



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA LINGUAGEM

PEDRO SPÍNDOLA BEZERRA ALVES

ANÁLISE DA VALIDADE NAS AÇÕES COMUNICATIVAS:

Reconstrução do entendimento na pragmática formal

RECIFE

2024

PEDRO SPÍNDOLA BEZERRA ALVES

ANÁLISE DA VALIDADE NAS AÇÕES COMUNICATIVAS:

Reconstrução do entendimento na pragmática formal

Tese defendida no Programa de Doutorado em Ciências da Linguagem da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial para obtenção de título de Doutor em Ciências da Linguagem - área de concentração: **Teoria e Análise da Organização Linguística**

Orientador: Prof. Dr. Karl Heinz Efken

Co-orientador: Prof. Dr. Anderson de Alencar Menezes

RECIFE

2024

A474a Alves, Pedro Spíndola Bezerra.
 Análise da validade nas ações comunicativas : reconstrução
do entendimento na pragmática formal / Pedro Spíndola Bezerra
Alves, 2024.
 144 f. : il.

 Orientador: Karl Heinz Efken.
 Coorientador: Anderson de Alencar Menezes.
 Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco.
Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem.
Doutorado em Ciências da Linguagem, 2024.

 1. Análise linguística. 2. Pragmática. 3. Habermas, Jürgen,
1929-. I. Título.

CDU 801


Pollyanna Alves - CRB/4-1002

FOLHA DE APROVAÇÃO


Aluno: Pedro Spíndola Bezerra Alves

Título da Tese: Análise da Validade nas Ações Comunicativas: Reconstrução do Entendimento na Pragmática Formal


Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para obtenção do título de Doutor em Ciências da Linguagem. A presente tese foi defendida e aprovada em 05 de abril de 2024, pela banca examinadora e constituída pelos professores:



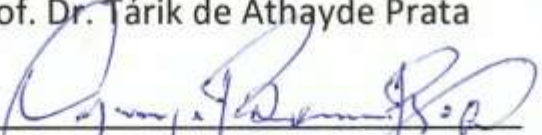
Prof. Dr. Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa



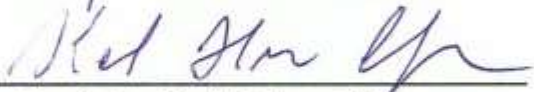
Profa. Dra. Eleonora Enoque da Silva



Prof. Dr. Tárík de Athayde Prata



Prof. Dr. George Browne Rego



Prof. Dr. Karl Heinz Efken
Presidente da Banca Examinadora

Recife
2021

À Helena, para que os frutos das
boas sementes que lanço e que
acaso irrompam em vida
a encontrem como epicentro do
bem que eu legar ao destino.

Agradecimentos

Poucas passagens nesta tese me puseram tão intensamente inflexionado quanto estes agradecimentos. Tal é a natureza do desdobrar da existência: o passado se guarda inscrito nas possibilidades de projeção de futuro. Assim, escrever agradecimentos é em alguma medida também uma tarefa paradoxalmente ingrata, porquanto não alcançamos, conscientemente ou não, a todos que se inscreveram nas possibilidades de nossos futuros. Aos não alcançados aqui, meus agradecimentos consternadamente inominados. Ao mesmo tempo, porém, quem imprime mais intensamente sua presença em nossas projeções de futuro, não apenas merecem ser nominados em gratidão aqui, mas também merecem o reconhecimento, em graus variados, de co-autores das ideias aqui transpostas – ao menos daquelas cujo valor mereça reconhecimento intersubjetivo. Por outro lado, outra ordem de desafio é tornar público o afeto. Esse desafio só é superado, no meu caso, pelo recorte da própria tese. Indo ela a público, os afetos que a constituíram, de qualquer forma, a acompanham, quedando-se aqui apenas a justa menção ao que a anima. Peço, ainda, escusas pela brevidade desta seção.

Destarte, a primeira menção necessária é à minha família: Helena e Tina, Cleide e Vladimir, Valéria, Sandra e Edmundo, Telma, Catarina, Letícia e Carine, Jorge e Felipe, e todos que compõem e tornam essa família tão especial. Em seus nomes, desejo e sei que todos que me acompanharam sentirão a minha gratidão pelo apoio e afeto. Em especial, à Tina minha gratidão por superar os desafios do cotidiano e do destino, mas sobretudo pela vida de Helena. Sem isso, não haveria esta tese. A meus pais, incansáveis educadores e responsáveis, desde a origem, por tudo de bom que florescer em mim. Às minhas irmãs por compartilharem comigo essa origem, dando sempre apoio às projeções em que nos lançamos. A todos, novamente, em Recife e em Maceió, obrigado por me ajudarem a chegar até aqui. A necessidade destes agradecimentos excede minha capacidade de adequadamente externá-los em palavras.

