verdadeiramente engrena uns aos outros, que troca idéias e sensações é, por assim dizer, o centro da linguagem, cuja essência não pode ser pensada senão como grito e eco, fala e resposta, que em suas origens, assim como em suas modificações não pertence a um único, mas a todos, que se situa nas profundezas solitárias do espírito de cada um, mas que apenas se evidencia na vida social”<sup>33</sup>. Não se pode pois sobrepor uma dimensão à outra. Ao contrário, é preciso examinar como ambas se combinam no mesmo quadro. Assim, é preciso compreender a divisão de trabalho entre a “semântica das imagens lingüísticas do mundo” e a “pragmática formal da conversação”. É preciso compreender que, paralelamente a um certo “particularismo semântico”, coloca-se

---

<sup>30</sup> LAFONT, Cristina. *The linguistic turn in hermeneutic philosophy*, op. cit., p. 18.

<sup>31</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. *Schriften zur Sprachphilosophie* (Werke III), op. cit., p. 414 -5.

<sup>32</sup> Idem, p. 224 -5.

<sup>33</sup> Idem, p. 81.

um universalismo da conversação. Isso porque “os participantes querem se *compreender* mutuamente e ao mesmo tempo *se entender* a respeito de alguma coisa, ou seja, alcançar se possível um acordo. E isso também se aplica ao entendimento buscado para além dos limites de diferentes comunidades lingüísticas”<sup>34</sup>.

Com esse “duplo ponto de vista” sobre a linguagem, Humboldt foi responsável por elaborar uma “arquitetônica da linguagem que até hoje permaneceu decisiva para uma transformação pragmática da filosofia kantiana”. Um dos pontos decisivos dessa transformação da filosofia kantiana é a substituição do modelo de síntese kantiano pela idéia da unidade através do diálogo: “no processo de comunicação lingüística está em ação uma força capaz de estabelecer a unidade na multiplicidade de uma *outra* maneira, diferente da via da subsunção da variedade sob uma regra geral”<sup>35</sup>. No lugar do “eu penso” kantiano – associado à unidade transcendental da apercepção –, Humboldt coloca a intersubjetividade, representada pelas diferentes perspectivas dos participantes da comunicação, que buscam alcançar um entendimento entre si sobre algo no mundo. Nas palavras do próprio Humboldt: “a individualidade se destroça, mas de uma maneira tão maravilhosa que ela desperta, precisamente através da separação, o sentimento da unidade, aparecendo inclusive como um meio para produzi-la ao menos na idéia (...) Aqui, a linguagem vem a seu socorro de modo realmente maravilhoso, pois une no próprio momento em que individualiza e inclui na cápsula da expressão mais individual a possibilidade do entendimento universal”<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> HABERMAS, Jürgen. *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 72. (trad.: *Verdade e justificação*, op. cit., p. 69-70).

<sup>35</sup> Idem, *Nachmetaphysisches Denken*, op. cit., p. 201. (trad.: *Pensamento pós-metafísico*, op. cit., p. 197).

<sup>36</sup> HUMBOLDT, Wilhelm von. *Schriften zur Sprachphilosophie* (Werke III), op. cit., p. 160-1.

A compreensão da linguagem como atividade, a distinção de três funções principais, seu exame sob um duplo ponto de vista e a substituição da síntese transcendental pela unificação através do diálogo são alguns dos aspectos da concepção de Humboldt que intervêm decisivamente na constituição da teoria da linguagem de Habermas como se verá ao longo deste trabalho. Mas há, ainda, uma segunda influência decisiva representada sobretudo pela figura de Ludwig Wittgenstein. Vejamos a leitura que Habermas apresenta desse autor fundamental.

### III

“À linguagem universal, logicamente transparente e que representa fatos, Wittgenstein atribui um caráter formador de mundo. Os limites da linguagem ‘significam os limites de meu mundo’, as proposições da semântica lógica nos permitem ver ‘o andaime do mundo’. No lugar das categorias do entendimento, que segundo Kant constituem os objetos de uma experiência possível, entra a forma lógica da proposição elementar: ‘Especificar a essência da proposição significa especificar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo’. É apenas com esse passo que Wittgenstein ratifica a virada lingüística iniciada por Frege<sup>37</sup>. Tal é, de maneira abreviada, a leitura que Habermas apresenta do primeiro período da filosofia de Wittgenstein. Para compreendê-la, convém retomar alguns pressupostos que sustentam o projeto lógico e filosófico deste autor.

---

<sup>37</sup> HABERMAS, Jürgen. *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 80-1. (trad.: *Verdade e justificação*, op. cit., p. 77-8).

Segundo um importante comentador de Wittgenstein, a peculiaridade do projeto lógico e filosófico apresentado no *Tractatus logico-philosophicus* enraíza-se no fato de que o livro se situa deliberadamente na confluência de duas importantes tradições da história da filosofia: a tradição crítica, cuja fisionomia moderna é modelada especialmente por Hume e Kant, e a tradição lógica, que remonta a Platão e Aristóteles e chega a Frege e Russell. Para dizê-lo de maneira mais precisa: “a incorporação da questão crítica à tradição lógica – ou, como se queira, a incorporação do estilo lógico de reflexão à tradição crítica – completa a definição do projeto filosófico do *Tractatus* e marca a singularidade do livro no interior de ambas as tradições”<sup>38</sup>. Assim, é possível dizer que o primeiro Wittgenstein encontra na tradição crítica os elementos para a definição um tipo determinado questão e que encontra na tradição lógica os elementos para a definição de um tipo determinado de resposta que ele supõe que essa questão deva merecer. A questão é: o que se pode legitimamente pretender conhecer? A resposta a ela baseia-se na consideração da estrutura lógica comum à linguagem e ao pensamento. Segundo os comentários de Luiz Henrique Lopes dos Santos: “Hume e Kant, por exemplo, respondem à questão crítica apoiados sobre a consideração da aparelhagem cognitiva de que dispõem os sujeitos humanos para terem acesso à realidade. Dadas as condições subjetivas – não necessariamente psicológicas (diria Kant), mas certamente subjetivas – de constituição e aplicação das representações humanas, a metafísica é reputada impossível, na medida em que seus objetos se mostram incompatíveis com essas condições. Os limites do conhecimento teórico são, pois, epistemologicamente traçados. Eles coincidem com os limites do âmbito de aplicação das faculdades subjetivas do conhecimento humano e são definidos na base da elucidação da natureza própria dessas

---

<sup>38</sup> SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. *A harmonia essencial: escritos sobre lógica e metafísica*. São Paulo, FFLCH-USP (tese de livre-docência), 2005, p. 46.

faculdades. Por seu lado, Wittgenstein faz, no *Tractatus*, pouco caso da epistemologia – que assimila, com boa dose de menoscabo, à ‘filosofia da psicologia’ (aforismo 4.1121). O cerne do trabalho crítico no *Tractatus* é a reflexão sobre o alcance representativo da linguagem (e, portanto, do pensamento). A crítica epistemológica das faculdades subjetivas do conhecimento cede lugar a uma crítica lógica que, apoiada numa caracterização da forma essencial da proposição que pretende fazer total abstração da natureza do sujeito que representa, ocupa-se unicamente da determinação das condições objetivas de instituição de uma relação de representação entre um símbolo proposicional e algo mais. A questão passa a ser agora: dadas as condições lógicas de possibilidade de que uma representação proposicional, como quer que estejam conformadas as faculdades subjetivas do conhecimento, represente algo, o que pode vir a ser objeto de uma tal representação? Dado que o pensamento e a linguagem possuem a forma essencial que possuem, o que pode ser pensado e enunciado?”<sup>39</sup>. Assim, se no plano mais geral trata-se de uma transformação na maneira de responder à questão crítica (da qual também parte Kant), no plano mais estrito da análise das condições de possibilidade do conhecimento, trata-se, como podemos depreender das palavras de Habermas citadas acima, da substituição das categorias do entendimento, que constituem os objetos de uma experiência possível, pela forma lógica da proposição elementar, que instaurou a acessibilidade da realidade ao pensamento.

A possibilidade para essa transformação (lógica) da filosofia kantiana é dada – como já dissemos – pela filiação de Wittgenstein à tradição lógica de reflexão. Ele encontra nesta dois pressupostos fundamentais para a reflexão sobre o alcance representativo da linguagem e do pensamento. O primeiro é o de que o núcleo da reflexão filosófica é o tema da estrutura essencial do discurso enunciativo ou proposicional, do discurso que enuncia,

---

<sup>39</sup> Idem, p. 46-7.

correta ou incorretamente, o que as coisas são ou não são: “sob o pressuposto de que o discurso enunciativo tem uma forma essencial, cuja presença num encadeamento de símbolos seria condição necessária e suficiente para instituí-lo como um discurso verdadeiro ou falso, a tradição lógica faz dessa forma o esteio da reflexão sobre as questões filosóficas mais fundamentais”<sup>40</sup>. O segundo pressuposto é o de que o pensamento possui uma natureza essencialmente simbólica. A conjunção de ambos leva Wittgenstein a formular a seguinte máxima: “Especificar a essência da proposição significa especificar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo”<sup>41</sup>. A consequência dessa máxima é que a reflexão sobre o alcance representativo da linguagem e do pensamento, na medida em que revela a estrutura essencial compartilhada pela proposição e pelo mundo, permite formular teses sobre aquilo que, na própria realidade, pode ser pensado e enunciado.

A recusa de uma abordagem epistemológica se faz notar também na filiação de Wittgenstein a Frege. Este, restaurando a perspectiva estritamente lógica, que remonta a Platão e Aristóteles, no tratamento das questões relativas à linguagem, opõe-se às abordagens epistemológicas dominantes em meados do século XIX. Segundo Luiz Henrique Lopes dos Santos, “a peculiaridade dessa perspectiva resume-se no que poderíamos chamar *o lema de Frege*: o sentido de uma proposição são (no que importa à lógica, entenda-se) suas condições de verdade. Aparentemente trivial, ele opera como uma máxima metodológica crucial para a caracterização do que se deva entender, no contexto do pensamento de Frege e do Wittgenstein do *Tractatus*, por uma doutrina lógica da proposição – não comprometida com interesses psicológicos ou epistemológicos. À lógica, insiste Frege, importa considerar nas proposições tão somente o que faz delas símbolos

---

<sup>40</sup> Idem, p. 45-6.

<sup>41</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo, Edusp, 1994, p. 225 (5.4711).

suscetíveis de verdade e falsidade. O que as torna suscetíveis de verdade e falsidade é uma conexão representativa com a realidade. Assim, entre os vários usos aspectos do conteúdo semântico total de uma proposição, correspondentes aos vários usos que ela pode se prestar, interessam à lógica unicamente aqueles relevantes do ponto de vista de seu uso estritamente representativo. Ora, o que a proposição representa é algo que, sendo efetivamente real, a faz verdadeira, não o sendo, a faz falsa. O que a proposição representa é o que *deve* ser ou acontecer na realidade para que ela seja verdadeira. Em outros termos, uma proposição, no que importa à lógica, representa suas condições de verdade”<sup>42</sup>. É dessa perspectiva estritamente lógica, portanto, que Frege pode responder à pergunta sobre a conexão representativa entre a proposição e a realidade, independentemente de qualquer recurso a condições subjetivas de que supostamente dispõem os sujeitos de conhecimento.

Retomando o lema de Frege, Wittgenstein formula a seguinte tese no aforismo 4.024 do *Tractatus*: “Entender uma proposição significa saber o que é o caso se ela for verdadeira (Pode-se, pois, entendê-la e não saber se é verdadeira.)”<sup>43</sup>. Essa tese estabelece, de saída, uma distinção entre condições de sentido e condições de verdade de uma proposição. As primeiras são condições de definição de possibilidades; as últimas são condições de realização de possibilidades. Dito de maneira mais clara: as condições de sentido definem as possibilidades cuja realização ou não realização constituem as condições de verdade ou falsidade da proposição. Assim, podemos parafrasear a tese de Wittgenstein nos seguintes termos: entender o sentido de uma proposição significa saber quais as possibilidades poderiam torná-la verdadeira ou falsa. A distinção entre condições de sentido e condições de verdade conduz à tese da independência do sentido com respeito

---

<sup>42</sup> SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. *A harmonia essencial: escritos sobre lógica e metafísica*, op. cit., p. 55-6.

<sup>43</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p. 169.

à verdade ou falsidade, pois “a condição de sentido de uma proposição não apenas não pode ser condição de verdade de si mesma, como não pode ser condição de verdade de nenhuma outra proposição. Se o fosse, não seria condição de definição de uma possibilidade, mas condição de realização de uma possibilidade”<sup>44</sup>.

Desse modo, é preciso mostrar que para além das condições de verdade das proposições há um conjunto de condições últimas de sentido das mesmas, que define todas as possibilidades de realização ou não realização de uma representação proposicional. A esse conjunto de condições últimas, Wittgenstein dá o nome de espaço lógico. Além disso, ele define o mundo como uma região circunscrita a esse espaço, na medida em que ele consiste no conjunto das possibilidades efetivamente realizadas, que podemos descrever por meio de proposições. Diferentemente, “o próprio espaço [lógico] não pode ser descrito por proposições: se o fosse, ele consistiria na realização de certas possibilidades em detrimento de outras, seria não um espaço de possibilidades, mas uma circunscrição no interior de um espaço mais abrangente. Por definição, o espaço lógico é um espaço total, sem exterior”<sup>45</sup>. Assim, a possibilidade de representação proposicional de fatos do mundo pressupõe e é garantida pela unicidade do espaço lógico, o que implica a postulação de uma única perspectiva representativa sobre aqueles fatos. A estrutura essencial da proposição, dada pelo espaço lógico total, é a mesma estrutura essencial do mundo.

Com isso, Wittgenstein fornece as armas para combater tanto o relativismo quanto o dogmatismo. Contra o relativismo, ele argumentaria que este faz da perspectiva representativa do mundo, fundada ou não no espaço lógico, um fato do mundo entre outros, que poderia ser como é, tanto quanto poderia ser diferente. Contra o dogmatismo, ele

---

<sup>44</sup> SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. *A harmonia essencial: escritos sobre lógica e metafísica*, op. cit., p. 30.

<sup>45</sup> Idem, p. 31.

argumentaria que este concebe o fundamento e a essência do mundo como objetos passíveis de representação proposicional. Na medida em que constitui os limites do que pode ser pensado e enunciado e, por isso, constitui os limites do mundo, o espaço lógico não pode ele mesmo ser representado proposicionalmente. Seria legítimo, portanto, definir a filosofia como conhecimento da estrutura essencial do mundo e de seus fundamentos; seria ilegítimo, no entanto, pretender ter acesso a eles.

Ocorre que, como diz Luiz Henrique Lopes dos Santos, “nesse momento, Wittgenstein percebe que o *Tractatus* lançara mão do procedimento dogmático mais típico. A metafísica dogmática postula a acessibilidade dos fundamentos últimos do mundo e do pensamento; não os encontrando imediatamente acessíveis na superfície do mundo, localiza-os num fundo oculto, duplica a realidade postulando dois planos, o plano profundo da essência e o plano superficial das aparências. O *Tractatus* postula a acessibilidade dos fundamentos últimos do pensamento e do mundo e, não os encontrando na superfície do pensamento e da linguagem, localiza-os num fundo oculto da linguagem, duplicando a linguagem pela postulação de duas camadas: uma camada aparente, inessencial, e uma camada profunda, a ser desvelada pela análise lógica, onde se encontraria a essência comum do pensamento e do mundo”<sup>46</sup>.

Associada a esta, há uma outra dificuldade com a qual o Wittgenstein do *Tractatus* tem de se haver. Trata-se do sujeito transcendental que seria a fonte do sentido proposicional. Segundo João Vergílio Gallerani Cuter: “produto de uma ação indizível, o sentido proposicional pressupõe um ator, um sujeito *transcendental*, no sentido mais rigoroso da palavra – um ator que esteja, a um só tempo, absolutamente *pressuposto* pelo âmbito do sentido e absolutamente *excluído* desse âmbito que, sem ele, não poderia ter se

---

<sup>46</sup> Idem, p. 35.

constituído. A função desse ator é, basicamente, uma função de escolha: ele deve determinar a qual objeto tal nome deve ser coordenado (...) Só EU posso fazê-la – esse EU que é produtor de todo e qualquer sentido dessa linguagem que só EU entendo e que ninguém mais poderia entender. EU sou a fonte única e sem contraste de todos os sentidos. Só EU posso dotar sinais (em si mesmos mortos) de sentido, e isto inclui tanto as sentenças que eu ouço, quanto as sentenças que eu pronuncio, ou apenas imagino. Meu corpo certamente não está sozinho no mundo. EU, no entanto, estou logicamente sozinho, condenado a viver trancado fora desse mundo pelo qual meu corpo passeia”<sup>47</sup>.

Wittgenstein só conseguirá se desvencilhar dessas dificuldades no momento em romper com o paradigma clássico da representação, isto é, quando reconhecer que o contato entre linguagem e mundo não se dá por imitação ou homologia. E mais do que isso: ele só poderá se desvencilhar dessas dificuldades quando reconhecer que não há uma estrutura essencial comum à linguagem e ao mundo. A esse respeito podemos ler o importante § 23 das *Investigações filosóficas*: “quantas espécies de sentenças existe? Talvez afirmação, pergunta e ordem? – Há *inúmeras* espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de ‘signo’, ‘palavras’ e ‘sentenças’. E essa pluralidade não é nada fixo, dado de uma vez por todas; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, surgem e outros envelhecem e são esquecidos (...) O termo ‘jogo de linguagem’ deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida (...) É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade das espécies de palavras e sentenças com o que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem. (E também o autor do

---

<sup>47</sup> CUTER, João Vergílio Gallerani. “‘p’ diz p” in: PINHEIRO, Ulysses; RUFFINO, Marco; SMITH, Plínio Junqueira (orgs.). *Ontologia, conhecimento e linguagem: um encontro de filósofos latino-americanos*. Rio de Janeiro, Faperj/Mauad, 2001, p. 110-1.