É tão praxe agradecer à família, quanto ao orientador. Em ambos os casos se trata, para mim, de manifestação com toda a sinceridade exprimível. Prof. Dr. Karl-Heinz Efken, orientador desta tese, desempenhou sua função com sabedoria e competência – que lhes são características. Sua atuação foi decisiva para esta tese. Em 2020, ao conhecê-lo ao ingressar no doutorado, ganhei um grande orientador, e no transcorrer do doutorado ganhei ainda mais, um grande amigo. Obrigado, Karl.

Neste percurso, ganhei ainda um grande co-orientador, Prof. Dr. Anderson Menezes, a quem sou grato pelos momentos de diálogo, sempre sereno e profundo. O Prof. Anderson é a definição de uma alma terna, e foram, assim, seus comentários para qualificação que me estimularam e convenceram a incluir os dois parágrafos finais na introdução, sobre a origem desta pesquisa – ainda que eu tenha ido menos longe do que certamente ele sugeriu, restringindo-me aos aspectos teóricos. Também estimulado e convencido me senti – inclusive de modo a compensar o pouco atendido na introdução –, por este mesmo ensejo, a escrever agradecimentos tão pessoais. Obrigado, Prof. Anderson.

A cada arguidor da qualificação, preciso também agradecer pelo contributo extraordinário a esta tese. Ao Prof. Dr. Heitor, à Profa. Dr.^a Eleonoura, ao Prof. Dr. Tárík, ao Prof. Dr. George, meu muito obrigado. Aos dois últimos preciso, ainda, externar gratidão que excede o âmbito desta tese. Ao professor Tárík, por ter me recebido anos atrás em seu grupo de pesquisa sobre Filosofia da Mente, na UFPE. Obrigado pelo aprendizado rico que me proporciona desde então, com tantos diálogos relevantes.

Ao professor George Browne, os agradecimentos devem ser mais extensos, porquanto se tratar de um grande mestre e amigo que o destino me oportunizou ter, desde o mestrado, na condição de orientador. Desde então, muitas foram as intensas atividades acadêmicas desenvolvidas, mas especialmente os momentos de profunda humanidade e aprendizado de vida. Obrigado, George.

Aos amigos, por todos, aqui menciono a pessoa de Mateus Pereira. Também professor e pesquisador, sua menção é feita não apenas pelo laço fraterno, mas especialmente por acompanhar com entusiasmo meu desenvolvimento profissional, e, em específico, por ter lido e comentado a presente tese. Obrigado, Mateus.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação de Ciências da Linguagem – PPGCL, ao seu corpo docente e discente, e, sobretudo, ao excelente corpo administrativo, por todo o aprendizado e excelente ambiente acadêmico proporcionados. É motivo de alegria e orgulho ter oportunidade de defender tese neste Programa.

Enfim, desde 2019, quando do processo de seleção para entrar no PPGCL, muitas foram as pessoas que contribuíram com o meu caminho, espero ter suficientemente expressado minha gratidão na oportunidade destes contatos.

É evidente que isso não quer dizer que a resposta que o Ocidente encontrou seja a única ou mesmo a melhor. [...] Independentemente do pano de fundo cultural, todos os participantes justamente sabem intuitivamente muito bem que um consenso baseado na convicção não pode se concretizar enquanto não existirem relações simétricas entre os participantes da comunicação - relações de reconhecimento mútuo, de transposição recíproca das perspectivas, de disposição esperada de ambos para observar a própria tradição também com o olhar de um estrangeiro, de *aprender* um com o outro etc.

Jürgen Habermas (2001, p. 162-163)

RESUMO

A presente tese tem por tema a pragmática formal de Jürgen Habermas, partindo do problema de pesquisa de *se é possível* – em que *medida* e por quais *modos* – analisar a validade presente em ações comunicativas, de modo a reconstruir o entendimento que a consubstanciou em dada situação concreta. Para tanto, apresenta explicação aprofundada da pragmática formal e do conceito de agir comunicativo na filosofia Habermasiana, tendo por finalidade apreender o sentido e limites do conceito de validade de sua filosofia. A hipótese da tese, desdobrada sobretudo em seu capítulo final, é a de que é de fato possível, com Habermas, reconstruir o entendimento e suas pretensões de validade em determinada ação comunicativa, mas com uma dupla restrição ou condicionamento. A primeira em relação ao enquadramento do que pode entrar como análise efetivamente formal, compreendida a proposta pragmática Habermasiana, que refere-se à questão da *medida*. E a segunda, quanto ao que depende de constructo a ser criado a partir do próprio mundo vivido do qual nasce a ação de linguagem que se quer analisar; esta é a questão do *modo*. Testar essa hipótese demanda atravessar, com Habermas, a compreensão da reconstrução de sua pragmática formal, a partir do giro linguístico, e da teoria do agir comunicativo, especialmente quanto aos conceitos de racionalidade comunicativa e mundo vivido, o que se encontra realizado nos capítulos primeiro e segundo. O capítulo final apreende o extrato relativo a tudo quanto se compreendeu acerca da validade e conclui pela necessidade da produção comunicativa específica – endógena ao mundo vivido considerado – de dispositivos de resgate da validade para possibilitar uma análise que possa pretender ofertar novas interpretações ao mundo vivido, superando a mera abstração. Finalmente, a presente tese é finalizada com um excursus discutindo no que se propõe a contribuir com as Ciências da Linguagem, lançando-se sucintamente em exemplificações de traços de análise para demonstrar a pertinência do que fora discutido, embora uma análise de fato demande, como pressuposto pela própria tese, um aprofundamento em nova pesquisa para (re)construir o dispositivos de resgate de validade específico do mundo vivido analisado. O método utilizado foi o reconstrutivo, proposto por Habermas, inscrito em sua pragmática formal, e quanto aos procedimentos técnicos, a pesquisa é bibliográfica, com consultas a livros e artigos publicados em revistas especializadas.

Palavras-chave: Pragmática Formal. Pretensões de Validade. Análise de Ações Linguísticas.

ABSTRACT

The present thesis has the theme of formal pragmatics of Jürgen Habermas, starting from the research problem of whether it is possible – to what extent and in what ways – to analyse the validity present in communicative actions, in order to reconstruct the understanding that embodied it in a given concrete situation. To do so, it presents an in-depth explanation of formal pragmatics and the concept of communicative action in Habermasian philosophy, with the aim of apprehending the meaning and limits of the concept of validity in his philosophy. The hypothesis of the thesis, deployed especially in its final chapter, is that it is indeed possible, with Habermas, to reconstruct understanding and its validity claims in a given communicative action, but with a double restriction or conditioning. The first concerns the framing of what can enter as an effectively formal analysis, including the pragmatic Habermasian proposal, which refers to the issue of the extent. And the second, regarding what depends on the construct to be created from the actual life's world from which the language action that one wants to analyze is born; this is the question of mode. Testing this hypothesis requires crossing, with Habermas, the understanding of the reconstruction of his formal pragmatics, from the linguistic turn, and the theory of communicative action, especially regarding the concepts of communicative rationality and the lived world, which is carried out in the chapters first and second. The final chapter apprehends the extract related to everything that has been understood about validity and concludes by the need for specific communicative production – endogenous to the life's world considered – of mechanisms for redeeming validity to enable an analysis that may intend to offer new interpretations to the life's world, beyond mere abstraction. Finally, this thesis ends with an excursus discussing what it proposes to contribute to the Language Sciences, succinctly launching itself into examples of analysis traits to demonstrate the pertinence of what was discussed, although an analysis in fact requires, as presupposed by the thesis itself, a deepening in new research to (re)construct the specific validity claims mechanism of the life's world analyzed. The method used was the reconstructive one, proposed by Habermas, inscribed in his formal pragmatics, and as for the technical procedures, the research is bibliographical, with consultations to books and articles published in specialized journals.

Keywords: Formal Pragmatics. Validity claims. Analysis of Linguistic Actions.