*Tractatus logico-philosophicus*)”<sup>48</sup>. Ao associar os jogos de linguagem a formas de vida, ou, nas palavras de Albrecht Wellmer, ao mostrar que “jogos de linguagem não são jogos, mas formas de vida: conjuntos de atividades lingüísticas e não-lingüísticas, instituições, práticas e significados ‘encarnados’ nelas”<sup>49</sup>, o segundo Wittgenstein aponta para a multiplicidade e a autonomia das perspectivas que podemos adotar sobre o mundo. Elas são múltiplas pois não possuem uma única estrutura essencial e porque há inúmeras espécies diferentes de emprego dos jogos de linguagem que as constiuem. Elas são autônomas pois dependem da maneira como o próprio mundo se apresenta para se constituírem.

Associada à crítica do paradigma clássico da representação, coloca-se a crítica ao modelo mentalista da noção de seguir uma regra. Segundo o parecer de Habermas: “ele [Wittgenstein] faz uma crítica detalhada do mentalismo apenas após substituir as formas lingüísticas de um pensamento de entendimento não-reflexivo, investigadas no *Tractatus*, por gramáticas de jogos de linguagem, que são constitutivas de igual número de formas de vida (...) Não podemos ‘vivenciar’ o sentido de uma proposição, pois a compreensão não é um processo psíquico, mas depende da observância de uma regra: ‘Compare: “Quando suas dores diminuíram?’ e “Quando você deixou de compreender essa palavra?”. O saber quanto à maneira de aplicar um critério é uma capacidade prática (*praktische Fähigkeit*) – assim como se ‘sabe’ jogar xadrez –, mas não é um estado mental, nem uma propriedade psíquica”<sup>50</sup>.

Essas colocações encontram sua confirmação nas próprias palavras de Wittgenstein, como podemos ler no § 202 da *Investigações filosóficas*: “Por isso ‘seguir a regra’ é uma

---

<sup>48</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen* (Werkausgabe Band 1). Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, p. 250.

<sup>49</sup> WELLMER, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, p. 79.

<sup>50</sup> HABERMAS, Jürgen. *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 81-2. (trad.: *Verdade e justificação*, op. cit., p. 78-9).

prática. E *acreditar* seguir a regra não é seguir a regra. E daí não se poder seguir a regra ‘privadamente’, pois, nesse caso, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra”<sup>51</sup>. Ao definir o conhecimento de uma regra em termos da prática de seguir essa regra em casos particulares, Wittgenstein abre a possibilidade de se pensar uma concepção não-mentalista do que seja a compreensão lingüística. Conhecer a regra não é apreender anterior e intelectualmente um conteúdo e apenas posteriormente aplicá-lo na regulação de uma atividade. Conhecer a regra é, antes, dominar uma técnica e saber aplicá-la em casos particulares. Esse aspecto é salientado por dois dos mais importantes comentadores de Wittgenstein, Gordon Baker e Peter Hacker, segundo os quais “a compreensão é semelhante a uma habilidade (...) a compreensão é o domínio de uma técnica, e a maneira como alguém compreende uma regra é manifestada no exercício dessa técnica e em sua aplicação a vários casos”<sup>52</sup>.

As conseqüências dessa definição do que seja seguir uma regra são mais explosivas do que se poderia pensar inicialmente, pois ela dispensa o recurso a qualquer pressuposto da filosofia da consciência. A substituição da consciência pela prática implica a recusa de qualquer ponto de vista absoluto a partir do qual se pudesse descrever o emprego de jogos de linguagem. As condições de sentido dos jogos de linguagem não devem ser entendidas como fundamentos últimos. Elas são, antes, condições práticas e mundanas que têm sua origem no uso ordinário da linguagem. Assim, a pergunta lógica a respeito das condições últimas de sentido das proposições, que Wittgenstein enfrentara no *Tractatus*, é substituída pela pergunta a respeito das condições de sentido dos jogos de linguagem, que fazem parte de gramáticas particulares. Segundo Wellmer: “ao destruir os ideais da razão, o

---

<sup>51</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen* (Werkausgabe Band 1), op. cit., p. 345.

<sup>52</sup> BAKER, Gordon P.; HACKER, Peter Michael Stephan. *Scepticism, rules and language*. Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 18-9.

fundamentalismo das fundamentações últimas e o utopismo das soluções definitivas, a reflexão de Wittgenstein ‘localiza’ ao mesmo tempo a razão em um tecido de jogos de linguagem que se modificam por si mesmos sem início e sem fim e sem certezas últimas, mas também sem limites fixos e sem ‘passagens’ fechadas de uma vez por todas”<sup>53</sup>.

Além disso, a definição do que seja uma regra em termos da prática de seguir essa regra tem outras implicações. Habermas chama a atenção para elas já em suas *Christian Gauss Lectures*, que datam do início da década de 1970: “o ponto dessas considerações é o de que eu mesmo não posso estar seguro se sigo uma regra, quando não se coloca uma situação na qual possa expor meu comportamento à *crítica de um outro* e possa com isso chegar a um *consenso*. Mas essa capacidade de crítica por parte do outro pressupõe que ele disponha da mesma competência de seguir regras que eu (...) sem a possibilidade de uma observância intersubjetiva de regras, um sujeito solitário sequer poderia dispor do conceito de regra. Com o conceito de ‘seguir uma regra’, Wittgenstein demonstra que a compreensão de significados idênticos pressupõe conceitualmente a capacidade de participar de uma prática pública com pelo menos mais um sujeito, para o qual todos os participantes têm de ser capazes tanto de se comportar segundo regras quanto de julgar criticamente esse comportamento. Um sujeito solitário, que possuísse apenas uma das competências mencionadas, não poderia dominar convenções semânticas”<sup>54</sup>. Em primeiro lugar, Habermas assinala que o ato de seguir regras supõe uma capacidade prática. Esta não é apenas uma capacidade de aplicar e seguir corretamente as regras, mas também uma capacidade de julgar criticamente a sua justeza. Cumpre notar, ainda, que essa capacidade,

---

<sup>53</sup> WELLMER, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, op. cit., p. 108.

<sup>54</sup> HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 65-6.

embora não se aproxime das faculdades subjetivas do conhecimento kantianas, mantém uma dimensão reflexionante como estas. Se, por um lado, a regra define-se por sua aplicação em casos particulares, por outro, a identificação dos casos como casos de aplicação correta da regra são constitutivos desta. Cabe, pois, à capacidade prática mencionada observar nos casos particulares a identidade das regras que perpassam todos eles e que são, ao mesmo tempo, constituídas por eles. Em segundo lugar, aproximando-se da interpretação de Saul Kripke<sup>55</sup>, Habermas assinala que o ato de seguir uma regra supõe a participação em uma prática pública, pois é apenas em um contexto intersubjetivo que se pode alcançar um entendimento a respeito de lances de um jogo de linguagem e a respeito da própria maneira como se definem as regras que os constituem.

No entanto, não obstante esses rendimentos altamente produtivos que se pode extrair das reflexões do último Wittgenstein, Habermas lembra que este, coerente com sua concepção de filosofia como crítica terapêutica, não pôde desenvolver uma teoria dos jogos de linguagem: “ele nunca viu a investigação dos jogos de linguagem como um empreendimento teórico, mas viu sempre como um procedimento *ad hoc*”<sup>56</sup>. Disso resulta que Wittgenstein permanece no nível do “contextualismo dos jogos de linguagem”, reconhecendo que eles se relacionam entre si apenas por semelhanças de família. Ora, é certo que “formas de vida concretas surgem no lugar da consciência transcendental fundadora de unidades”, mas é certo também que “as formas de vida particulares que

---

<sup>55</sup> Kripke interpreta a noção de “seguir uma regra” associada ao argumento wittgensteiniano contra a possibilidade de uma linguagem privada. Nesse sentido, ele escreve: “o que ele [o argumento da linguagem privada] realmente nega é o que poderíamos chamar de ‘modelo privado’ de seguir regras, de acordo com o qual a noção de pessoa que segue regras deve ser analisada simplesmente em termos de fatos acerca dos quais se segue regras e da [pessoa] que segue regras sozinha, sem a referência a seu pertencimento a uma comunidade mais ampla” (KRIPKE, Saul. *Wittgenstein on rules and private language*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982, p. 109).

<sup>56</sup> HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 69.

somente se apresentam no plural não estão apenas unidas entre si pelo tecido das semelhanças de família; elas exibem também as estruturas comuns dos mundos da vida em geral”<sup>57</sup>. A reconstrução de tais estruturas, dentre as quais estão as estruturas elementares do uso comunicativo da linguagem, depende, então, de uma retomada conjunta das reflexões de Humboldt e Wittgenstein.

#### IV

“Devo a uma recepção tanto da versão hermenêutica quanto da versão analítica da teoria da linguagem – poder-se-ia dizer, a uma leitura de Humboldt iluminada pela filosofia analítica – aquela intuição que explicitarei em minha *Teoria da ação comunicativa*. Esta é a intuição segundo a qual o *telos* do entendimento mútuo está instalado na comunicação lingüística”<sup>58</sup>. Por um lado, esta intuição deve-se a uma recepção da versão analítica da teoria da linguagem – e, conseqüentemente da versão analítica da virada lingüística – pois expressa a idéia, que Habermas atribui a Wittgenstein, segundo a qual “‘linguagem’ e ‘entendimento’ são conceitos co-originários, conceitos que se explicam mutuamente”<sup>59</sup>. Isso significa que há entre eles uma relação de dependência recíproca, na medida em que um não pode ser explicado sem o outro, ou, se quisermos, na medida em que um não pode ser explicado senão pelo outro. Por outro lado, ela deve-se a uma recepção da versão hermenêutica da teoria da linguagem – mais especificamente, a uma leitura de Humboldt –, pois explicita que o entendimento diz respeito às três funções principais da linguagem (a

---

<sup>57</sup> Idem, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 379. (trad.: *O Discurso Filosófico da Modernidade*, op. cit., p. 452).

<sup>58</sup> Idem, *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, op. cit., p. 173.

<sup>59</sup> Habermas, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, p. 497.

função cognitiva, que permite formar pensamentos e representar fatos; a função expressiva, que permite exprimir sentimentos e suscitar sensações; e a função comunicativa, que permite comunicar algo, replicar e produzir acordos) e, nessa medida, diz respeito simultaneamente às condições de verdade, de justiça normativa e de veracidade subjetiva, correspondentes às três principais pretensões de validade associadas aos enunciados que proferimos cotidianamente.

Segundo Wellmer, a intuição segundo a qual o *telos* do entendimento mútuo está instalado na comunicação lingüística – ou, como ele prefere, a tese segundo a qual o entendimento é o *telos* da comunicação lingüística – pode ser entendida em dois sentidos: “entendida em seu sentido *fraco*, a tese é a expressão de uma teoria pragmática do significado (*Bedeutung*); apesar de sua aparente trivialidade, ela não é trivial, porque seu sentido mais exato pode ser determinado somente por uma explicação do nexos interno entre significado e validade, e isto quer dizer, ao mesmo tempo: por uma explicação do vínculo interno entre ação comunicativa e discurso. Entendida em seu sentido *forte*, a tese de Habermas é a expressão de uma teoria da verdade como consenso, e por isso vinculada aos conceitos idealizantes de situação-de-fala ideal, de uma comunidade-de-comunicação ideal ou de um consenso ‘infinito’”<sup>60</sup>. Dada essa distinção, ele propõe uma crítica à versão *forte* da tese e uma defesa de sua versão *fraca*, argumentando que “num certo sentido, a versão ‘fraca’ da tese do entendimento é mais forte que a ‘forte’, porque satisfaz as funções mais importantes da tese do entendimento em sua versão forte, sem ter que recorrer a problemáticas estratégias conceituais ‘metafísicas’. Estas funções são: a defesa de um conceito de verdade não-relativista; a defesa de um conceito de racionalidade forte e

---

<sup>60</sup> WELLMER, Albrecht. “Consenso como *telos* da comunicação lingüística?”. *Novos Estudos CEBRAP*, n° 48, 1997, p. 87.

multidimensional (*mehrdimensionalen*); e a fundamentação de um conceito não-objetivista de mundo-da-vida, bem como do mundo do sentido lingüístico<sup>61</sup>. Como veremos, as “problemáticas estratégias conceituais ‘metafísicas’” a que se refere o autor, dizem respeito a uma aproximação demasiada do conceito de “situação de fala ideal”, que faz parte da teoria da verdade como consenso, em relação à idéia kantiana de um “reino dos fins”. De todo modo, gostaríamos de nos restringir aqui ao segundo aspecto, isto é, ao fato de que a intuição ou tese do entendimento pode contribuir para a defesa de um conceito de racionalidade forte e multidimensional.

Como dissemos a pouco, a intuição segundo a qual o *telos* do entendimento mútuo está instalado na comunicação lingüística diz respeito simultaneamente às condições de verdade, de justeza normativa e de veracidade subjetiva, correspondentes às três principais pretensões de validade associadas aos enunciados. Da mesma forma, a racionalidade do entendimento, que subjaz ao uso comunicativo da linguagem, diz respeito simultaneamente às questões de verdade, às questões morais e de justiça e às questões de gosto, abrangendo, portanto, os âmbitos teórico prático e estético. Como chama atenção Martin Seel, trata-se para Habermas de elaborar “uma teoria das diferentes formas de racionalidade, cuja diferenciação é constitutiva para a existência de uma razão ‘comunicativa’. Esse fio condutor de crítica da racionalidade coloca para as análises de Habermas uma dupla tarefa. Elas têm de destacar o *sentido intrínseco* das racionalidades teórico-instrumental, moral-prática e estético-expressiva e têm também de elucidar seu *nexo* na ação orientada para o entendimento”<sup>62</sup>. Cumprido essa dupla tarefa, Habermas se

---

<sup>61</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>62</sup> SEEL, Martin. “Die zwei Bedeutungen ‘kommunikativer’ Rationalität. Bemerkungen zu Habermas’ Kritik der pluralen Vernunft” in: HONNETH, Axel und JOAS, Hans (Hgg.). *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ “Theorie des kommunikativen Handelns”*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 53.

distancia do logocentrismo, que privilegia a dimensão teórico-instrumental da razão – e que, no âmbito das teorias da linguagem, encontra sua expressão na semântica formal, que privilegia somente a dimensão da verdade proposicional –; bem como do relativismo, que caracteriza as abordagens pós-modernas da razão e da linguagem. Segundo a formulação precisa de Wellmer: “os discursos estéticos, prático-morais e ‘factuais’ não estão separados uns dos outros por um abismo, mas estão relacionados de múltiplas maneiras – mesmo que a validade estética, moral ou veritativa representem diferentes categorias de validade, que não podem ser reduzidas a *uma* categoria de validade. Trata-se aqui (a única coisa de que se poderia tratar) não de uma ‘reconciliação dos jogos de linguagem’, mas de uma ‘permeabilidade’ recíproca dos discursos: a superação da razão *una* em um jogo conjunto de racionalidades plurais”<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> WELLMER, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, op. cit., p. 108-9.

## Capítulo 2

### Competência comunicativa e consenso

#### I

O percurso das reflexões de Habermas sobre a linguagem entre 1970 e 1980 pode ser indentificado em um conjunto de textos desta época, que ou foram publicados apenas uma vez, ou foram reunidos em um volume publicado apenas em 1984, sob o título de *Estudos prévios e complementos à teoria da ação comunicativa*. Os textos mais importantes desse conjunto – aos quais nos referiremos a seguir – são os seguintes: “Observações preparatórias para uma teoria da competência comunicativa” (1971), “Preleções para uma fundamentação teórico-lingüística da sociologia” (1970/71), “Teorias da verdade” (1971) e “O que significa pragmática universal?” (1976). Como podemos notar no título de dois deles, o propósito geral de Habermas é desenvolver uma pragmática universal, que assume a feição mais específica de uma teoria da competência comunicativa. Ambas as designações colocam seu projeto em franca oposição a outras abordagens teóricas da linguagem. Ao designar sua teoria como “pragmática universal”, Habermas opõe-se mais diretamente à *pragmática empírica*, ocupada com a constituição física do falante, seu conhecimento e suas capacidades factuais e as condições marginais contingentes da fala. Ao assinalar que se trata de uma teoria da competência comunicativa, ele opõe-se à gramática gerativa de Noam Chomsky, ocupada em reconstruir, de um ponto de vista universal, apenas a competência lingüística (ou gramatical) dos falantes-ouvintes ideais.

Vejamos um pouco melhor essa última oposição. Como se sabe, o propósito primeiro de Chomsky é explicar a natureza, a origem e o uso do conhecimento da linguagem de que dispõem os falantes de uma determinada língua. A partir da constatação de que a aquisição da língua por uma criança inserida em uma comunidade lingüística é um processo rápido e se dá por meios limitados (ausência de um treinamento formal, estímulos insuficientes, etc.), Chomsky avança a hipótese de que a linguagem é uma capacidade inata da espécie humana e que faz parte de nossa dotação genética. Haveria, pois, uma faculdade da linguagem e esta seria um componente da mente humana. Essa faculdade, concebida como um conjunto de mecanismos internos à mente capaz de gerar infinitos enunciados, configura uma *competência lingüística*. Ao lado desta, coloca-se a *performance lingüística*, que designa o uso efetivo da linguagem. O estudo da linguagem, enquanto capacidade inata da espécie humana, significa, então, o estudo daquela competência e resulta na formulação de uma gramática universal<sup>64</sup>. Nas palavras de Chomsky: “fazemos uma distinção fundamental entre *competência* (o conhecimento que o falante-ouvinte ideal possui de sua língua) e *performance* (o uso efetivo da língua em situações concretas) (...) Uma gramática de uma língua pretende ser uma descrição da competência intrínseca do falante-ouvinte ideal. Se a gramática for, além disso, perfeitamente explícita podemos chamar-lhe (de um modo um tanto quanto redundante) uma *gramática gerativa*”<sup>65</sup>.

Não é difícil perceber que a distinção *competência/performance* leva a uma divisão exclusivista de trabalho entre a gramática gerativa e outras disciplinas e formas de abordagem teórica da linguagem. A justificação para essa divisão é apresentada por

---

<sup>64</sup> Segundo Habermas, a gramática universal de Chomsky – em suas palavras, “o programa de uma lingüística universal, pela via de uma metateoria das gramáticas das línguas ordinárias” – tem mérito de revelar a “unidade da razão na pluralidade das línguas” (HABERMAS, Jürgen. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, p. 273).