RIASSUNTO

Oggetto di questa tesi è la pragmatica formale di Jürgen Habermas, a partire dal problema di ricerca se sia possibile – in che misura e con quali modalità – analizzare la validità presente nelle azioni comunicative, al fine di ricostruire la comprensione che l'ha incarnata in una determinata situazione concreta. Per fare ciò, presenta un'approfondita spiegazione della pragmatica formale e del concetto di azione comunicativa nella filosofia habermasiana, con l'obiettivo di cogliere il significato e i limiti del concetto di validità nella sua filosofia. L'ipotesi della tesi, sviluppata soprattutto nel suo capitolo finale, è che sia possibile, con Habermas, ricostruire la comprensione e le sue pretese di validità in una data azione comunicativa, ma con una doppia restrizione o condizionamento. La prima riguarda l'inquadramento di ciò che può entrare come analisi effettivamente formale, compresa la pragmatica proposta habermasiana, che rimanda al tema della misurazione. E la seconda, riguardante ciò che dipende dal costruito da creare dal reale mondo vissuto da cui nasce l'azione linguistica che si vuole analizzare; questa è la questione della modalità. La verifica di questa ipotesi richiede di incrociare, con Habermas, la comprensione della ricostruzione della sua pragmatica formale, dalla svolta linguistica, e la teoria dell'agire comunicativo, soprattutto riguardo ai concetti di razionalità comunicativa e di mondo vissuto, che si svolge nei capitoli primo e secondo. Il capitolo finale coglie lo stralcio relativo a tutto ciò che si è compreso della validità e si conclude con la necessità di una specifica produzione comunicativa – endogena al mondo vissuto considerato – di meccanismi di salvataggio della validità per consentire un'analisi che possa voler offrire nuove chiavi di lettura al mondo vissuto, al di là della mera astrazione. Infine, questa tesi si conclude con un excursus che discute ciò che si propone di contribuire alle Scienze del linguaggio, lanciandosi sinteticamente in esempi di tratti di analisi per dimostrare la pertinenza di quanto discusso, sebbene un'analisi di fatto richieda, come presupposto dalla tesi stessa, un approfondimento di nuove ricerche per (ri)costruire lo specifico meccanismo di salvataggio della validità del mondo vissuto analizzato. Il metodo utilizzato è stato quello ricostruttivo, proposto da Habermas, inscritto nella sua pragmatica formale, e per quanto riguarda le procedure tecniche, la ricerca è bibliografica, con consultazione di libri e articoli pubblicati su riviste specializzate.

Parole chiave: Pragmatica formale. Reclami di validità. Analisi delle azioni linguistiche.

SUMÁRIO

1. Introdução	11
2. <i>Overture</i> – A influência pragmática no pensamento Habermasiano	16
3. Sentido da Pragmática Formal na Reflexão Contemporânea sobre a Linguagem	20
3.1 A LEITURA DE HABERMAS DA VIRADA LINGUÍSTICA PARA A CONSTRUÇÃO DA PRAGMÁTICA FORMAL.....	20
3.2 PRAGMÁTICA FORMAL HABERMASIANA.....	38
3.3 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES ACERCA DA VALIDADE.....	51
4. Compreensão do Agir Comunicativo a partir da Pragmática Formal	56
4.1 A RECONSTRUÇÃO PRAGMÁTICO-FORMAL DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO.....	56
4.2 RECONHECIMENTO MÚTUO DA VALIDADE EM AÇÕES COMUNICATIVAS.....	73
4.3 CONSIDERAÇÕES INTERMEDIÁRIAS SOBRE VALIDADE.....	84
5. Análise da Validade da Ação Comunicativa	90
5.1 IMAGENS DE MUNDO E RESGATE DA VALIDADE.....	90
5.2 DISPOSITIVOS DE RESGATE DA VALIDADE.....	102
5.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE OS LIMITES DE ANALIZABILIDADE DA VALIDADE.....	124
6. <i>Excurso</i> – Utilidade destas reflexões para as Ciências da Linguagem	137
Referências	140

Introdução

A pragmática formal e a teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas são amplamente reconhecidas – assim como várias outras propostas teóricas deste autor – como avanços teórico-filosóficos relevantes no campo da linguagem, bem como em outros campos como a filosofia e a sociologia.

A proposta da pragmática formal em específico, é tomada por esta tese como sendo a grande culminância, a partir da leitura feita em Habermas, do chamado giro linguístico. Lançou, assim, maior compreensão sobre o fenômeno da linguagem humana, podendo a pragmática ser enxergada como uma teoria da competência da fala humana.