<sup>65</sup> CHOMSKY, Noam. *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1965, p. 4. (trad.: *Aspectos da teoria da sintaxe*. Coimbra, Arménio Amado Editor, 1978, p. 84).

Chomsky na seguinte alegação: “A teoria lingüística tem antes de mais como objeto um falante-ouvinte ideal, situado numa comunidade lingüística completamente homogênea, que conhece a sua língua perfeitamente, e que, ao aplicar o seu conhecimento da língua numa performance efetiva, não é afetado por condições gramaticalmente irrelevantes tais como limitações de memória, distrações, desvios de atenção e de interesse, e erros (casuais ou característicos) (...) Para estudarmos a performance lingüística efetiva, tem que se considerar a interação de uma variedade de fatores, entre os quais a competência subjacente do falante-ouvinte é apenas um deles”<sup>66</sup>. A consequência direta desse passo é que o conhecimento que o falante-ouvinte ideal tem de sua língua – conhecimento este que diz respeito aos traços fonéticos, semânticos e, sobretudo, sintáticos – é passível de uma reconstrução em termos universais, enquanto que a performance lingüística, na medida em que inclui elementos extra-lingüísticos, empíricos e contingentes, não seria passível de uma tal reconstrução.

Aos olhos de Habermas, há na distinção estrita entre competência e performance – que retoma de certo modo a distinção saussuriana entre língua (*langue*) e fala (*parole*) – uma espécie de “falácia abstrativa”, na medida em que a performance – associada ao nível da fala e na qual se inclui a dimensão pragmática da linguagem –, é excluída do âmbito objetual da teoria lingüística. Frente a isso, ele procura mostrar que não é porque a dimensão pragmática inclui-se na performance que ela não é passível de uma análise em termos universais. Em suas palavras: “Essa abstração da ‘linguagem’ em relação à sua utilização na ‘fala’ (*langue* vs. *parole*, *language* vs. *speech*), a que análise da linguagem tanto filosófica quanto estruturalista procede, é significativa. Esse corte analítico, porém, não pode conduzir à concepção segundo a qual a dimensão pragmática da linguagem, que é

---

<sup>66</sup> Idem, p. 3-4 (trad.: Idem, p. 83-4).

abstraída, não permite uma análise formal (ou lingüística). Eu vejo uma falácia abstrativa no momento em que o êxito ou, ao menos, as perspectivas abertas na reconstrução de sistemas de regras lingüísticas é visto como uma circunstância para justificar a limitação da análise formal a esse âmbito objetual. A separação de ambos níveis analíticos, ‘língua’ e ‘fala’, não deve ser feita de tal modo que a dimensão pragmática da linguagem permaneça abandonada a uma análise exclusivamente empírica, isto é, a ciências empíricas como a psicolingüística e a sociolingüística’<sup>67</sup>.

Retomando a distinção introduzida por Humboldt entre *ergon* e *energeia*, talvez possamos tornar isso mais claro. Como mencionamos no primeiro capítulo, as distinções *competência/performance* e *ergon/energeia* são paralelas. Isso implica em que, embora Chomsky procure elaborar uma gramática *gerativa*, ele pode reconstruir apenas as regras fixas que permitem a geração de enunciados, mas não as regras que operam na produção real da fala, as quais permanecem totalmente indeterminadas<sup>68</sup>. Muito diferente é a postura de Habermas, que investiga o aspecto criador da linguagem no que se refere à performance lingüística. A possibilidade para essa mudança de postura é dada pela idéia fundamental

---

<sup>67</sup> HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 358-9.

<sup>68</sup> A esse respeito, pode-se conferir a leitura que o próprio Chomsky faz da concepção de linguagem de Humboldt em *Lingüística cartesiana*: “O relevo dado por Descartes ao aspecto criador do uso da linguagem, como característica essencial e definidora da linguagem humana, encontra sua mais eficaz expressão na tentativa, feita por Humboldt, de criar uma ampla teoria da lingüística geral. A caracterização da linguagem, dada por Humboldt, como *energeia* (*Thätigkeit* [atividade]) mais do que como *ergon* (*Werk* [ato]), como ‘eine Erzeugung’ (uma produção) mais do que ‘ein todes Erzeugtes’ (um produto morto) estende e remodela – muitas vezes quase com as mesmas palavras – as formulações típicas da lingüística cartesiana e da filosofia romântica da linguagem e da teoria estética. Para Humboldt, a única definição verdadeira da linguagem é ‘eine genetische’ (uma definição genética): ‘Sie ist nämlich die sich ewig wiederolende *Arbeit des Geistes*, den *articulierten Laut* zum Ausdruck des Gedanken fähig zu machen’ (‘Ela é, pois, o trabalho do espírito, que se repete constantemente para tornar possível que o som articulado expresse o pensamento’). Há um fator constante e uniforme subjacente a este ‘*Arbeit des Geistes*’ (trabalho do espírito): é isto que Humboldt chama a ‘forma’ da linguagem. Na linguagem somente são fixas as leis subjacentes de geração. A extensão e a maneira em que o processo gerativo operam na produção real da fala (ou na percepção da fala, que Humboldt considera como um desempenho parcialmente análogo) são totalmente indeterminadas” (CHOMSKY, Noam. *Lingüística cartesiana: um capítulo da história do pensamento racionalista*. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1972, p. 30).

segundo a qual não apenas os traços fonéticos, sintáticos e semânticos dos enunciados, mas também os traços pragmáticos dos proferimentos – ou, como se queira, não apenas a língua (*langue*), mas também a fala (*parole*), não apenas a competência lingüística (ou gramatical), mas também a competência comunicativa – é passível de uma reconstrução em termos universais<sup>69</sup>.

Um dos argumentos de Habermas contra as conseqüências da distinção estrita entre competência e performance é o seguinte: “essa distinção entre competência lingüística e performance lingüística não considera o fato de que as estruturas universais de situações de fala possíveis são elas mesmas produzidas por meio de atos de fala. Essas estruturas não pertencem às condições de fala extralingüísticas, nas quais a competência lingüística é meramente empregada, pois são dependentes da linguagem; por outro lado, elas não coincidem com as expressões lingüísticas, a força com que a competência lingüística é produzida, pois servem para situar pragmaticamente essas expressões”<sup>70</sup>. Em outras palavras, o modelo chomskiano não leva em conta que determinados elementos ou estruturas da situação de fala não são dados de antemão, mas são produzidos por meios dos próprios atos de fala e, por isso, não podem ser incluídos nas condições extralingüísticas meramente contingentes de produção da fala. Contra Chomsky, portanto, Habermas

---

<sup>69</sup> Vale dizer que Chomsky, em escritos mais recentes, admite a possibilidade de estudo do que chama de “competência pragmática”: “Para fins de investigação e exposição, podemos traçar uma distinção entre ‘competência gramatical’ e ‘competência pragmática’, restringindo a primeira ao conhecimento da forma e do significado e a segunda ao conhecimento das condições e maneiras apropriadas de utilização, em conformidades com diversos propósitos. Assim, podemos entender a gramática como um instrumento que pode ser utilizado. A gramática da língua caracteriza o instrumento, determinando as propriedades físicas e semânticas intrínsecas de cada sentença. Dessa forma, a gramática expressa a competência gramatical. Um sistema de regras e princípios que constituem a competência pragmática determina o modo como o instrumento pode ser utilizado eficazmente. A competência pragmática talvez inclua aquilo que Paul Grice denomina ‘lógica da conversação’. Podemos dizer que a competência pragmática insere a língua no contexto institucional de sua utilização, relacionando intenções e objetivos aos meios lingüísticos disponíveis” (idem, *Regras e representações: a inteligência humana e seu produto*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981, p. 169).

<sup>70</sup> HABERMAS, Jürgen. “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz” in: HABERMAS, Jürgen; LUHMANN, Niklas. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, p. 101.

defende que a competência do falante ideal não inclui apenas a capacidade de produzir e compreender sentenças, mas também a capacidade de proferir e compreender atos de fala e de chegar a um acordo com um dado interlocutor. A partir disso, ele define o objeto e a tarefa de sua pragmática universal: “Ela tematiza as unidades elementares da fala (proferimentos [Äusserungen]), com a mesma postura que a lingüística tematiza as unidades da língua (sentenças [Sätze]). A meta da análise reconstrutiva da linguagem é a descrição explícita das regras que o falante competente tem de dominar para formar sentenças gramaticais e proferí-las de forma aceitável. A teoria dos atos de fala compartilha essa tarefa com a lingüística. Enquanto esta última parte do fato de que todo falante adulto dispõe de um conhecimento intuitivo suscetível de ser reconstruído, no qual expressa sua competência lingüística de regra (de produzir sentenças), a teoria dos atos de fala postula uma correspondente competência comunicativa de regra, a saber: a competência de empregar sentenças em atos de fala. Supõe-se, além disso, que a competência comunicativa tem um núcleo tão universal quanto a competência lingüística. Uma teoria universal dos atos de fala deveria descrever precisamente o sistema fundamental que os falantes adultos dominam, na medida em que podem cumprir as *condições para um emprego feliz de sentenças em atos de fala* – qualquer que seja a língua particular a que as sentenças pertençam e quaisquer que sejam os contextos contingentes em que esses proferimentos estejam inseridos”<sup>71</sup>.

Habermas cita inúmeras abordagens teóricas que podem contribuir para escapar dos limites da gramática gerativa. Dentre elas, destacam-se a semântica formal, que examina a estrutura das proposições elementares e os atos de predicação e referência; a teoria intencionalista do significado, que examina as expressões intencionais da perspectiva da

---

<sup>71</sup> Idem, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 386-7.

primeira pessoa; e a teoria dos atos de fala, que examina a força ilocucionária dos atos de fala do ponto de vista das relações intersubjetivas. Nessa época (década de 1970), ele declara que para a teoria da ação comunicativa a ser elaborada “o terceiro aspecto dos proferimentos, o estabelecimento de relações interpessoais, é central”<sup>72</sup> e que, portanto, partirá da teoria dos atos de fala.

## II

Embora as análises da linguagem de J. L. Austin e John Searle – reconhecidamente os mais importantes autores da teoria dos atos de fala – se aproximem em muitos pontos das análises lógicas de Frege, devendo ser entendidas como uma reformulação destas, elas podem ser entendidas também a partir de um contraponto com as investigações do segundo Wittgenstein a respeito dos jogos de linguagem. Como este último, Austin e Searle concentram sua atenção não na análise de linguagens formalizadas, mas na análise da linguagem ordinária. É fundamental para elas a idéia de que o significado das expressões lingüísticas deve-se ao modo como as empregamos em nossas práticas cotidianas, em uma palavra, a seu uso efetivo<sup>73</sup>. No entanto, diferentemente de Wittgenstein, Austin e Searle procuram uma sistematização para as formas de uso das expressões lingüísticas. Segundo Guido Antônio de Almeida, “Wittgenstein está convicto de que a filosofia não deve oferecer teorias, que o objetivo do filósofo não deve ser o de explicar a diversidade dos fenômenos lingüísticos através da identificação de uma estrutura comum a todos eles. Ao

---

<sup>72</sup> Idem, p. 395.

<sup>73</sup> No *Caderno azul*, procurando atacar a questão sobre o que é a explicação do significado de uma palavra, Wittgenstein diz provisoriamente: “Mas se tivéssemos de nomear o que dá vida a um signo, teríamos de dizer que é seu uso” (WITTGENSTEIN, Ludwig. *The blue and brown books*. New York, Harper, 1965, p. 4).

contrário, o filósofo deve se consagrar à tarefa de destruir a ilusão de uma teoria filosófica. Para isso, ele precisa olhar para os fatos, examiná-los em sua diversidade, de modo a mostrar a insuficiência das generalizações e das explicações filosóficas. A primeira regra do método wittgensteiniano é: ‘Não pense, mas olhe, veja’ (‘Denk nicht, sondern schau’ – mas não há algo de paradoxal em aconselhar o filósofo que, cuja tarefa é pensar, que não pense?). A aversão à teoria e à generalização explica a ausência na obra de Wittgenstein de uma apresentação sistemática e, até mesmo, do simples esboço de uma classificação dos ‘jogos de linguagem’<sup>74</sup>. De fato, como mencionamos no primeiro capítulo, o segundo Wittgenstein volta-se nas *Investigações filosóficas* contra o equívoco da postulação de uma estrutura essencial da proposição, no qual ele mesmo incorrera em seu *Tractatus logico-philosophicus*. Nesse sentido, ele enfatiza a pluralidade dos modos de emprego dos signos, palavras e sentenças nos jogos de linguagem. Ocorre que Wittgenstein limita-se a apresentar uma lista não exaustiva de tais modos de emprego (comandar, descrever um objeto, relatar um acontecimento, expor uma hipótese e prová-la, pedir, agradecer, maldizer, saudar, orar, etc.), sem nenhum princípio de ordenação. É justamente essa lacuna que Austin e Searle procuram preencher, sistematizando os tipos de uso das expressões lingüísticas e analisando as regras que subjazem a seu emprego efetivo. Vejamos como se monta sua análise e quais os elementos mais importantes para a teoria habermasiana.

Nas primeiras de suas *William James Lectures*, proferidas em 1955 e publicadas sob o título de *How to do things with words* (literalmente: Como fazer coisas com palavras), Austin parte da distinção entre dois tipos de proferimentos, correspondentes a dois modos

---

<sup>74</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. “Aspectos da filosofia da linguagem” in: SOUZA FILHO, Danilo Marcondes de (org.). *Significado, verdade e ação: ensaios de filosofia analítica da linguagem*. Niterói, EDUFF, 1986, p. 18-9.

possíveis de emprego de palavras e enunciados<sup>75</sup>. Ele observa que podemos utilizar palavras e enunciados para constatar fatos, enunciar estados de coisas, relatar acontecimentos, descrever objetos, expor opiniões, etc., mas que também podemos utilizá-los para realizar determinados atos que só podem ser efetuados através de seu proferimento, como, por exemplo, prometer, agradecer, avisar, advertir, jurar, etc. Ele propõe, então, a distinção entre dois tipos de proferimentos não apenas qualitativamente separados, mas também mutuamente exclusivos: os proferimentos constatativos e os proferimentos performativos (em inglês: “performative utterances”, que deriva do verbo “perform” (realizar, executar, desempenhar)).

Os proferimentos constatativos, servindo para constatar, enunciar, relatar, descrever o que é o caso, caracterizam-se, antes de tudo, por sua aptidão à verdade e à falsidade. Nessa medida, o critério para a realização de suas condições de sentido é a correspondência ou não com o estado de coisas que enunciam. Além disso, como observa Guido Antônio de Almeida: “os proferimentos constatativos servem para realizar atos que podemos descrever dizendo que o que fazemos com ele *é falar ‘sobre coisas’*, e parecem definir uma dimensão primariamente monológica da linguagem (ainda que possam ser posteriormente comunicados através de outros proferimentos: informação, aviso, advertência, etc.) posto que se situam no eixo palavra/coisa”<sup>76</sup>.

Os proferimentos performativos, diferentemente, caracterizam-se por serem eles mesmos a realização de determinados atos. Ao proferir, por exemplo, o enunciado “Prometo-lhe que irei à sua casa amanhã”, estou simultaneamente realizando a promessa de ir no dia seguinte à casa de meu interlocutor. Não faria sentido, portanto, perguntar se um

---

<sup>75</sup> Para a exposição da teoria dos atos de fala, apoio-me no artigo de Guido Antônio de Almeida citado na nota anterior.

<sup>76</sup> Idem, p. 20.

proferimento desse tipo é verdadeiro ou não, se corresponde ou não ao estado de coisas que enuncia. Além disso, Austin nota que tais proferimentos caracterizam-se pela presença de um verbo na 1ª pessoa do singular do presente do indicativo, na voz ativa. Apenas aqueles verbos que apresentam uma “assimetria” entre a 1ª pessoa e as demais podem explicitar o caráter performativo de tais proferimentos. Podemos observar esse fato no exemplo acima: ao dizer “prometo que”, estou efetuando uma promessa; ao dizer “ele promete que”, estou constatando um ato realizado por outra pessoa. Não é o que acontece, por exemplo, com um verbo como “ir”: ao dizer “eu vou à casa dele” ou ao dizer “ele vai à casa dele”, estou em ambos os casos relatando um fato.

As diferenças entre os dois tipos de proferimentos ficam mais evidentes se consideramos porque os performativos não podem ser avaliados segundo o critério da correspondência ou adequação a um determinado estado de coisas. Na medida em que proferir um enunciado equivale à efetuação de um ato, os critérios dos performativos não dizem respeito a fatos exteriores a ele, mas a condições que lhe são intrínsecas, a condições que instituem o próprio ato de fazer algo por meio de um proferimento. Eles não podem, pois, ser julgados conforme sejam verdadeiros ou falsos, conforme correspondam ou não a um estado de coisas exterior, mas conforme tenham êxito ou não em sua realização. Suas condições são aquelas que permitem dizer, em cada caso, se os enunciados são proferimentos “felizes” ou “infelizes”.

Isso significa que a realização de um ato por meio de um proferimento depende do cumprimento de determinadas condições. No caso da promessa, poder-se-ia imaginar que tais condições resumem-se à sinceridade: ao dizer “prometo que” devo, na minha intimidade, realmente ter a intenção de cumprir minha promessa. Ocorre que, embora a sinceridade seja uma condição necessária para a realização do ato de prometer, ela não

constitui uma condição suficiente, pois uma promessa insincera não deixa de ser uma promessa. Em outras palavras, mesmo não tendo realmente a intenção de cumprir minha promessa, ao dizer “prometo que”, comprometo-me com meu interlocutor. Como diz Guido Antônio de Almeida: “o ato realizado através de um proferimento performativo é definido por uma *norma*, ou seja, por uma convenção que o sujeito lingüístico invoca, e que estabelece que o proferimento de tais palavras tem a força ou valor de tal ou qual ato, o que acarreta certas conseqüências (obrigações, sanções). Assim, os proferimentos performativos definem uma dimensão essencialmente pública e dialógica da linguagem, pois servem para executar atos que se definem: 1º) pela relação palavra/norma social, 2º) pela relação palavra/interação. Os proferimentos performativos servem para estabelecer uma forma de comunicação ou de interação do locutor com seu interlocutor por meio da invocação de uma norma ou convenção social”<sup>77</sup>. A primeira relação a que se refere o comentador destaca a dimensão convencional e institucional dos atos de fala: ao dizer “sim” na cerimônia de casamento, por exemplo, estou me casando; ao jurar dizer a verdade em um tribunal, estou comprometendo-me com sanções jurídicas.