Colhendo os frutos do giro linguístico – em sua versão analítico-pragmática, desde a semântica de Frege, passando pelo intencionalismo, até a pragmática do significado como uso e da teoria dos atos de fala, e em sua versão hermenêutico-fenomenológica, com a linguagem como abertura do mundo e do conceito de mundo vivido –, Habermas propôs a pragmática formal como esquema racionalmente reconstruído do que necessária e inevitavelmente estará presente na estrutura de uma situação/ação linguística.

Encontrará, como *telos* da própria linguagem, o entendimento que se manifesta na racionalidade do agir, a partir do nexos interno ineliminável entre significado e validade; compreendendo o entrelaçamento das funções de expressão, comunicação e representação da linguagem, presentes na dupla estrutura da fala (proposicional e ilocucionária; inclui, ainda, a expressiva) e manifestadas em raízes da racionalidade do saber, do agir e do falar, Habermas posicionará a racionalidade e o agir comunicativo como exemplaridade do potencial de alcance do entendimento.

Esta tese pretende explorar os constructos Habermasianos que apresentam a reconstrução racional proposta pelo filósofo alemão de modo a aplicar, após adotar suas premissas, sua proposta a alguns problemas de pesquisa. De início, importa esclarecer que, embora muitas sejam as influências e os autores discutidos por Habermas, para os temas desta tese percebe-se o grande contributo explícito de Ludwig Wittgenstein, e imanentemente a atitude pragmatista de Charles S. Peirce.

Pois bem. Partindo-se a princípio do nexó interno entre significado e validade que indicará que um ato de fala só será compreendido em seu conteúdo proposicional caso as pretensões de validade (seu componente ilocucionário) sejam também conhecidas (dupla estrutura da fala, que somando-se ao componente expressivo é revisada como uma estrutura triádica), o problema de pesquisa base para esta investigação é discutir se o entendimento que é gerado em uma situação/ação de fala pode ser reconstruído por uma observação externa à situação linguística ocorrida. Se sim, em que medida e por quais modos.

De forma simples, trata-se de saber se a pragmática formal em Habermas pode oferecer mais elementos para analisar o entendimento e as pretensões de validade que o sustentam em ações comunicativas.

A hipótese da tese, desdobrada sobretudo em seu capítulo final, é a de que é de fato possível, com Habermas, reconstruir o entendimento e suas pretensões de validade em determinada ação comunicativa, mas com uma dupla restrição ou condicionamento. A primeira em relação ao enquadramento da extensão da análise das estruturas formais em dada situação de linguagem, que refere-se à questão da *medida*. E a segunda, quanto à natureza dos dispositivos de resgate das pretensões de validade, que se configuram como constructos enraizados no próprio mundo vivido do qual nasce a ação de linguagem que se quer analisar; esta é a questão do *modo*.

A resposta sobre a possibilidade de se verificar/analisar reconstrutivamente a validade de ações comunicativas pode ofertar uma perspectiva epistêmico-metodológica ampliada a partir da pragmática formal, que possibilitaria buscar compreender os esteios que permitem resgatar a validade, e o quanto deles pode ser reconstruído formalmente e o que eventualmente depende de cada cultura em particular. E, assim, compreender como operam, e como podem ser aprimorados. Além disso, seria também possível construir, em tese, a partir disso, análises que permitem avaliar em discursos empíricos a validade das ações comunicativas subjacentes.

Para empreender esta investigação, foram necessários recortes muito delimitadores dos temas a serem discutidos, especialmente para focar no cerne da pragmática formal e no tema da validade. A intuição que guiou a hipótese perseguida foi a de que o problema se encontra alojado e/ou exurgido na/própria dimensão pragmático-formal, e não já na proposta Habermasiana da ética do discurso. Esta última recebeu fortes ataques, por exemplo

de Seyla Benhabib (2021) e Albrecht Wellmer (1997), que serão inclusive pontuados na tese, mas apenas na medida em que mostram a necessidade de reconduzir a investigação para a dimensão do agir comunicativo e não ainda na ética do discurso. Desta forma, é na circunscrição da própria pragmática formal, e da reconstrução que realiza do agir comunicativo, que se manterá esta tese.