Desse modo, na medida em que o sentido de um ato de fala depende de condições convencionais, sua análise deve proceder a um levantamento sistemático e exaustivo de tais condições. Segundo Austin, devem ser cumpridas as seguintes condições para que um ato de fala tenha êxito ou, em seu vocabulário, para que seja “feliz”:

“(A.1) Deve existir um procedimento convencionalmente aceito, que apresente um determinado efeito convencional e que inclua o proferimento de certas palavras, por certas pessoas, e em certas circunstâncias; e além disso,

---

<sup>77</sup> Idem, p. 21.

(A.2) as pessoas e circunstâncias particulares, em cada caso, devem ser adequadas ao procedimento específico invocado.

(B.1) O procedimento tem de ser executado por todos os participantes, de modo correto e

(B.2) completo.

(Γ.1) Nos casos em que, como ocorre com frequência, o procedimento visa às pessoas com seus pensamentos e sentimentos, ou visa à instauração de uma conduta correspondente por parte de alguns dos participantes, então aquele que participa do procedimento e o invoca deve de fato ter tais pensamentos ou sentimentos, e os participantes devem ter a intenção de se conduzirem de maneira adequada, e, além disso,

(Γ.2) devem realmente conduzir-se dessa maneira subsequentemente<sup>78</sup>.

As primeiras quatro condições são essenciais, pois sua infração não apenas torna o proferimento “infeliz”, mas o anula. As duas últimas configuram apenas um abuso. De todo modo, cumpre ressaltar que as duas primeiras explicitam a dimensão convencional do ato de fala: o nexos entre o proferimento lingüístico e o ato realizado não é causal, nem natural, mas convencional, pois é apenas no contexto de uma maneira de proceder institucionalizada que dizer palavras é fazer algo.

Entretanto, Austin logo percebe os problemas que a distinção rígida entre proferimentos constatativos e performativos pode acarretar. Por um lado, os constatativos podem também ser analisados em uma dimensão performativa, pois constatar um fato pode

---

<sup>78</sup> AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 15. (trad.: *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre, Editora Artes Médicas, 1990, p. 31).

também ter a força de uma afirmação sustentada por um sujeito. Em outras palavras, ao dizer “eu afirmo que as coisas são assim e assim”, não apenas constato que elas são assim e assim, mas assevero que elas são assim e assim. Além disso, os constatativos podem também ter uma dimensão comunicativa, isto é, podem também servir para estabelecer uma interação entre locutor e interlocutor. Narrar, expor, asseverar designam atos que têm sempre um destinatário explícito ou implícito, não podendo inclusive ser compreendidos sem a referência a ele. Por outro lado, os performativos podem também ser analisados segundo o critério da verdade e da falsidade. Um juiz que, em um tribunal, diz “declaro-o culpado” a respeito de um réu não apenas realiza o ato de condená-lo, mas também se refere a um fato que torna o enunciado verdadeiro.

Essas e outras dificuldades conduzem Austin a abandonar a distinção rígida entre dois tipos mutuamente exclusivos de proferimentos. Nas últimas cinco de suas *William James Lectures*, ele propõe a distinção entre três atos que podem ser realizados por um mesmo proferimento: 1º) o ato *locucionário*, que não é senão o ato de dizer certas palavras pertencentes a uma determinada língua e dotadas de significado, respeitando regras gramaticais e fazendo-o por meio de um tom de voz e uma entonação. Seus exemplos são articular fonemas, pronunciar palavras, proferir frases, etc. 2º) o ato *ilocucionário*, que se realiza ao se realizar um ato locucionário, isto é, ao se proferir uma palavra ou frase. Estes tornam-se explícitos pela presença de um verbo performativo, que, por sua vez, explicita a força ilocucionário do proferimento. Os proferimentos performativos são todos exemplos desse tipo de ato. Os constatativos, na medida em que também possuem uma dimensão performativa, também são casos de atos ilocucionários (em uma constatação é possível distinguir o fato ou estado de coisas a que se refere do ato mesmo de constatar). 3º) o ato *perlocucionário*, que consiste em causar um determinado efeito no interlocutor por meio da

efetuação de um ato locucionário ou de um ato ilocucionário. Segundo Guido Antônio de Almeida, “atos perlocucionários são por exemplo: assustar, intimidar, convencer, persuadir, dissuadir, etc. Mesmo quando esse atos só podem ser realizados através de um meio lingüístico (assim só posso persuadir *enunciando* razões), a relação entre um meio lingüístico utilizado e o efeito perlocucionário visado é uma relação de meio e fim, portanto uma relação instrumental que depende de um nexos causal. Ao contrário, a relação entre o meio lingüístico utilizado e o efeito ilocucionário visado é uma relação convencional, no sentido que é uma convenção que estabelece a equivalência entre dizer e fazer. Assim, é por convenção que dizer ‘prometo’ (ou alguma outra expressão) equivale nos contextos apropriados a obrigar-se perante outrem a uma ação futura, mas é por uma fato da natureza humana que um grito assusta, uma afirmação persuade, etc.”<sup>79</sup>. Como podemos perceber, não se trata de dois tipos exclusivos de proferimentos, mas de níveis de efetuação de um ato de fala. Em tal análise, mantém-se a tese de que os atos de fala dependem de uma dimensão convencional. Um ato ilocucionário, caracterizado pela presença de um verbo performativo, depende ainda das condições transcritas acima para sua realização.

Partindo das análises de Austin, John Searle apresenta em seu livro *Atos de fala* uma dupla contribuição para o desenvolvimento da teoria dos atos de fala: em primeiro lugar, opondo-se às teorias intencionalistas do significado, ele precisa a natureza das convenções que constituem as condições de sentido dos atos de fala; em segundo lugar, ele propõe a análise de tais convenções em termos de um sistema de regras “constitutivas”. No que toca à primeira contribuição, é preciso compreendê-la sobre o pano de fundo da revisão da análise de Austin proposta por Strawson. Este pretendia mostrar que há certos casos em que a realização de um ato de fala não depende da referência a nenhuma convenção.

---

<sup>79</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. “Aspectos da filosofia da linguagem”, op. cit., p. 24.

Embora haja casos em que advertir, avisar, pedir, etc. dependem de maneiras de proceder convencionais, há também casos em que tais atos podem ser realizados independentemente de qualquer convenção. É possível, por exemplo, advertir alguém sobre um perigo eminente, limitando-se à simples asserção. Nesse caso, o reconhecimento da força ilocucionária do ato de fala não dependeria senão do reconhecimento da intenção daquilo que o locutor quer dizer com seu proferimento. Com isso, coloca-se a possibilidade de analisar determinados atos de fala em termos de intenção e não de convenção. Nas palavras do próprio autor: “parece claro que, embora as circunstâncias sejam sempre relevantes para a determinação da força ilocucionária dum proferimento, existem muitos casos em que não é conforme qualquer espécie de *convenção* aceita (diferente daquelas convenções lingüísticas que ajudam a fixar a significação do proferimento) que um ato ilocucionário é realizado. Parece ser fato que existem muitos casos nos quais a força ilocucionária dum proferimento, embora não esgotada pela sua significação, não é devida a quaisquer *convenções* diferentes daquelas que ajudam a dar-lhe significação (...) Parece perfeitamente claro que, se tomarmos as expressões ‘convenção’ e ‘convencional’ no sentido mais corrente, a doutrina da natureza convencional do ato ilocucionário não se sustenta. Alguns atos ilocucionários são convencionais; outros não o são”<sup>80</sup>.

A revisão proposta por Strawson deve muito, como ele mesmo atesta, a um importante artigo de Paul Grice, intitulado “Meaning”, em que este pretende analisar o significado de determinados enunciados como a explicitação e o reconhecimento de um “querer dizer”. Dito mais especificamente: Grice pretende mostrar no referido artigo que ao proferir um enunciado *x* um falante qualquer tem “a intenção de que a enunciação de *x*

---

<sup>80</sup> STRAWSON, Peter Frederick. “Intention and convention in speech acts” in: SEARLE, John (ed.). *The philosophy of language*. Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 26-7. (trad.: “Intenção e convenção nos atos de fala”. *Ciência e filosofia*, nº 5, 1996, p. 226-7).

produza um determinado efeito em uma audiência, por meio do reconhecimento dessa intenção<sup>81</sup>. Parafraseando, poderíamos dizer que ao proferir um enunciado o falante tem a intenção de comunicar algo a seu interlocutor (uma afirmação, um pedido, etc.) através do reconhecimento por parte do interlocutor de sua intenção de comunicá-lo. A partir dessa idéia fundamental, Strawson contrapõe-se à generalização operada por Austin em sua análise dos atos de fala em termos de convenções. Ele admite que casos como declarar um réu culpado em um tribunal dependem de certas condições institucionais (por exemplo, que o veredito seja proferido por um juiz); no entanto, “podem existir casos nos quais dizer as palavras ‘o gelo ali está muito fino’ a um patinador é produzir um aviso (é dizer algo com a força de um aviso) sem existir qualquer convenção especificável (além daquelas que têm a ver com a natureza do ato locucionário), de tal forma que o ato do falante é um ato executado conforme aquela convenção”<sup>82</sup>. Nesse caso, o sucesso do aviso que o falante intenciona fazer depende unicamente do reconhecimento por parte do ouvinte de sua intenção de avisá-lo a respeito de um perigo.

Não obstante, como bem sintetiza Guido Antônio de Almeida, “Searle mostra que Grice e Strawson ignoram um outro fato também essencial para a execução dos atos que pressupõem uma intenção significativa (de avisar, pedir, etc.), a saber: que o reconhecimento dessa intenção só pode ser visado pelo locutor e só pode ter lugar no interlocutor através do reconhecimento das regras que estabelecem convencionalmente o significado e a força da frase utilizada pelo locutor. Tais regras não são apenas as convenções sintáticas e semânticas do idioma falado pelo locutor, mas também as regras

---

<sup>81</sup> GRICE, Paul. “Meaning” in: *Studies in the way of words*. Cambridge/London, Harvard University Press, 1991, p. 220.

<sup>82</sup> STRAWSON, Peter Frederick. “Intention and convention in speech acts”, op. cit., p. 26. (trad.: “Intenção e convenção nos atos de fala”, op. cit., p. 226).

que estipulam as condições em que o proferimento da frase tem o valor que tem, isto é, de um aviso ou advertência, de um pedido ou uma ordem, etc.”<sup>83</sup>. A partir da análise do ato de prometer, Searle formula algumas regras que podem ser generalizadas para os atos de fala como um todo: 1ª) a regra do conteúdo proposicional, segundo a qual o conteúdo do proferimento deve estar de acordo com a força ilocucionária que o falante lhe imprime (no caso da promessa, por exemplo, o conteúdo deve predicar uma ação futura, pois não faria sentido prometer o que já foi feito); 2ª) a regra preparatória, que estabelece as condições pressupostas pelo proferimento (na promessa, o ouvinte deve preferir que o falante faça o que diz ao invés de não fazê-lo e deve supor que este o fará no decurso normal dos acontecimentos); 3ª) regra de sinceridade, que estipula a atitude do falante necessariamente implicada por seu proferimento (o falante deve realmente pretender fazer aquilo que diz); 4ª) a regra essencial, que define o significado e a força do ato de fala, ou seja, o ato que equivale ao proferimento (na promessa, o proferimento equivale a assumir a obrigação de fazer o que se diz).

Tais regras, que podem ser entendidas como uma reformulação das condições estipuladas por Austin para os proferimentos “felizes”, têm um caráter constitutivo. Elas não regulam os atos de fala; ao contrário, são elas que os tornam possíveis. Retomando o exemplo da promessa, podemos dizer que se abstrairmos as regras constitutivas podemos no máximo explicar o ato de proferir o enunciado, mas não o ato de prometer. Assim, “as regras constitutivas do ato de fala podem ser aproximadas das regras dos jogos, pois estes também não existem e não podem ser descritos independentemente das regras que os definem. Ao chamar a atenção para a natureza constitutiva da regra lingüística, Searle torna ao mesmo tempo mais preciso o seu caráter convencional. Da mesma maneira que as regras

---

<sup>83</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. “Aspectos da filosofia da linguagem”, op. cit., p. 25-6.

constitutivas dos jogos, as regras constitutivas dos atos de fala repousam sobre convenções, isto é, sobre um acordo ou entendimento mútuo prévio, a saber, que fazer tal e tal coisa (chutar uma bola no gol, proferir uma frase) equivale a fazer tal e tal outra coisa (marcar um tento, fazer um pedido). A regra constitutiva do ato de fala estabelece uma equivalência entre fazer e dizer, e essa equivalência advém de uma convenção e não de uma consequência natural. Por isso mesmo, conclui Searle, os atos de fala pressupõem sempre uma *instituição social*, ou seja, uma maneira *institucionalizada* de proceder e o quadro da instituição social em que esse comportamento tem lugar”<sup>84</sup>.

São duas as idéias básicas que Habermas elabora a partir da apropriação da teoria dos atos de fala. A primeira resulta de uma reformulação da definição que Searle oferece dos atos de fala. Segundo este autor, o ato de fala, a unidade mínima da comunicação lingüística, “não é, como se tem geralmente suposto, o símbolo, a palavra ou a sentença, ou mesmo a ocorrência do símbolo, palavra ou sentença”, ele é, antes, “a produção ou emissão de uma ocorrência de sentença sob certas condições”<sup>85</sup>. Reformulando tal definição, Habermas diz que a unidade pragmática da fala não é as unidades da lingüística, as sentenças (*Sätze*), mas as sentenças situadas, isto é, os proferimentos.

A segunda idéia básica resulta da análise do ato de fala em sua dupla estrutura: um “conteúdo proposicional” e uma “força ilocucionária”. Essa dupla estrutura se mostra já na análise de uma ato de fala simples como “Prometo-lhe que irei à sua casa amanhã”, no qual “irei à sua casa amanhã” representa o conteúdo proposicional e “prometo-lhe que” representa a força ilocucionária. Qualquer proferimento inclui essas duas dimensões:

---

<sup>84</sup> Idem, p. 26-7.

<sup>85</sup> SEARLE, John. *Speech acts. An essay in the philosophy of language*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 16. (trad.: *Os actos de fala. Um ensaio de filosofia da linguagem*. Coimbra, Livraria Almedina, 1981, p. 26).

1) uma oração independente ou principal que exprime o ato realizado e a relação interpessoal e 2) uma oração dependente ou subordinada que exprime o conteúdo veiculado. Além disso, “através da oração dependente os interlocutores se entendem, diz Habermas, ‘no plano dos objetos’, quer dizer, sobre aquilo que deve ser o caso para que o conteúdo do ato se realize. Poderíamos também dizer: a oração dependente exprime as condições de satisfação da frase proferida. Através da oração independente estabelecemos um modo de comunicação ‘no plano da intersubjetividade’, isto é, os interlocutores se entendem acerca da relação interpessoal estabelecida”<sup>86</sup>. No exemplo mencionado (“Prometo-lhe que irei à sua casa amanhã”), a oração principal estabelece uma relação comunicativa (obrigação), entre interlocutores (eu e você), num lugar e tempo determinados pelo conteúdo do proferimento. A fim de conceituar essas variantes, que expressam as estruturas da situação comunicativa, Habermas emprega a expressão “universais pragmáticos”. Tais universais são: 1) pronomes pessoais, 2) pronomes de tratamento e vocativos, 3) expressão dêiticas (demonstrativos, artigos, numerais), 4) verbos performativos (por exemplo, “prometo”, “afirmo”, “ordeno”, etc.) e 5) verbos intencionais (por exemplo, “creio”, “espero”, “quero”, etc.). Com Guido de Almeida, podemos concluir disso que: “os pronomes pessoais e de tratamento servem para designar os interlocutores e os participantes potenciais do discurso, as expressões dêiticas, para designar o tempo do proferimento, o lugar e o ‘espaço perceptivo’ dos interlocutores bem como os objetos de possíveis predicções; os verbos performativos, a relação do falante com a frase proferida e sua relação com o interlocutor; e finalmente os verbos intencionais servem para designar as intenções, atitudes e crenças do falante expressas ou deixadas implícitas pelo discurso (...)

---

<sup>86</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. “Universais pragmáticos e ação comunicativa”. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, nº 9, 1985, p. 202.

Gostaria de insistir sobre dois pontos: 1º) Habermas descreve as expressões mencionadas acima como ‘universais pragmático’ porque elas devem constar (pelo menos implicitamente) de todo proferimento, já que são elas que tornam possível ‘situar’ as frases proferidas, ou seja, conferir-lhes um valor pragmático-comunicativo, 2º) o que singulariza essas expressões é o fato de que servem, como dissemos, não para representar (*darstellen*), ou seja, reproduzir linguisticamente elementos da situação discursiva dados de antemão, mas para produzir (*herstellen*), engendrar ou constituir os elementos que elas ao mesmo tempo representam”<sup>87</sup>.

Na medida em que as relações interpessoais, estabelecidas pela força ilocucionária dos proferimentos é central para Habermas, ele concentra sua atenção nos verbos performativos. As classes entre as quais eles se dividem definem, por sua vez, diferentes tipos de atos de fala. À parte dos atos de fala institucionais (como batizar, declarar alguém culpado, etc.), sobre os quais a pragmática universal nada tem a dizer<sup>88</sup>, Habermas distingue quatro tipos de atos de fala não institucionais: 1) os atos *comunicativos* (*Kommunikativa*) em sentido estrito (como dizer, perguntar, responder, expor, etc.), que exprimem “o sentido pragmático do discurso em geral”; 2) os atos *constatativos* (*Konstativa*), que “exprimem o uso cognitivo das sentenças” (como asserir, afirmar, negar,

---

<sup>87</sup> Idem, p. 202-3.

<sup>88</sup> Há aqui uma diferença decisiva entre a teoria da linguagem de Habermas e a teoria dos atos de fala. Se esta última, como enfatizamos, concentra-se sobre o caráter convencional dos atos de fala, isto é, sobre o fato de que suas condições de sentido dependem da referência a convenções previamente estabelecidas; a teoria de Habermas concentra-se sobre o caráter estritamente comunicativo dos atos de fala, isto é, sobre os diferentes tipos de relação interpessoal que estabelecem. Um dos argumentos de Habermas em favor dessa modificação de perspectiva é o de que a necessidade de referência a convenções implica a necessidade de referência a instituições relevantes a cada caso, o que impossibilitaria uma classificação dos atos de fala segundo um critério único. Em suas palavras: “a ‘ligação institucional’ é certamente um critério que não permite em todos os casos uma classificação inequívoca: ordens podem ser dadas onde relações de autoridade estejam institucionalizadas; nomeações pressupõem organizações públicas especiais, especificamente, organizações públicas desenvolvidas burocraticamente; e casamentos exigem uma única instituição (que, por outro lado, está universalmente difundida)” (HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 402-3).

narrar, comunicar, etc.); 3) os atos *representativos* (*Repräsentativa*), que exprimem “o sentido pragmático da auto-representação de um falante diante de um ouvinte” (como saber, esperar, confessar, etc.); e 4) os atos *regulativos* (*Regulativa*), que exprimem “o sentido do uso prático das sentenças” (como ordenar, pedir, prometer, contestar, etc.)<sup>89</sup>.

Essa classificação não é arbitrária. Ela resulta de quatro exigências que os interlocutores devem ter em conta para que os proferimentos sejam válidos. Elas são as seguintes: a) os interlocutores devem se expressar de uma maneira inteligível tanto em relação ao sentido pragmático da relação interpessoal estabelecida pela força ilocucionária do proferimento, quanto em relação ao sentido do conteúdo proposicional do mesmo; b) eles devem reconhecer a verdade do conteúdo proposicional do proferimento; c) eles devem reconhecer a justeza da norma a que fez referência o proferimento; d) eles devem reconhecer, nas sentenças proferidas, a veracidade dos sujeitos envolvidos. Cada uma dessas exigências caracteriza uma pretensão de validade associada aos proferimentos: a pretensão de inteligibilidade, a pretensão de verdade, a pretensão de justeza normativa e a pretensão de veracidade. Embora essas pretensões de validade formem um “*sistema dos atos de fala*” e representem, para mencionar um termo caro a Habermas, aspectos co-originários da fala, elas são fundamentais (*fundamental*), pois não se reduzem a algo comum. Habermas faz

---

<sup>89</sup> Há aqui uma segunda diferença decisiva em relação à teoria dos atos de fala. Austin propõe uma classificação dos atos ilocucionários segundo a distinção de suas forças ilocucionárias. Estas formariam, segundo o autor, cinco classes de atos: veriditivos, exercitivos, comissivos, comportamentais e expostivos. Searle, por sua vez, critica tal classificação, argumentando que “a taxonomia de Austin depara-se com (no mínimo) seis dificuldades inter-relacionadas; em ordem crescente de importância: há uma confusão persistente entre verbos e atos, nem todos os verbos são verbos ilocucionários, há sobreposição demais entre as categorias, muitos dos verbos catalogados nas categorias não satisfazem a definição dada para a categoria, e, o que é mais importante, não há princípio consistente de classificação” (SEARLE, John. *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 11-2. (trad.: *Expressão e significado: estudos da teoria dos atos de fala*. São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 18)). No lugar da classificação de Austin, Searle propõe uma taxonomia dos atos ilocucionários em assertivos, diretivos, compromissivos, expressivos e declarações. Habermas, diferentemente de Austin e Searle, propõe uma classificação dos atos de fala segundo as pretensões de validade que podemos associar a eles e não segundo suas possíveis forças ilocucionárias.

questão de dizer a esse respeito que “o sentido da inteligibilidade, da justeza normativa e da veracidade não pode ser reduzido ao sentido da verdade”<sup>90</sup>. A *verdade* caracteriza uma pretensão de validade levantada sobretudo pelos atos de fala constatativos. É importante notar que ao definir a verdade como uma pretensão de validade de determinados atos de fala, Habermas enfatiza o fato de que ela não é uma propriedade dos enunciados ou proposições lógicas e que, portanto, não estabelece uma relação direta de semelhança, adequação, afiguração (*Abbildung*), etc. entre a linguagem e a realidade, como acreditam as teorias da verdade como correspondência. A *inteligibilidade* caracteriza uma pretensão de validade levantada sobretudo pelos atos de fala comunicativos. Ela não se confunde com a verdade, pois não é uma relação – ainda que indireta – entre linguagem e realidade, mas uma relação interna entre expressões simbólicas e o correspondente sistema de regras, que as constituem. A *veracidade* caracteriza uma pretensão de validade levantada sobretudo pelos atos de fala representativos e diz respeito à adequação das intenções do falante com aquilo que diz. Diferentemente da verdade, esta não diz respeito ao descobrimento de algo que possa tornar o proferimento válido, mas à simples expressão de algo subjetivo. Por último, a *justeza normativa* caracteriza uma pretensão de validade levantada sobretudo pelos atos de fala regulativos. Trata-se neste caso da relação entre o proferimento e uma norma reconhecida como válida e/ou factualmente vigente.

A realização dos atos de fala constatativos, representativos e regulativos expressa a capacidade, que faz parte da competência comunicativa dos falantes, de distinguir entre ser e parecer, essência e fenômeno, ser e dever-ser. O emprego dos atos constatativos exige a capacidade de distinguir o conhecimento intersubjetivamente válido da opinião meramente

---

<sup>90</sup> HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 111.

subjetiva; o emprego dos atos representativos, a capacidade de distinguir a expressão pública da intenção subjetiva; e o emprego dos atos regulativos, a capacidade de distinguir o que é do que deve ser (a distinção entre fatos e normas). Diferentemente, o emprego dos atos comunicativos exige o que Habermas chama de “capacidade de regras”, isto é, a capacidade que os falantes possuem de aplicar corretamente as regras que tornam o proferimento correto gramaticalmente e as regras pragmáticas, que o tornam compreensível e aceitável. Esta capacidade de regras é um pressuposto para que os falantes se coloquem em uma situação de diálogo. A capacidade de fazer aquelas distinções, por sua vez, permite a formação de um consenso, isto é, um entendimento sobre o que realmente é verdadeiro, sobre o que os interlocutores efetivamente pensam e querem e sobre o que deve valer como norma justa. Mas a capacidade de fazer tais distinções permite também problematizar os consensos factualmente estabelecidos e distinguir consensos “verdadeiros” de consensos “falsos” ou “enganosos”. Nas palavras de Habermas: “essas três distinções tomadas em conjunto permitem finalmente fazer a distinção central entre um consenso (*Konsensus*) ‘verdadeiro’ (efetivo) e um consenso ‘falso’ (enganoso)”<sup>91</sup>.

Nesse ponto, é preciso retomar aquela intuição central, que Habermas atribui a Wittgenstein, segundo a qual os conceitos de “língua” e “entendimento” são co-originários. Para compreender o sentido, ou melhor, os sentidos dessa intuição, convém precisar os sentidos que o conceito mesmo de “entendimento” (*Veständigung*) assume para Habermas. Ele chama a atenção para dois sentidos mais gerais, que refletem dois dos significados do termo em seu uso cotidiano: “ele [o entendimento] tem o significado mínimo de que dois sujeitos compreendem uma expressão lingüística de maneira idêntica e tem o significado máximo de que ocorre uma concordância entre ambos sobre a justeza de

---

<sup>91</sup> Idem, “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz”, op. cit., p. 114.

um proferimento em relação a um pano de fundo normativo reconhecido de maneira comum”<sup>92</sup>. O primeiro sentido caracteriza um “consenso de fundo” (*Hintergrundkonsens*), que se estabelece pelo reconhecimento conjunto das quatro pretensões de validade associadas aos atos de fala. Nesse caso, trata-se do entendimento quanto à inteligibilidade do proferimento (do ponto de vista gramatical e do ponto de vista pragmático), quanto à verdade do conteúdo proposicional, quanto à justeza normativa associada à força ilocucionária e quanto à veracidade das intenções manifestadas pelo falante. O segundo sentido caracteriza um consenso alcançado por meio do discurso. Esse é o caso em que as pretensões de validade dos proferimentos são problematizadas e discutidas sob cada um daqueles quatro aspectos. Podemos, então, compreender a intuição segundo a qual os conceitos de “linguagem” e “entendimento” são co-originários de duas maneiras diferentes, mas complementares. Em relação ao primeiro sentido do conceito de entendimento, a intuição indica que o uso comunicativo da linguagem exige a formação de um entendimento prévio a respeito das condições a partir das quais os interlocutores podem começar a argumentar. Em relação ao segundo sentido, a intuição indica que este é o *telos* da comunicação lingüística<sup>93</sup>. Só podemos compreender o que significa utilizar a linguagem comunicativamente se aceitarmos de início que os interlocutores perseguem desde sempre um entendimento com seus pares. Além disso, o conceito de entendimento tem aqui uma caráter normativo: porque projetam a idéia de um entendimento “efetivo” no momento em que discutem, os falantes podem reconhecer um consenso factual como enganoso. Como

---

<sup>92</sup> Idem, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 355.

<sup>93</sup> Vale notar que, antes de desenvolver uma teoria pragmática da linguagem, em sua aula inaugural na Universidade de Frankfurt, de 1965, Habermas introduz essa tese: “o que nos arranca da natureza é o único estado de coisas que podemos conhecer segundo sua natureza: a linguagem. Com a estrutura da linguagem, é posta para nós a emancipação. Com a primeira proposição, expressa-se a intenção de um consenso (*Konsensus*) comum e sem coações”. (Idem, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, p. 163. (trad.: *Técnica e ciência como ‘Ideologia’*. Lisboa, Edições 70, 2001, p. 144).

diz Habermas: “Wittgenstein observa que o conceito de entendimento reside no conceito de linguagem. Podemos, então, apenas em um sentido auto-explicativo dizer que a comunicação lingüística serve ao entendimento. Cada entendimento repousa sobre um consenso racional; do contrário, como dissemos, não se trata de um entendimento ‘efetivo’. Os falantes competentes sabem que todo consenso alcançado factualmente pode ser enganoso; mas na base do conceito de consenso enganoso (ou meramente imposto) eles já colocaram o conceito de consenso racional. Eles sabem que um consenso enganoso tem de ser substituído por um consenso racional, no caso em que a comunicação deve conduzir a um entendimento. Tão logo iniciamos uma comunicação, declaramos implicitamente nossa vontade de entendermo-nos uns com os outros a respeito de algo. Se não fizer sentido esperar um consenso, mesmo sobre diferenças de opiniões, a comunicação se interrompe. Se o entendimento não é um conceito descritivo, com o que se mede um consenso racional, por oposição a um consenso produzido de maneira contingente, a respeito do qual dizemos que não é ‘resistente’? Um consenso racional, assim o dissemos, alcançamos nos discursos. O que entendemos por discurso?”<sup>94</sup>.

Antes de abordar a primeira questão, é preciso responder a segunda. Segundo um breve resumo que Habermas apresenta sobre esse ponto, “nas ações, as pretensões de validade levantadas factualmente, que formam um consenso sustentador, são aceitas ingenuamente. O discurso, ao contrário, serve para a fundamentação de pretensões de validade problematizadas a respeito de opiniões e normas”<sup>95</sup>. Para que possam se estabelecer interações, portanto, devem ser aceitas cada uma daquelas pretensões de validade mencionadas: deve-se compreender o proferimento, deve-se aceitar a verdade do

---

<sup>94</sup> Idem, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 114.

<sup>95</sup> Idem, *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, p. 25.

conteúdo que veicula, a justeza normativa de sua força ilocucionária e a veracidade do sujeito que o profere. Como já dissemos, estabelece-se nesse plano um entendimento quanto às condições de sentido (gramaticais e pragmáticas) do proferimento, bem como quanto às condições de validade do mesmo. A esse entendimento, Habermas chama “consenso de fundo” ou “consenso sustentador”, pois serve de base para a comunicação. Ocorre que toda pretensão de validade de um proferimento é, em princípio, suscetível de crítica e, assim, ocorre no caso de pretensões de validade duvidosas uma transição da ação comunicativa para o discurso. Nesse plano, há uma virtualização das pretensões de validade, por meio das quais nos referimos à existência ou não de fatos e à justeza ou não de normas. Habermas, na citação acima, diz que o discurso serve para a fundamentação de pretensões de validade problematizadas a respeito de opiniões e normas, pois apenas as pretensões de verdade e de justeza normativa são passíveis de um desempenho (*Einlösung*) discursivo. Em suas palavras: “a pretensão de inteligibilidade deve ser desempenhada factualmente, se e na medida em que o entendimento possa ser alcançado na comunicação. A pretensão de veracidade só pode ser desempenhada em interações: ao longo das interações deve-se evidenciar se a outra parte participa ‘de verdade’ ou se simplesmente dissimula a ação comunicativa e comporta-se de fato de maneira estratégica. Outra coisa ocorre com a pretensão assertórica de verdade dos enunciados e com a pretensão de justeza normativa de normas de ação, bem como de adequação de normas valorativas que devemos seguir. Estas são pretensões de validade cuja justificação só pode ser comprovada em discursos (...) Assim, os fatos se transformam em estados de coisas, que podem ou não ser o caso, e as normas em recomendações e advertências, que podem ser justas ou adequadas,

mas também injustas e inadequadas<sup>96</sup>. Nos discursos não há propriamente troca de informação, nem ações efetivas; o que há são argumentos e fundamentações.

Mas para que possa ocorrer o desempenho ou resolução discursiva de pretensões de validade duvidosas nos discursos, é preciso que se suponha uma situação de perfeita igualdade entre os participantes e livre de coerções exteriores. Na verdade, a única coerção admitida em tal situação seria a coerção do melhor argumento. A ela, Habermas dá o nome de “situação de fala ideal”. A fim de conceituá-la, ele elabora uma teoria da verdade como consenso, à qual cabe, entre outras coisas, explicar os critérios que permitem, em última instância, diferenciar consensos “verdadeiros” ou “efetivos” de consensos “falsos” ou “enganosos”.

### III

A questão relativa ao discernimento dos critérios a partir dos quais pode-se diferenciar consensos “efetivos” de consensos “enganosos” – que, como dissemos, a teoria da verdade como consenso procura abordar –, pode ser entendida sobre o pano de fundo mais amplo de um dilema que se coloca inevitavelmente para qualquer teoria da verdade que pretenda oferecer algum tipo de fundamentação para o conceito de “verdade” em um contexto pós-metafísico, isto é, em um contexto marcado, entre outras coisas, pela virada lingüístico-pragmática levada a cabo sobretudo no século XX. Albrecht Wellmer caracteriza esse dilema nos seguintes termos: “ao nos comunicarmos, nos pronunciarmos ou ao escrever, constantemente levantamos pretensões de verdade de diferentes tipos, ou, para

---

<sup>96</sup> Idem, p. 24-5.

colocá-lo de maneira mais cuidadosa – dado que pode haver objeções em falar de ‘verdade’ no caso de pretensões de validade morais ou estéticas – pretensões de *validade* de diferentes tipos. Eu acabo de fazê-lo. Se levanto uma pretensão de validade seriamente, espero que todos os outros tenham boas razões para concordar com o que disse – contanto que eles compreendam o que disse e que tenham suficiente informação, competência, juízo, etc. Nesse sentido, eu suponho que minha pretensão de validade seria um bom candidato para um acordo intersubjetivo baseado em boas razões. Se, no entanto, alguém levanta, com bons argumentos, uma objeção para o que digo, tenho que retirar minha pretensão de validade, ou, ao menos, admitir que a dúvida é justificada. Isso parece trivial; mas, como se sabe, são essas trivialidades que estão no centro das controvérsias filosóficas mais interessantes. Quando começamos a refletir sobre o que é um bom argumento ou uma evidência convincente, ou quando ponderamos sobre os critérios por meio dos quais podemos decidir o que é um bom argumento ou evidência convincente, sentimos facilmente o chão se mover debaixo de nossos pés. Poderíamos, por exemplo, colocar a seguinte questão: se existe um dissenso insolúvel em relação à possibilidade de justificar pretensões de validade, em relação aos padrões da argumentação ou à força de convencimento das evidências – por exemplo, entre membros de diferentes comunidades lingüísticas, científicas ou culturais –, devemos ainda supor que *existam* – em algum lugar – os padrões ou critérios *corretos*, isto é, que existe uma verdade *objetiva* com relação aos respectivos problemas? Ou devemos admitir que a verdade é sempre ‘relativa’ a determinadas culturas, línguas, sociedades ou mesmo pessoas?”<sup>97</sup>. Segundo o autor, a

---

<sup>97</sup> WELLMER, Albrecht. “Truth, contingency, and modernity” in: *Endgames: the irreconcilable nature of modernity*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1998, p. 137-8 [cito a versão em inglês do texto, pois é esta a que foi escrita pelo próprio Wellmer, sendo a versão alemã publicada em *Endspiele: die unversöhnliche Moderne* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999) uma tradução feita por Ruth Sonderegger].

resposta positiva à primeira questão caracteriza uma forma de absolutismo e parece implicar a adoção de determinadas suposições metafísicas. A resposta positiva à segunda questão caracteriza uma forma de relativismo e parece, a seus olhos, inconsistente. O confronto de ambas caracteriza o que chama de “antinomia da verdade”<sup>98</sup>.

Em um segundo passo, Wellmer lembra que inúmeros esforços foram feitos para mostrar que, por um lado, o absolutismo não implica nenhuma suposição metafísica e, por outro, que a crítica ao absolutismo, isto é, a crítica a uma verdade “una” e atemporal, não implica o relativismo. O autor menciona Hilary Putnam, Karl-Otto Apel e Habermas como os representantes mais importantes da primeira posição; e Richard Rorty como o representante mais importantes da segunda.