Como explicou Siebeneichler (1989, p. 93), exercícios reconstrutivos se mostram adequados ou inadequados como modelos para compreender uma realidade implícita pré-estruturada simbolicamente. Assim, esta tese procura seguir as pegadas pós-metafísicas Habermasianas de um saber falível e sem pretensões fundamentacionais.

Ainda quanto a ressalvas epistêmico-metodológicas: esta tese foi construída com uma abordagem semelhante à de Maeve Cooke, em *Language and Reason: a study of Habermas's Pragmatics* (1997, p. 54), ao ressaltar que os teóricos mobilizados por Habermas, que são citados em seu texto, o são a partir da interpretação do próprio Habermas. Nesta tese isto se dá por um imperativo de possibilidade de verticalização das premissas profundas do próprio Habermas, que são o que interessa de modo a inscrever a investigação na proposta da pragmática formal.

Caso um filósofo ou teoria interpretado por Habermas de modo eventualmente não consensual seja aqui mencionado nesse viés, embora tenha se pretendido nesta tese não se partir do que é controverso nesse sentido, não haverá prejuízo já que a discussão cinge diretamente a argumentação do próprio Habermas. É dizer: ao incorporar um filósofo ou teoria Habermas transforma, no seu próprio pensamento, o argumento em sua própria proposta, que é o que diretamente segue aqui considerado.

Com isto não se renuncia a necessária criticidade de uma investigação acadêmica, mas se adota a postura de partir de premissas consolidadas pelo marco teórico para focar na problematização específica proposta no trabalho. Não fosse assim, a pesquisa estaria fadada a um eterno retornar e questionar pontos de partida.

Metodologicamente, a investigação foi realizada a partir do método reconstrutivo proposto por Habermas, e teve como procedimento técnico a utilização de pesquisa bibliográfica, especialmente de obras Habermasianas relevantes para depreender sua pragmática formal, como a *Teoria do Agir Comunicativo* (2020a; 2020b), *Verdade e*

Justificação (2004), *Pensamento Pós-Metafísico* (1990) e *O que é Pragmática Universal?* (1979). Tendo em conta estas obras e seus comentadores, a presente tese buscou se ancorar no método reconstrutivo Habermasiano.

Destarte, a tese foi construída e explicita-se a partir das premissas da pragmática formal Habermasiana. Estruturando-se da seguinte forma. Após o primeiro item desta introdução, a tese segue para o item 2, intitulado “Overture – A influência pragmática no pensamento Habermasiano”, com a finalidade de proporcionar uma abertura que contextualize e situe o pensamento Habermasiano a partir de influências pragmáticas; tratando-se de um autor com muitas influências, a opção aqui foi a de situar aquela particularmente elucidadora de sua atitude epistêmica geral.

No item 3, intitulado *Sentido da Pragmática Formal na Reflexão Contemporânea sobre a Linguagem*, o foco dirige-se a explicar a pragmática formal. Primeiro (tópico 3.1) busca expor sua relação com o giro linguístico (na versão analítica e hermenêutica) e depois (tópico 3.2) concentra-se na definição que lhe dá Habermas, com seus limites e propósitos, e também seus interlocutores. Finalmente, no tópico final (3.3), busca-se depreender das premissas reconstruídas por Habermas quais pontos são mais importantes para a compreensão do que seja a validade na pragmática formal.

No item 4, *Compreensão do Agir Comunicativo a partir da Pragmática Formal*, as categorias da racionalidade comunicativa, do agir comunicativo e do mundo vivido compõem o seu foco. No primeiro tópico (4.1), demonstrar-se antes como a teoria do agir comunicativo foi concebida a partir da pragmática formal e dela depende para extrair todas as suas implicações em conexão com o mundo vivido. Compreendendo melhor o entendimento como vinculado ao reconhecimento intersubjetivo da validade, o capítulo segue (4.2) para explicar os modos como isto pode ocorrer nas ações linguísticas. Por fim, o capítulo, assim como o primeiro, busca depreender quais novas camadas estas premissas agregam ao problema dessa pesquisa (4.3).

Trazendo o desfecho à tese, o item 5, *Análise da Validade da Ação Comunicativa*, foi construído para investigar como esta análise é possível. As imagens de mundo e sua relação com as formas de resgate da validade precisaram ser investigados (tópico 5.1), para após isso, em altura mais madura, ser possível propor a categoria de dispositivos de resgate como conceito importante para estabelecer os limites de análises [reconstruções de entendimento]

(tópico 5.2). Simetricamente fechando a estrutura desse corpo, o último tópico (5.3) procura identificar, a partir da pragmática formal, os limites de analisabilidade das ações comunicativas, de modo a compreender como [modo] e em que extensão [medida] esforços de análise podem ser aprimorados.