De uma maneira geral, podemos dizer que são duas as notas comuns às concepções de Putnam, Apel e Habermas: 1) a compreensão da verdade a partir do conceito enfático de justificação como “aceitabilidade racional sob condições ideais”; 2) a compreensão da verdade como limite-ideal da comunicação lingüística ou mesmo da investigação científica<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> Cristina Lafont faz uma interessante reconstrução do mesmo argumento a partir de duas tentativas contemporâneas de estabelecer as relações entre os conceitos de “verdade, conhecimento e realidade”. Segundo a autora, “os extremos nos quais se movem tais tentativas podem ser caracterizados como, de um lado, a posição realista extrema que considera a verdade como um conceito *radicalmente não epistêmico* (isto é, que conecta diretamente os conceitos de ‘verdade’ e ‘realidade’, prescindindo do conceito de ‘conhecimento’) e, de outro lado, a posição epistêmica extrema que interpreta a verdade como um conceito meramente *epistêmico* (isto é, que conecta os conceitos de ‘verdade’ e ‘conhecimento’, prescindindo do conceito de ‘realidade’)”. Depois de contrapor uma posição à outra, ela conclui que “os defensores de uma perspectiva epistêmica não estão em melhor posição que os realistas diante do dilema que Wellmer, acertadamente, caracterizou como ‘antinomia da verdade’; ou bem se procura defender o sentido absoluto (ou normativo) de tal conceito, recorrendo, para isso, a teses *metafísicas*, ou bem se critica tal absolutismo por seu caráter metafísico, mas se incorre, para isso, em um *relativismo* inconsistente”. (LAFONT, Cristina. “Verdad, saber y realidad” in: GIMBERNAT, José Antonio (ed.). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, p. 239 e 242).

<sup>99</sup> Vale notar esse dois pontos se encontram já na definição da verdade de Charles Sanders Peirce, a quem Putnam, Apel e Habermas, não por acaso, se referem. Vale notar também que Apel, em seu importante livro sobre Peirce, chama a atenção para esses pontos: “Peirce formula sua definição [da verdade] não por acaso na complexa forma gramatical do chamado condicional contrafactual (‘contrary-to-fact’-*condicionalis*): a verdade de uma proposição não tem de ser provada factualmente em determinadas comprovações práticas, e ela não pode em princípio provar-se completamente em tais comprovações factuais; mas, se determinadas condições *fossem* cumpridas, ela *poderia* provar-se em uma contínua *tendência* à satisfação de nossos desejos

Essas duas notas comuns podem ser encontradas já nas duas idéias-chave por meio das quais Putnam pretende acercar-se do conceito de verdade: “(1) a verdade é independente da justificação aqui e agora, mas não de *toda* justificação. Afirmar que um enunciado é verdadeiro é afirmar que ele poderia ser justificado; (2) presume-se que verdade seja estável ou ‘convergente’; se um enunciado assim como sua negação pudessem ser ‘justificados’, mesmo em condições tão ideais quanto se possa esperar, não haveria sentido em pensar o enunciado como *tendo* um valor-de-verdade”<sup>100</sup>. Na primeira idéia, Putnam ressalta que, por um lado, verdade e justificação estão vinculadas, mas que, por outro, elas não se confundem uma com a outra. Isso se deve a uma razão trivial, mas ao mesmo tempo de suma importância: “supõe-se que a verdade é uma propriedade de um enunciado que não pode ser perdida (*cannot be lost*), enquanto que a justificação pode ser perdida (*justification can be lost*)”<sup>101</sup>. Enquanto a justificação é uma propriedade ligada aos registros de pessoa, tempo e espaço (“*alguém* em um *determinado tempo e lugar* está convencido por boas razões de que algo se passa de tal e tal maneira”), a verdade é intersubjetiva e transcende o tempo e o espaço. Segundo Putnam, “um enunciado é verdadeiro se for justificado sob condições epistemicamente ideais”. Ele compara tais condições aos ‘planos sem atrito’ da

---

lógicamente justificados. Uma definição pragmática da verdade deve, segundo Peirce, proporcionar pelo menos o seguinte: ela deve explicitar o sentido possível do predicado ‘verdadeiro’ de tal modo que sejam dados os critérios com os quais podemos reconhecer na prática se uma proposição é – provavelmente – verdadeira. Ao formular no ensaio de 1877 [“The fixation of belief”] – ou melhor, na revisão de 1903 – uma definição de verdade tão operativamente útil, Peirce oferece o complemento pragmático de sua definição da realidade, assim como da verdade em termos de ‘ultimate opinion’. Com isso, ele mostra não apenas o que seria em última instância – *idealiter* – a verdade, mas também a maneira como o homem pode reconhecer aqui e agora se ele se encontra – metodologicamente – no caminho correto para alcançar aquela verdade absoluta” (APEL, Karl-Otto. *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, p. 126).

<sup>100</sup> PUTNAM, Hilary. *Reason, truth and history*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 56.

<sup>101</sup> Idem, p. 55. Em “Reference and truth”, Putnam repete o mesmo argumento e acrescenta um segundo: “supõe-se que a verdade é uma propriedade de um enunciado que não pode ser perdida, enquanto que a justificação pode ser perdida (de fato, a justificação é tanto temporal quanto relativa a uma pessoa), a justificação é uma questão de grau, enquanto a verdade não é (ou não da mesma maneira)”. (PUTNAM, H. *Realism and reason: philosophical papers, volume 3*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 84).

física, argumentando que “para muitos tipos de enunciados, não somos de fato capazes de atingir condições epistemicamente ideais; e se alguma vez o formos, não podemos estarceros acerca da possibilidade teórica de num certo dia termos de mudar de opinião acerca de as termos atingido. Mas os planos sem atrito também não podem de fato ser alcançados; e no entanto falar de planos sem atrito tem um ‘valor real’, uma vez que podemos nos aproximar deles com um grau muito alto de aproximação. Analogamente, para muitos tipos de enunciados, podemos nos aproximar de condições epistemicamente ideais com um alto grau de aproximação e com um alto grau de certeza, e é isto que dá um ‘valor real’ à discussão acerca daquilo que seria justificado sob tais condições”<sup>102</sup>. Desse modo, Putnam explica a noção de verdade com uma “*idealização* da aceitabilidade racional” e, portanto, como um limite-ideal *objetivo* e *transcendente* da investigação científica.

Apel, por sua vez, retoma mais diretamente a definição peirceana da verdade e faz dela o esteio para a explicação da verdade como o consenso alcançado em uma comunidade ideal de comunicação. A esse respeito, ele escreve: “o conceito de *validade* absolutamente *intersubjetiva* pode ser usado (...) como *idéia reguladora de uma aproximação metodológica*, entendendo-o como o objetivo ideal de uma possível formação argumentativa do consenso em uma comunidade de investigação. Essa possibilidade se apóia no fato de que unicamente mediante a formação argumentativa do consenso sobre os critérios de verdade se pode aspirar a uma síntese *provisória* – factual – e outra *última* – concebida como *idéia reguladora* – na valoração interpretativa dos diferentes critérios da

---

<sup>102</sup> Idem, p. 84-5.

verdade, sempre insuficientes se tomados em si mesmos”<sup>103</sup>. Vemos que as “condições epistemicamente ideais” de Putnam tornam-se para Apel uma “idéia reguladora” para a qual o consenso em uma comunidade de investigação deve convergir. Mas, como nota Wellmer: “Apel afirma que essa idéia reguladora tem caráter constitutivo para a comunicação lingüística e para as práticas de justificação a ela associadas. A idéia de verdade é, ao mesmo tempo, ‘constitutiva’ e ‘reguladora’, pelo fato de, por um lado, serem inevitáveis as orientações para a verdade (*Wahrheitsorientierungen*) da comunicação lingüística e, por outro, sermos obrigados (justamente graças a essa inevitabilidade das orientações para a verdade) a nos aproximar infinitamente, em nossa prática discursiva, do consenso racional de uma comunidade de comunicação ideal”<sup>104</sup>.

A questão comum que perpassa as concepções de ambos autores é a seguinte: se é certo que a verdade está viculada ao conceito de justificação, é certo também que a verdade não se confunde com a justificação meramente factual (aqui e agora). Posto isso, precisam ser introduzidas condições adicionais, de tal modo que um enunciado verdadeiro seja, sob tais condições, necessariamente verdadeiro. Tais condições, na medida em que a verdade transcende a justificação meramente factual, só podem ser condições ideais; daí que Putnam fale de uma “*idealização* da aceitabilidade racional” e de “condições epistemicamente ideais”, e que Apel fale da “idéia reguladora de uma aproximação metodológica”. Isso se deve ao fato de que a eliminação da diferença entre verdade e justificação, conduziria necessariamente ao relativismo; ou, como diz Wellmer, “a conseqüência de uma equiparação entre verdade e justificação seria o relativismo. Através

---

<sup>103</sup> APEL, Karl-Otto. “Falbilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última” in: *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1998, p. 75-6.

<sup>104</sup> WELLMER, Albrecht. “A controvérsia acerca da verdade. Pragmatismo sem idéias reguladoras”. *Tempo Brasileiro*, nº 138, 1999, p. 63.

dessa equiparação estariam sendo transferidos os registros de tempo e pessoa, que pertencem ao conceito de justificação (“alguém num tempo *determinado* está convencido, com boas razões, de que, para o conceito de que *p*), para o conceito de verdade. A verdade estaria assumindo os padrões da justificação que alguém ou um grupo considera *verdadeiros*”<sup>105</sup>.

Ora, é justamente esse um dos pontos que Richard Rorty contesta com seu “etnocentrismo confesso”. Nessa perspectiva, o “‘conhecimento’ é, como a ‘verdade’, simplesmente um elogio feito às crenças que pensamos estar tão bem justificadas que, por enquanto, não precisam de justificação adicional”<sup>106</sup>. E como consequência disso, a distância entre verdade e justificação é vista “não como algo a ser superado ao isolar um tipo natural e transcultural de racionalidade que pode ser usado para criticar certas culturas e elogiar outras, mas simplesmente como a distância entre o que é bom agora e o que pode ser melhor”; pois a verdade é entendida, seguindo a indicação de William James, como “o que é bom para *nós* acreditarmos”<sup>107</sup>. Além disso, Rorty recusa a idéia de que devam haver “idealizações necessárias” envolvidas no conceito de verdade e critica a tese de que a verdade deve convergir para um limite ideal. De qualquer forma, à revelia do que o autor incansavelmente diz, poderíamos afirmar que se trata ainda de uma concepção relativista, pois ela implica aceitar de tantas verdades quantas justificações se possa dar a elas e, o que é mais grave, paga o alto preço de “dividir a raça humana entre as pessoas para quem precisamos justificar nossas crenças [nosso *ethnos* – AIS] e as outras”<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> Idem, p. 62.

<sup>106</sup> RORTY, Richard. “Solidarity or objectivity?” in: *Objectivity, relativism and truth: philosophical papers, volume 1*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 24.

<sup>107</sup> Idem, p. 22-3.

<sup>108</sup> Idem, p. 30.

Retomando a questão, de que se encarrega a teoria da verdade como consenso, relativa ao discernimento dos critérios a partir dos quais pode-se diferenciar consensos “efetivos” de consensos “enganosos”, podemos observar que Habermas tem diante de si duas alternativas: ou admite que cada linguagem ou forma de vida contém seus próprios critérios acerca daquilo que é verdadeiro ou falso, de modo que sequer faz sentido perguntar pela verdade ou falsidade de tais critérios; ou acredita na universalidade de tais critérios e procura definir os padrões que abarcam todas as linguagens e formas de vida. Como dissemos, Habermas se situa, juntamente com Putnam e Apel, no partido daqueles que defendem a segunda alternativa. Nesse sentido, ele defende, contra a postura relativista, que o critério último da verdade não são os consensos factuais eles mesmos, mas a idéia de um consenso racional, alcançado sob uma situação de fala ideal. Como ele mesmo escreve, “um consenso racional só pode, em última instância, ser diferenciado de um consenso enganoso por referência a uma situação de fala ideal”<sup>109</sup>.

Assim como o conceito de “comunidade de comunicação ideal” de Apel, o conceito de “situação de fala ideal” possui uma dimensão reguladora e uma dimensão constitutiva. A primeira diz respeito às condições que impedem “distorções sistemáticas na comunicação”. Em outras palavras, elas garantem um acesso intersubjetivo àquilo que é dito, assim como uma simetria entre os participantes do discurso a fim de possibilitar chances iguais de escolher e executar atos de fala. A dimensão reguladora da situação de fala ideal se caracteriza, na expressão do próprio Habermas, pelos seguintes “postulados”:

---

<sup>109</sup> HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., p. 179.

“1. Todos os potenciais participantes de um discurso devem ter a mesma oportunidade de empregar atos de fala comunicativos, de tal modo que a todo momento possam tanto abrir discursos quanto perpetuá-los através de intervenções e réplicas, perguntas e respostas.

2. Todos os participantes de um discurso devem possuir a mesma oportunidade de fazer interpretações, afirmações, recomendações, dar explicações e justificações e de problematizar, fundamentar ou refutar suas pretensões de validade, de tal modo que, a longo prazo, nenhum prejuízo (*Vormeinung*) fique privado de tematização e crítica.

3. Para o discurso só são permitidos falantes que, enquanto agentes, tenham iguais oportunidades de empregar atos de fala representativos, isto é, de expressar suas atitudes, sentimentos e desejos. Pois só a recíproca concordância dos espaços de manifestação individual e o ajuste complementar do jogo de proximidade e distância nos contextos de ação oferecem a garantia de que os agentes, também como participantes do discurso, sejam verazes uns com os outros e tornem transparente sua natureza interna.

4. Para o discurso só são permitidos falantes que, enquanto agentes, tenham iguais oportunidades de empregar atos de fala regulativos, isto é, de ordenar e de se opor, de permitir e de proibir, de fazer e retirar promessas, prestar contas e exigí-las. Pois só a completa reciprocidade das expectativas de comportamento, que exclui privilégios no sentido de normas de ação e valoração obrigatórias unilateralmente, oferece a garantia para que a igualdade formal das oportunidades de abrir e continuar uma conversa (*Rede*) seja empregada também facticamente, suspendendo

as coações da realidade e passando para o domínio comunicativo do discurso livre da experiência e descarregado da ação”<sup>110</sup>.

A dimensão constitutiva, por outro lado, se faz notar no fato de que “a antecipação de uma situação de fala ideal tem para toda comunicação uma aparência constitutiva que, ao mesmo tempo, é o prenúncio de uma forma de vida”<sup>111</sup>. Trata-se de uma aparência, pois não temos como nos certificar nas práticas comunicativas se as condições para sua realização são efetivamente dadas. Mas ela é constitutiva e significa o prenúncio de uma forma de vida, pois suas estruturas formais são atualizadas nas práticas comunicativas concretas cada vez que se inicia um discurso.

A respeito dessas duas dimensões, Habermas esclarece que “a situação de fala ideal não é nem um fenômeno empírico, nem meramente um construção, mas uma suposição inevitável que se faz nos discursos”<sup>112</sup>. Por um lado, ela não é apenas uma idéia reguladora no sentido kantiano, pois é uma suposição operante factualmente nos discursos; por outro lado, ela não é um conceito existente no sentido hegeliano, pois nenhuma sociedade histórica ou forma de vida coincide inteiramente com suas estruturas formais. Habermas pretende que tal conceito funcione apenas como um “padrão de medida crítico” (*kritischer Maßstab*), isto é, como uma espécie de escala ideal, que permita discernir se os consensos alcançados sob as condições factuais – como sempre acontece – são consensos verdadeiros ou enganosos.

No entanto, se a situação de fala ideal possui simultaneamente uma dimensão reguladora e uma dimensão constitutiva – e não é inteiramente nem uma idéia reguladora,

---

<sup>110</sup> Idem, p. 177-8.

<sup>111</sup> Idem, p. 181.

<sup>112</sup> Idem, p. 180.

nem uma idéia efetiva – ela contém, como ressalta Wellmer, uma “ilusão dialética não resolvida, que transparece no fato de que nesse conceito o ponto de partida e o resultado do esforço de entendimento racional se apresentam ao mesmo tempo como idênticos e distintos. E daí resulta a ambigüidade do conceito quando é entendido como ponto de referência normativo da idéia de uma forma de vida tornada racional: ele designa tanto uma estrutura formal, isto é, as condições de possibilidade dos esforços racionais por um entendimento, quanto o resultado de tais esforços no sentido de um acordo racional”<sup>113</sup>. Em outras palavras, o entendimento/consenso racional alcançado sob uma situação de fala ideal é o *telos* da comunicação lingüística tanto no sentido de que é sua condição de possibilidade, quanto no sentido de que é seu fim visado. A situação de fala ideal está, portanto, no começo e no termo da comunicação; ela a abarca integralmente. O resulta disso é, segundo Wellmer, uma proximidade demasiada em relação à filosofia kantiana: “assim como Kant teve de buscar refúgio na idéia de um reino dos fins para explicar a idéia da razão prática, Apel e Habermas só podem explicar o nexos entre racionalidade e verdade através do recurso a uma situação de entendimento ideal. Em ambos os casos, o problema recai sobre as próprias construções conceituais idealizantes, ou seja, no fato de que elas são tomadas como ‘idéias da realidade’ (...) assim como o reino dos fins designa um estado em que não apenas não podem se dar conflitos morais, mas também em que teria sido alcançado uma unidade sem fissuras e um entendimento entre os sujeitos – um estado na realidade em que a pluralidade dos sujeitos não poderia mais ser pensada –; também as estruturas formais da situação de fala ideal ou as condições de uma comunidade de comunicação ideal, tomadas como ponto de fuga ideal de uma realidade lingüística,

---

<sup>113</sup> WELLMER, Albrecht. *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 219.

designam não apenas uma condição ideal do entendimento racional, mas também uma condição na realidade da *existência* do acordo ideal – um estado em que a escuridão, que existe entre e dentro dos sujeitos, teria se iluminado. Sem essa escuridão, porém, não existiria mais a linguagem; a não ser a linguagem ideal dos semânticos construtivistas, que certamente tornaria a noite em dia”<sup>114</sup>.