De modo a explorar um pouco mais que contribuições se anunciam às Ciências da Linguagem em geral, apresenta-se derradeiramente um excurso, sobre como podem estas reflexões repercutir nas ciências nomológicas (na expressão de Habermas); ou seja, como a resposta aos questionamentos aqui trazidos sobre a possibilidade da análise da validade em ações comunicativas pode contribuir para análises da validade em situações concretas.

Derradeiramente, é importante registrar – ainda que tome ares de nota pessoal, mas com o intuito de esclarecer e situar a origem da pesquisa – como nasceu esta investigação. A inquietação de origem é comum, decerto, a todos que investigam a linguagem: o assombro com essa capacidade humana e a perplexidade diante de sua natureza e funcionamento. Ludwig Wittgenstein e sua compreensão dos jogos de linguagem, formas de vida, seguir regras, semelhança entre famílias, foram o primeiro quadro que ofereceu parâmetros para refletir sobre como é possível que a comunicação entre dois ou mais indivíduos possa ser compreendida por outros indivíduos que não partilharam ou estiveram envolvidos na situação. O quadro teórico das *Investigações Filosóficas* oferecia categorias suficientes para explicar isto, mas desde o início a figura do quase-transcendental Habermasiano gerava questionamentos.

Curiosamente, Habermas, originalmente no projeto, entrou para ser criticado, como um defensor de uma transcendência, àquela altura entendida, como impossível aos jogos de linguagem. No entanto, a cada crítica que se buscava lançar ao Habermas, as respostas encontradas em seus escritos tornavam-no cada vez mais convincente; a ponto de se tornar o marco teórico único da tese. Ao concordar com Habermas, especialmente pelo viés de uma teoria geral dos jogos de linguagem – sua pragmática formal –, a tese foi construída para explicar que é possível analisar – ou seja, reconstruir o entendimento de – ações comunicativas, e investigar o modo e a extensão dessa tarefa. É o que se espera entregar por estas linhas que se seguem.

2. *OVERTURE* – A influência pragmática no pensamento Habermasiano

A relevância do Pragmatismo Filosófico, e de Charles S. Peirce em específico, para o pensamento ocidental é um lugar comum. Sua presença fundamental no pensamento de Jürgen Habermas é, igualmente, bem conhecida. O próprio filósofo alemão recorrentemente aponta a importância de Peirce para o pensamento contemporâneo e para o giro linguístico (HABERMAS, 2021, p.70). De igual forma, reconhece elementos importantes de seu pensamento como oriundos do Pragmatismo e de Peirce, como é o caso do seu falibilismo (HABERMAS, 2004, p. 18).

O falibilismo se trata de um ponto marcante do Pragmatismo Peirceano, sendo um incontornável marco epistemológico desta tradição. Assumindo-o, Habermas orienta-se sempre ao teste da experiência, conjecturando hipóteses provisórias que se articulam por teorias empiricamente informadas.

A presente abertura, à guisa de introito, coloca-se não como análise comparativa ou exaustiva da recepção do Pragmatismo por Habermas, mas antes como oportunidade de esclarecimento breve acerca de aspectos de partida relevantes para a compreensão da Pragmática Formal Habermasiana que se encontram no – e são, por isso, melhor compreendidos a partir do – Pragmatismo Filosófico de Peirce.

Ali Rizvi (2017, p. 602) reconhece o Habermas como sempre tendo sido um pragmatista, para além de suas influências diretas (sobretudo com Peirce, Mead e Dewey), por centrar-se no primado da prática. Não apenas o Pragmatismo influenciou Habermas, é certo, mas o seu papel central é recorrentemente lembrado por seus estudiosos (PINZANI, 2009, p. 80).