Ao fim e ao cabo, percebemos que, diante do dilema posto pela “antinomia da verdade”, Habermas volta a se colocar do lado do “absolutismo”, pois procura ancorar a verdade em um ponto de Arquimedes, fora de nossos discursos reais. Esse absolutismo no que se refere à maneira de conceber os critérios da verdade e dos consensos verdadeiros está associado a uma versão *forte* da tese segundo a qual o entendimento é o *telos* da comunicação lingüística. Valer lembrar que sua teoria admite também uma versão *fraca* dessa tese. Mas ele só poderá defender esta última no momento em que tiver revisado as próprias bases de sua teoria da linguagem.

---

<sup>114</sup> Idem, p. 101-2.

## Capítulo 3

### Significado e validade

#### I

No prefácio à edição francesa da *Teoria da ação comunicativa*, Habermas diz que nesta obra, de 1981, ele “operou algumas revisões de terminologia e de conteúdo no que toca a algumas questões particulares da teoria pragmático-formal do significado”<sup>115</sup>. Embora ele se refira a “algumas questões particulares”, já na maneira como ele designa a teoria da linguagem (“teoria pragmático-formal do significado”) se faz notar uma mudança significativa em relação aos escritos da década de 1970. Como ele mesmo explica em uma nota adicionada à tradução para o inglês, de 1979, do texto “O que significa pragmática universal?”, a expressão “pragmática universal” fora utilizada para marcar o contraste entre esta e a “pragmática empírica”, ocupada apenas com “a análise dos contextos particulares de uso da linguagem (ou do emprego de sentenças em proferimentos)”. Em seguida, ele confessa que essa terminologia já não o satisfaz e que “a expressão ‘pragmática formal’ – enquanto extensão da ‘semântica formal’ – conviria melhor”<sup>116</sup>. Mais do que uma simples mudança terminológica, acreditamos que a substituição da expressão “pragmática universal” por “pragmática formal” é o sintoma de algumas modificações significativas não apenas na exposição da teoria da linguagem, mas em suas próprias bases. Nesse sentido, discordamos de Maeve Cooke, para quem “os termos ‘universal’ e ‘formal’ parecem ser usados de

---

<sup>115</sup> HABERMAS, Jürgen. “Préface à l’édition française” in: *Théorie de l’agir communicationnel, Tome 1*. Paris, Fayard, 1987, p. 9-10.

<sup>116</sup> Idem, *Communication and the evolution of society*. Boston, Beacon Press, 1979, p. 208.

maneira intercambiável”<sup>117</sup>. Além disso, discordamos de sua alegação segundo a qual “Habermas, em escritos recentes, fala com mais frequência de uma pragmática ‘formal’ do que de uma pragmática ‘universal’, embora ele não tenha, que eu saiba, especificado porque”<sup>118</sup>. Vejamos, então, como se dá a exposição da nova versão da teoria da linguagem na década de 1980, como uma pragmática formal ou uma teoria pragmático-formal do significado.

Na segunda parte de *Pensamento pós-metafísico*, em que faz uma nova exposição da teoria da linguagem, Habermas lembra que “uma teoria do significado deve responder à questão sobre o que significa entender o sentido de uma expressão lingüística”<sup>119</sup>. A fim de acercar-se dessa questão, ele retoma as reflexões sobre a linguagem de Karl Bühler, que retomam as reflexões de Humboldt, apresentadas no clássico *Teoria da linguagem*. Nessa obra de 1934, Bühler introduz um esquema das funções da linguagem, que coloca a expressão lingüística em relação simultânea com o falante, com o mundo e com o ouvinte – ou, mais especificamente, com o emissor, com objetos ou estados de coisa e com o receptor<sup>120</sup>. Seu ponto de partida é o modelo semiótico do signo lingüístico segundo o qual este pode ser usado por um falante para chegar a um entendimento com seu interlocutor a respeito de objetos ou estado de coisas. Nesse modelo, o signo lingüístico funciona ao mesmo tempo como *símbolo* (em virtude de sua coordenação com objetos, como *sintoma* (em virtude de sua dependência em relação ao emissor, cuja subjetividade expressa) e como *senal* (em virtude de sua apelação ao receptor, cuja conduta dirige da mesma forma que, por exemplo, os sinais de trânsito). Para a retomada do esquema de Bühler, Habermas procura

---

<sup>117</sup> COOKE, Maeve. *Language and reason. A study of Habermas's pragmatics*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1997, p. 168.

<sup>118</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>119</sup> HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken*, op. cit., p. 105. (trad.: *Pensamento pós-metafísico*, op. cit., p. 105).

<sup>120</sup> Cf. BÜHLER, Karl. *Teoría del lenguaje*. Madrid, Revista de Occidente, 1961, p. 51.

desligá-la de seu contexto de surgimento (uma psicologia da linguagem particular), expandindo sua abordagem semiótica para outros níveis de análise da linguagem. Ao mesmo tempo, ele mantém a intuição básica de Bühler: a linguagem é um médium que preenche três funções interligadas, mas que não podem ser reduzidas umas às outras. Essas funções são: a) expressar as intenções ou experiências do falante; b) representar estados de coisas (ou algo no mundo que venha ao encontro do falante); c) estabelecer uma relação entre falante e ouvinte. Habermas nota que o significado lingüístico não se esgota em nenhuma dessas três funções tomadas isoladamente. Como diz corretamente Cooke, “Habermas identifica esses três aspectos como os três componentes estruturais dos atos de fala: o proposicional, o ilocucionário e o expressivo. O componente proposicional é construído por meio da sentença que possui um conteúdo proposicional. O componente ilocucionário consiste em um ato ilocucionário posto em prática com a ajuda de um proferimento performativo. O componente expressivo permanece implícito na forma normal, mas pode ser sempre expandido em uma sentença expressiva. Habermas interpreta a tese de Bühler como a tese de que toda expressão lingüística comunicativa (oposta à estratégica) faz referência a cada um desses aspectos simultaneamente. Como resultado, ele acredita que a uma teoria do significado não-redutiva deve levar em consideração o que se *intenciona* com uma expressão lingüística, o que se *diz* com uma expressão lingüística e o que *como* uma expressão lingüística é *usada* no ato de fala. O significado lingüístico não pode ser reduzido a nenhum desses aspectos”<sup>121</sup>.

Com essa retomada das reflexões sobre a linguagem de Bühler, Habermas pode, então, compreender três das principais teorias da linguagem do século XX como três empreendimentos concorrentes e redutivos: “curiosamente, as três abordagens teóricas do

---

<sup>121</sup> COOKE, Maeve. *Language and reason. A study of Habermas's pragmatics*, op. cit., p. 55.

significado esclarecem o espectro global do significado partindo de uma única função da linguagem, focalizando apenas um dos três raios de significação enfeixados na linguagem. A semântica intencionalista (de Grice até Bennett e Schiffer) estabelece como fundamental aquilo que o falante, em uma dada situação, quer dizer ou dr a entender com uma expressão; a semântica formal (de Frege até Dummett, passando pelo primeiro Wittgenstein) parte das condições sob as quais uma proposição é verdadeira (ou é tornada verdadeira); e a teoria do significado como uso, inaugurada pelo último Wittgenstein, refere tudo, em última instância, aos contextos de interação praticados, nos quais as expressões lingüísticas preenchem funções práticas. Cada uma dessas três teorias do significado concorrentes liga-se precisamente a um único aspecto do processo de entendimento. Elas pretendem esclarecer o significado de uma expressão lingüística seja na perspectiva do que se quer dizer como significado intencionado, seja na perspectiva do que é dito como significado literal, ou na perspectiva do uso em interações como significado do proferimento”<sup>122</sup>. A isso podemos acrescentar o seguinte: se partimos, como a teoria intencionalista do significado, apenas das intenções que o falante pretende que sejam reconhecidas pelo ouvinte, entendemos a linguagem em um sentido meramente instrumental e perdemos de vista sua estrutura própria independente dos sujeitos; se partimos, como a semântica formal, da estrutura formal da linguagem, concentramo-nos apenas em sua função de representação e perdemos, como isso, sua dimensão intersubjetiva como médium do entendimento; se partimos, como a teoria do significado como uso, apenas de seu dimensão interativa, correemos o risco de perder de vista aqueles outros dois aspectos, concedendo um primado à comunicação.

---

<sup>122</sup> HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken*, op. cit., p. 77. (trad.: *Pensamento pós-metafísico*, op. cit., p. 78).

No que se refere particularmente à semântica formal, Habermas denuncia, ainda, três “abstrações” nas quais essa incorreria por concentra-se na validade veritativa do significado lingüístico<sup>123</sup>: uma abstração semanticista, uma abstração cognitivista e uma abstração objetivista. A primeira decorre da suposição de que a análise lingüística pode limitar-se à análise das proposições e, portanto, abstrair suas regras pragmáticas, que dizem respeito ao emprego das proposições na comunicação. A segunda abstração decorre da suposição de que o significado total de uma expressão resume-se ao conteúdo proposicional, o que reduz o significado lingüístico ao significado de proposições assertóricas. A terceira abstração decorre da concepção semântica segundo a qual a verdade é o que torna a sentença verdadeira, o que implica na abstração do *conhecimento* das condições de verdade de uma proposição que pode ser atribuído a um falante ou a um ouvinte. Uma saída para a última abstração pode ser encontrada, segundo Habermas, na proposta de Michael Dummett. Segundo este, “uma máxima sobre aquilo em que consiste o significado de uma expressão deve ser interpretada como uma tese sobre o que é *saber* seu significado. Assim interpretada, a tese é a seguinte: saber o significado de uma sentença é saber a condição para que ela seja verdadeira”<sup>124</sup>. É interessante notar que Dummett não estabelece uma relação direta entre a proposição ou sentença e o estado de coisas que a torna verdadeira, mas uma relação entre o conhecimento do significado da proposição ou sentença e o conhecimento de suas condições de verdade. Talvez possamos reformular aquela tese da seguinte forma: entendemos uma proposição quando conhecemos as condições sob as quais é verdadeira.

---

<sup>123</sup> Cf. Idem, “Entgegnung” in: HONNETH, Axel und JOAS, Hans (Hgg.). *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ “Theorie des kommunikativen Handelns”*, op. cit., p. 354-5.

<sup>124</sup> DUMMETT, Michael. “What is a theory of meaning? (II)” in: *The seas of language*. Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 35.

De qualquer forma, permanecemos sempre no plano estrito da análise da função representativa da linguagem. A teoria pragmático-formal do significado que Habermas esboça pretende ser uma ampliação da análise do significado lingüístico da semântica formal. Como esta, a teoria habermasiana parte de um nexo entre significado e validade; no entanto, não reduz esta última à validade veritativa. Em correspondência com as três funções fundamentais da linguagem, ressaltadas por Humboldt e Bühler, cada proferimento reivindica para si uma validade sob três aspectos: a validade de suas condições de verdade, a validade de suas justeza normativa e a validade de sua veracidade. Não é apenas para as proposições elementares, mas também para os proferimentos em geral que vale o princípio segundo o qual entendemos seu significado quando sabemos o que o torna aceitável. Vejamos isso um pouco melhor.

Segundo Wellmer, a tese de Habermas segundo a qual o entendimento é *telos* da comunicação lingüística “deixa-se entender como expressão de uma síntese pragmática de três princípios filosófico-lingüísticos tornados proeminentes em nosso século [leia-se: século XX, A.I.S.]: os da teoria intencionalista do significado, da teoria semântico-formal do significado e de uma filosofia pragmática da linguagem, na tradição de Wittgenstein e Austin”<sup>125</sup>. O princípio fundamental da teoria intencionalista do significado é o de que ao proferir um enunciado *x* um falante qualquer tem “a intenção de que a enunciação de *x* produza um determinado efeito em uma audiência, por meio do reconhecimento dessa intenção”<sup>126</sup>. O princípio fundamental da teoria semântico-formal do significado, por sua vez, é apresentado como uma variante da tese, exposta por Wittgenstein no aforismo 4.024 de seu *Tractatus logico-philosophicus*, segundo a qual “entender uma proposição significa

---

<sup>125</sup> WELLMER, Albrecht. “Consenso como *telos* da comunicação lingüística?”, op. cit., p. 88.

<sup>126</sup> GRICE, Paul. *Studies in the way of words*, op. cit., p. 220.

saber o que é o caso se ela for verdadeira”<sup>127</sup>; e, como dissemos a pouco, ela pode ser formulada do seguinte modo: entender o significado de uma proposição quando sabemos o que o torna aceitável. E, por último, o princípio ou a idéia fundamental da teoria dos atos de fala de Austin e Searle é a de que existe uma diferença entre enunciados ou proferimentos constatativos, com os quais relatamos ocorrências, descrevemos objetos, etc. e enunciados ou proferimentos performativos “em que *dizer* algo é *fazer* algo; ou em que *por* dizermos, ou *ao* dizermos algo estamos fazendo algo”<sup>128</sup>, como, por exemplo, prometer algo a alguém, agradecer alguém por algo, advertir alguém sobre algo, etc. Assim, podemos dizer que aquela tese se deixa entender como uma síntese pragmática dos três princípios, na medida em que reformula o princípio da teoria intencionalista do significado como os meios fornecidos pelos outros dois. Se na teoria intencionalista, tratava-se de compreender a intenção de um falante em produzir um efeito em seus ouvintes pelo reconhecimento dessa mesma intenção, trata-se, na teoria pragmática de Habermas, de compreender a intenção de um falante em alcançar um entendimento com seus interlocutores pelo reconhecimento da validade dos enunciados que profere. Além disso, podemos dizer que essa reformulação só é possível porque a teoria habermasiana também reformula o princípio da teoria semântica com os meios da teoria dos atos de fala. Segundo Wellmer, “a idéia fundamental de Habermas nesse contexto é a *universalização* da idéia de um nexo interno entre significado e validade, desenvolvida especialmente no interior da semântica formal”<sup>129</sup>. Se esta analisava o significado e a compreensão de um enunciado por meio de suas condições de *verdade*, voltou-se para as sentenças declarativas ou para as proposições

---

<sup>127</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p. 169.

<sup>128</sup> AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*, op. cit., p. 12 (trad.: *Quando dizer é fazer*, op. cit., p. 29).

<sup>129</sup> WELLMER, Albrecht. “Consenso como *telos* da comunicação lingüística?”, op. cit., p. 88.

assertóricas simples, a teoria habermasiana da linguagem analisa o significado e a compreensão de um enunciado por meio de suas condições de *validade* em geral, voltando-se para os atos de fala enquanto proferimentos performativos. Daí a generalização que Habermas propõe para a tese segundo a qual “entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável”<sup>130</sup>: “após a ampliação da verdade proposicional por meio da justeza normativa e da veracidade subjetiva, é possível – em um último passo – generalizar a explicação de Dummett. Nós entendemos um ato de fala quando conhecemos o tipo de razões que um falante poderia aduzir, a fim de convencer um ouvinte de que ele, em determinadas circunstâncias, tem o direito de reivindicar validade para seu proferimento – em suma: quando sabemos *o que o torna aceitável*”<sup>131</sup>. O que parece uma simples troca de etiquetas, revela-se um modificação decisiva na compreensão do nexos entre significado e validade. À primeira vista, Habermas parece apenas trocar “proposição” por “ato de fala”, assim como trocar as condições de verdade pelas condições de validade. No entanto, dado que a validade de um ato de fala não diz respeito apenas à dimensão da verdade, mas também às dimensões da justeza normativa e da veracidade subjetiva, e dado que tais dimensões dizem respeito não apenas ao componente proposicional de um proferimento, mas também a seu componente ilocucionário, ele pode escapar daquelas três abstrações que denuncia na semântica formal tradicional. Ele escapa da abstração semanticista, analisando as regras pragmáticas de emprego dos proferimentos na comunicação; ele escapa da abstração cognitivista, analisando não as proposições assertóricas, mas os atos de fala (que,

---

<sup>130</sup> HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, p. 400. Uma consideração mais ampla sobre as implicações dessa tese pode ser encontrada em WELLMER, Albrecht. “Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? Variationen über den Satz ‘Wir verstehen einen Sprachakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht’” in: HONNETH, Axel; McCARTHY, Thomas; OFFE, Claus; WELLMER, Albrecht (Hgg.). *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 318-370.

<sup>131</sup> HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken*, op. cit., p. 80-1. (trad.: *Pensamento pós-metafísico*, op. cit., p. 81).

como já sabemos, inclui um componente proposicional e um componente ilocucionário); ele escapa da abstração objetivista, ao se concentrar não sobre as condições imediatas de verdade proposicional, mas sobre o *conhecimento* das condições de validade de um proferimento de que dispõem o falante e o ouvinte.

Em um determinado lugar, Wellmer chama a atenção, ainda, para dois sentidos possíveis da tese segundo a qual “entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável”. Por um lado, ela pode ser entendida em um sentido intencionalista: entendemos um ato de fala quando sabemos o que *quer dizer* o falante. Assim, a tese indicaria que temos de recorrer a nosso conhecimento semântico e nossa compreensão da situação de fala para compreender a intenção do falante no momento em que profere um enunciado. Por outro lado, a tese pode ser entendida no sentido de que o saber semântico de um falante competente é, fundamentalmente, um saber sobre o potencial de razões (possíveis justificações ou fundamentações) que ele pode apresentar em favor de seu proferimento ou que um ouvinte por introduzir para contestá-lo. Nesse sentido, entendemos um ato de fala quando entendemos o jogo de fundamentação que pertence a ele, isto é, quando entendemos os tipos de razões que permitiriam defender ou contestar as pretensões de validade. Em suma, entendemos um ato de fala quando sabemos que justificações poderiam torná-lo aceitável. Esta distinção é importante, segundo Wellmer, “porque somente entendemos um ato de fala quando *não apenas* captamos corretamente a intenção do falante, *mas também* quando conhecemos algo de seu jogo de fundamentação no qual, chegado o momento, poder-se-ia decidir a respeito de uma pretensão de validade duvidosa (...) Meu conhecimento sobre a conexão entre significados e fundamentações não se expressa, portanto, apenas na apreciação daquilo que entendi como pretensão de validade levantada por um falante, mas já na própria decisão sobre o que ele poderia ter pensado,

isto é, em minha interpretação (minha compreensão) dos proferimentos, assim como na tomada de posição *frente* a elas. Habermas chamou a atenção sobre o fato de que os proferimentos se apoiam sobre as diferentes tomadas de posição de um falante frente às pretensões de validade levantadas por elas”<sup>132</sup>.

## II

Essas colocações implicam modificações profundas em relação a questões que Habermas tratara na década de 1970. Se as pretensões de validade de um proferimento estão vinculadas a um potencial de razões, que podem justificá-las como efetivamente válidas, é possível fazer a seguinte paráfrase daquela tese de Habermas que estabelecia um nexo entre significado e validade: “entendemos uma pretensão de validade apenas quando examinamos com cuidado o correspondente potencial de razões que se poderia eventualmente apresentar a favor ou contra esta pretensão de validade”<sup>133</sup>. E isso pode significar que quando levantamos uma pretensão de validade, supomos não apenas a adesão por nossos interlocutores ao que asseveramos com base em fundamentos ou justificações, como também supomos que nosso proferimento seja válido para além dos contextos factuais de enunciação. Instala-se, pois, no cerne da linguagem uma tensão entre a imanência de uma pretensão de validade ao contexto factual de enunciação e a transcendência desse contexto para a qual ela aponta – tensão esta que representa um dos sentidos do que Habermas chama, em outro lugar, de tensão entre facticidade e validade.

---

<sup>132</sup> WELLMER, Albrecht. “‘Autonomía del significado’ y ‘principle of charity’ desde un punto de vista de la pragmática del lenguaje” in: GIMBERNAT, José Antonio (ed.). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, p. 236-7.

<sup>133</sup> WELLMER, Albrecht. “Consenso como *telos* da comunicação lingüística?”, op. cit., p. 88.

Inicialmente, como vimos no capítulo anterior, Habermas articula essas questões tomando o caso paradigmático das pretensões de verdade. Disso decorriam duas implicações: em primeiro lugar, a tese do entendimento é apresentada em um sentido forte; em segundo lugar, as idealizações inerentes à linguagem são apreendidas a partir do conceito de “situação de fala ideal” – isto é, uma situação de perfeita simetria entre os falantes, de ausência de coerções ou “distorções sistemáticas à comunicação”, de liberdade para expor argumentos, etc. Ocorre que uma tal situação de fala ideal pode, por sua vez, ser entendida como “ponto de referência normativo da idéia de uma forma de vida racional”<sup>134</sup>. Mesmo indicando que se trata de um diálogo idealizado *ex antecedente*, o próprio Habermas atenta para o fato de que “a expressão ‘situação de fala ideal’ conduz ao erro na medida em que sugere uma forma de vida concreta”<sup>135</sup>. Sobre isso, Wellmer explicita a seguinte crítica: “O conceito de situação-de-fala ideal é uma construção engenhosa: por meio dele, a função ao mesmo tempo constitutiva e regulativa das idéias de verdade, de racionalidade (*Vernunftigkeit*) (comunicativa), de justiça, de responsabilidade e capacidade lingüística é explicitada de uma maneira formal, ou seja, ao mesmo tempo independente do contexto. Se esta reconstrução fosse bem sucedida, então os conceitos mencionados – atuantes na comunicação – seriam por meio dela não só precisados de um ponto de vista pragmático – formal; seria antes obtida uma norma ideal para o ajuizamento das situações de entendimento fáticas. Pois bem, evidenciou-se rapidamente, no entanto, que esta norma – se é pois uma norma – não poderia ser aplicada de fora, mas sim apenas a partir das atitudes performativas dos participantes da comunicação, ou seja, pelo retorno a critérios, normas de racionalidade e regras disponíveis em cada caso em contextos

---

<sup>134</sup> WELLMER, Albrecht. *Ethik und Dialog: elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, op. cit., p. 219.

<sup>135</sup> HABERMAS, Jürgen. *Die neue Unübersichtlichkeit: kleine politische Schriften V*, op. cit., p. 161.

específicos; portanto, o conceito de situação-de-fala ideal não pode fornecer normas adicionais, independentes do contexto, dos critérios de verdade, justiça ou racionalidade (*Vernunftigkeit*). Se este papel lhe é atribuído, então ele se torna um conceito metafísico, comparável ao de uma ordem inteligível em Kant. O problema aqui está na operação de idealização mesma: o conceito de uma racionalidade *ideal* ou de uma estrutura de entendimento *ideal* significa, como se deixa mostrar, a negação das condições reais sob as quais o entendimento lingüístico é pleno de sentido e necessário; portanto, ele significa, uma negação das condições da historicidade”<sup>136</sup>.

Acolhendo essas críticas, Habermas diz: “crítico, seguindo Wellmer, a idéia trazida por Peirce e Apel de uma comunidade comunicativa ideal tanto quanto minha própria referência à ‘situação ideal de fala’ como uma *fallacy of misplaced concreteness*. Estas imagens têm a pretensão de concretude porque sugerem um estágio final alcançável no tempo, o que não pode ser o caso. Não obstante, persevero no conteúdo idealizante dos requisitos inevitáveis e pragmáticos de uma práxis em que apenas o melhor argumento deve prevalecer”<sup>137</sup>. E o que é mais importante, Habermas passa a falar em uma “destranscendentalização do inteligível”, para acentuar o fato de que a “tensão entre pressupostos transcendentais e dados empíricos passa a habitar na facticidade do próprio mundo da vida”<sup>138</sup>. A tensão kantiana entre idéia e realidade desce, portanto, de seu pedestal inteligível e se instala no seio das práticas comunicativas cotidianas.

Esse passo tem conseqüências para a própria definição do conceito de racionalidade que habita na comunicação lingüística: “A partir da possibilidade do entendimento

---

<sup>136</sup> WELLMER, Albrecht. “Consenso como *telos* da comunicação lingüística?”, op. cit., p. 94-5.

<sup>137</sup> HABERMAS, Jürgen. “Ein Gespräch über fragen der politischen Theorie” in: *Die Normalität einer Berliner Republik: kleine politische Schriften VIII*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, p. 152-3. (trad.: “Uma conversa sobre questões da teoria política”. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 47, 1997, p. 95).

<sup>138</sup> Idem, *Nachmetaphysisches Denken*, op. cit., p. 88. (trad.: *Pensamento pós-metafísico*, op. cit., p. 88).

lingüístico podemos colher um conceito de razão situada, que levanta sua voz através de pretensões de validade, ao mesmo tempo, dependentes do contexto e transcendentais: ‘esta razão comunicativa é imanente; ou seja, não é encontrada fora de jogos linguagem e de instituições concretas, e é simultaneamente transcendente – uma idéia reguladora, pela qual nos orientamos quando criticamos nossas atividades e organizações’ (Putnam). Para dizê-lo com minhas próprias palavras: a validade exigida para proposições e normas transcende espaços e tempos, mas a pretensão é aceita ou recusada, em cada caso, aqui e agora, em contextos determinados e com conseqüências de ação fáticas”<sup>139</sup>.

Essa figura de uma razão situada – ou, como Habermas também a chama, de uma razão destrancendentalizada – exige a reintrodução/transfomação da faculdade de julgar kantiana: “a razão discursiva só existe enquanto ‘situada’, para usar a expressão de Benhabib, e isso forma tanto sua força unificadora e reconciliadora, quanto sua força dissociadora e subversiva. Se, porém, concebemos a razão ou a racionalidade no sentido amplo que sugeri e permitimos ser ela uma razão ‘situada’, então a faculdade de julgar perde seu estatuto independente, assim como seu caráter misterioso; ela seria apenas uma faculdade de alcançar a verdade em situações em que não é fácil fazê-lo (...) poderíamos agora entender a faculdade de julgar como o guardador de lugar de uma concepção de *racionalidade* e de *validade intersubjetiva* para as quais não se pode dar nenhum critério formal geral e nenhuma explicação formal geral”<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> Idem, p. 175-6. (trad.: idem, p. 179).

<sup>140</sup> WELLMER, Albrecht. *Endspiele: die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, p. 324.

## Conclusão

O percurso que esboçamos ao longo deste trabalho teve por objetivo mostrar porque a teoria da linguagem de Habermas pode ser entendida como uma pragmática kantiana, isto é, uma teoria que se constitui por meio da conjunção da filosofia kantiana e da virada lingüística. Um ponto importante que esteve sempre em nosso horizonte foi esclarecer em que sentido se pode falar de uma racionalidade do entendimento subjacente ao uso comunicativo da linguagem. Gostaríamos de nos restringir nesta conclusão apenas àquilo que, a nosso ver, há de mais importante em tal noção de racionalidade: a noção de racionalidade envolvida na teoria habermasiana expressa a competência que os falantes possuem de proferir enunciados e avaliar o “potencial de razões” associado a eles – o que significa a transformação da noção kantiana de faculdade de julgar em uma faculdade prática relativa à nossa capacidade de falar e agir comunicativamente. Mas, dado que os enunciados levantam para si diferentes pretensões de validade (pretensões quanto à verdade do que é dito, quanto à justeza normativa do comprometimento que o falante assume com o que diz e quanto à veracidade das intenções do falante), esse potencial de razões não diz respeito apenas a questões de verdade, mas também a questões morais e de justiça e a questões de gosto. Assim, aquela faculdade prática se apresenta também como uma “faculdade de julgar assentada na própria ação comunicativa”<sup>141</sup>, capaz de revelar o *sentido intrínseco* das racionalidades teórico-instrumental, moral-prática e estético expressiva –

---

<sup>141</sup> HABERMAS, Jürgen. “Entgegnung” in: HONNETH, Axel und JOAS, Hans (Hgg.). *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ “Theorie des kommunikativen Handelns”*, op. cit., p. 343.

através da diferenciação das formas de argumentação –, bem como revelar como elas se relacionam entre si, isto é, como se dá a passagem de uma a outra.

Para terminar, então, proponho a leitura das seguintes palavras de Wellmer: “acredito, com Habermas, que não entendemos a racionalidade em suas diferentes manifestações se não entendemos como as pretensões de ‘verdade’ morais ou estéticas se relacionam com as pretensões de verdade de outros tipos: empíricas, teóricas, técnicas ou hermenêuticas (...) Talvez pudéssemos falar de diferentes ‘estilos’ de racionalidade, característicos de diferentes dimensões de validade, diferentes discursos e diferentes formas de *prática*. Esses diferentes estilos de racionalidade, formas de discurso e formas de *prática* estão sempre conectados entre si em nossas vidas, pressupondo-se entre si, permitindo e freqüentemente exigindo passagens de um ao outro (...) as diferentes ‘dimensões’ de racionalidade [são expressão], na forma de manifestações distintas, mas interrelacionadas, de *uma* única faculdade da razão”<sup>142</sup>.

---

<sup>142</sup> WELLMER, Albrecht. “Intersubjetividad y razón” in: OLIVÉ, León. *Racionalidad*. Mexico, D. F., Siglo Veinteuno Editores, 1988, p. 266.

## Bibliografia

- ALMEIDA, Guido Antônio de. “Aspectos da filosofia da linguagem” in: SOUZA FILHO, Danilo Marcondes de (org.). *Significado, verdade e ação: ensaios de filosofia analítica da linguagem*. Niterói, EDUFF, 1986.
- \_\_\_\_\_. “Universais pragmáticos e ação comunicativa”. *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, nº 9, 1985.
- \_\_\_\_\_. “Kant e o facto da razão” in: MacDOWELL, João A. (org.). *Saber filosófico, história e transcendência*. São Paulo, Ed. Loyola, 2002.
- APEL, Karl-Otto. *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.
- \_\_\_\_\_. “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última” in: *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1998.
- AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. Oxford, Oxford University Press, 1989. (trad.: *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre, Editora Artes Médicas, 1990).
- BAKER, Gordon P.; HACKER, Peter Michael Stephan. *Scepticism, rules and language*. Oxford, Basil Blackwell, 1984.
- BÜHLER, Karl. *Teoría del lenguaje*. Madrid, Revista de Occidente, 1961.
- CHOMSKY, Noam. *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1965. (trad.: *Aspectos da teoria da sintaxe*. Coimbra, Arménio Amado Editor, 1978).

- \_\_\_\_\_. *Linguística cartesiana: um capítulo da história do pensamento racionalista*. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Regras e representações: a inteligência humana e seu produto*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981.
- COOKE, Maeve. *Language and reason. A study of Habermas's pragmatics*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1997.
- CUTER, João Vergílio Gallerani. “‘p’ diz p” in: PINHEIRO, Ulysses; RUFFINO, Marco; SMITH, Plínio Junqueira (orgs.). *Ontologia, conhecimento e linguagem: um encontro de filósofos latino-americanos*. Rio de Janeiro, Faperj/Mauad, 2001.
- DUMMETT, Michael. “What is a theory of meaning? (II)” in: *The seas of language*. Oxford, Clarendon Press, 2003.
- GRICE, Paul. “Meaning” in: *Studies in the way of words*. Cambridge/London, Harvard University Press, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz” in: HABERMAS, Jürgen; LUHMANN, Niklas. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Communication and the evolution of society*. Boston, Beacon Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982.

- \_\_\_\_\_. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983. (trad.: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989).
- \_\_\_\_\_. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988. (trad.: *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2000).
- \_\_\_\_\_. “Entgegnung” in: HONNETH, Axel und JOAS, Hans (Hgg.). *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ “Theorie des kommunikativen Handelns”*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. “Préface à l’édition française” in: *Théorie de l’agir communicationnel, Tome 1*. Paris, Fayard, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992. (trad.: *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990).
- \_\_\_\_\_. “Ein Gespräch über fragen der politischen Theorie” in: *Die Normalität einer Berliner Republik: kleine politische Schriften VIII*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995. (trad.: “Uma conversa sobre questões da teoria política”. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 47, 1997).

- \_\_\_\_\_. “Ein Baumeister mit hermeneutischem Gespür. *Der Weg des Philosophen Karl-Otto Apel*” in: *Von sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999. (trad.: *Verdade e justificação*. São Paulo, Edições Loyola, 2004).
- \_\_\_\_\_. “Robert Brandom: *Making it explicit*” in: *Zeit der Übergänge*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001. (trad.: “Robert Brandom: *Making it explicit*” in: *Era das transições*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003).
- \_\_\_\_\_. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart, Reclam, 2001. (trad.: *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2002).
- HAMANN, Johann Georg. “Excertos de *Metakritik über den Purismen der Vernunft* (Metacrítica sobre o purismo da razão)” in: GIL, Fernando (org.). *Recepção da Crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. *Schriften zur Sprachphilosophie* (Werke III). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- KRIPKE, Saul. *Wittgenstein on rules and private language*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.
- LAFONT, Cristina. “‘Apertura del mundo’ y referencia” in: VIEJA, M. Teresa Lopez de la (ed.) *Figuras del logos: entre la filosofía y la literatura*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1994.
- \_\_\_\_\_. *The linguistic turn in hermeneutic philosophy*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1999.

- \_\_\_\_\_. “Verdad, saber y realidad” in: GIMBERNAT, José Antonio (ed.). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
- LAFONT, Cristina; PEÑA, Lorenzo. “La tradición humboldtiana y el relativismo lingüístico” in: DASCAL, Marcelo (Ed.). *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*. Madrid, Editorial Trotta, 1999.
- McCARTHY, Thomas. *Ideals and illusions: on reconstruction and deconstruction in contemporary Critical Theory*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1993.
- PUTNAM, Hilary. *Reason, truth and history*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Realism and reason: philosophical papers, volume 3*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- RORTY, Richard. “Solidarity or objectivity?” in: *Objectivity, relativism and truth: philosophical papers, volume 1*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. *A harmonia essencial: escritos sobre lógica e metafísica*. São Paulo, FFLCH-USP (tese de livre-docência), 2005.
- SEARLE, John. *Speech acts. An essay in the philosophy of language*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969. (trad.: *Os actos de fala. Um ensaio de filosofia da linguagem*. Coimbra, Livraria Almedina, 1981).
- \_\_\_\_\_. *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979. (trad.: *Expressão e significado: estudos da teoria dos atos de fala*. São Paulo, Martins Fontes, 1995).
- SEEL, Martin. “Die zwei Bedeutungen ‘kommunikativer’ Rationalität. Bemerkungen zu Habermas’ Kritik der pluralen Vernunft” in: HONNETH, Axel und JOAS, Hans

- (Hgg.). *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- STRAWSON, Peter Frederick. "Intention and convention in speech acts" in: SEARLE, John (ed.). *The philosophy of language*. Oxford, Oxford University Press, 1972. (trad.: "Intenção e convenção nos atos de fala". *Ciência e filosofia*, nº 5, 1996).
- TAYLOR, Charles. "Theories of meaning" in: *Human agency and language (philosophical papers I)*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- TERRA, Ricardo. *Passagens. Estudos sobre a filosofia da Kant*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2003.
- WELLMER, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. "Intersubjetividad y razón" in: OLIVÉ, León. *Racionalidad*. Mexico, D. F., Siglo Veinteuno Editores, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? Variationen über den Satz 'Wir verstehen einen Sprachakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht'" in: HONNETH, Axel; McCARTHY, Thomas; OFFE, Claus; WELLMER, Albrecht (Hgg.). *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Consenso como telos da comunicação lingüística?". *Novos Estudos CEBRAP*, nº 48, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Endspiele: die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.

\_\_\_\_\_. “Truth, contingency, and modernity” in: *Endgames: the irreconcilable nature of modernity*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1998.

\_\_\_\_\_. “‘Autonomía del significado’ y ‘principle of charity’ desde un punto de vista de la pragmática del lenguaje” in: GIMBERNAT, José Antonio (ed.). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

\_\_\_\_\_. “A controvérsia acerca da verdade. Pragmatismo sem idéias reguladoras”. *Tempo Brasileiro*, nº 138, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo, Edusp, 1994.

\_\_\_\_\_. *Philosophische Untersuchungen* (Werkausgabe Band 1). Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

\_\_\_\_\_. *The blue and brown books*. New York, Harper, 1965.