Matthias Kettner, em *Pragmatism and Ultimate Justification* (2017, p. 43), considera que o Pragmatismo Filosófico reforçou os laços teóricos entre Apel e Habermas, comparando, inclusive, suas proximidades e distâncias com àquelas entre Peirce e Dewey. Kettner explica da seguinte forma a principal diferença entre ambos (2017, p. 44-45):

[...] Para Apel – mas não para Habermas – o nexos das pressuposições normativas do discurso argumentativo que não são racionalmente possíveis em outra forma (isto é, não contingente) contém condicionamentos superiores de pretensões de validade para afirmação com um status normativo (e.g., juízos morais normativos) assim como condicionamentos

superiores sobre pretensões de validade para afirmações de filosofia teórica que aspira ao status de objetividade.¹

Esta passagem nota, apesar da grande influência de Peirce sobre Habermas, que este último adotaria mais a atitude Deweyana de um instrumentalismo de ideias que não busca um fundamento último, como é o caso de Apel.

O próprio Habermas, como se disse, em diversos textos cita e manifesta adesão a ideias do Pragmatismo. Em uma entrevista concedida a Aboulafia, Habermas especificou a influência que o Pragmatismo exerceu em seu pensamento: primeiro na epistemologia, com Peirce, segundo na teoria social, com George Mead,² e, finalmente, na teoria política, com John Dewey (HERDY, 2009, p. 44). Rachel Herdy (2009, p. 45) entende, ainda, que uma última influência precisa ser considerada na filosofia do direito de Habermas, entendendo a autora que este se apoia sobremaneira sobre as contribuições epistemológicas de Peirce (comunidade de investigadores)³ e filosofia política de Dewey (democracia, o público e seus problemas, etc.). Conquanto a filosofia do direito de Habermas não seja objeto desta tese, é relevante registrar que a referida autora entende-o como descendente da tradição crítico-realista do pragmatismo Peirceano; trata-se de um descendente, porém, que preservou e articulou o legado pragmatista de modo distinto de neopragmatistas como Rorty e Posner. Citando Haack, classifica Habermas como um “pragmatista de estilo neoclássico” (HERDY, 2009, p. 58-60).

Sobre o que Habermas herdou, ainda, de Peirce (HERDY, 2009, p. 47):

O novo horizonte descortinado por Peirce permitiu que Habermas, por um lado, formulasse uma teoria do conhecimento capaz de salvar os insights de Kant sobre a razão humana — embora a tenha colocado definitivamente sob novas bases; por outro, o veio evolucionista de Peirce também franqueou a

¹ Tradução própria de: “for Apel – and not for Habermas – the nexus of normative presuppositions of argumentative discourse that are not rationally possible in another form (that is, noncontingent) contains ultimate constraints on validity claims for statements with a normative status (e.g., normative moral judgments) as well as ultimate constraints on validity claims for statements of theoretical philosophy that aspire to the status of objectivity.”

² Trata-se de uma referência crucial na Teoria do Agir Comunicativo (doravante, TAC), especialmente da contribuição relativa à socialização e individuação do “eu” em uma comunidade, que possibilita a guinada intersubjetiva de Habermas.

³ “Da ‘arquitetura filosófica’ de Peirce, Habermas extrai um conceito-guia fundamental: a ideia de uma ‘Opinião Final’ a ser alcançada por meio de um acordo indefinido e não forçado de uma ‘comunidade de investigadores’ ampliada idealmente no tempo e no espaço. O conceito-guia de ‘Opinião Final’ como resultado de uma investigação ampla da ‘comunidade de investigadores’ encontra-se ligado, por sua vez, aos conceitos de ‘realidade’ e ‘verdade’ para Peirce.” (HERDY, 2009, p. 48).

Habermas conectar a sua teoria crítica da sociedade com o modelo evolucionista de Charles Darwin e, posteriormente, a psicologia do desenvolvimento de Jean Piaget e Lawrence Kohlberg. Tanto Peirce quanto Habermas veem no progresso científico e no desenvolvimento da racionalidade humana um genuíno processo evolutivo de aprendizado da espécie, direcionado sempre para a verdade e o conhecimento real sobre o universo. Peirce oferecia a Habermas, acima de tudo, a possibilidade de um encontro intelectual entre as correntes alemãs e anglo-saxônicas da filosofia moderna.

Um marco inexcusável de contato entre Habermas e Peirce, seria, além da teoria da evolução, o diálogo com Kant.⁴ Ingeborg Maus (2017, p. 76) analisou o que classificou como evidente envolvimento de Habermas com os trabalhos de Kant, especialmente nas áreas da filosofia moral, teoria do direito, democracia e epistemologia.

Maus explica (2017, p. 188) que Habermas introduz a expressão detranscendentalizar, referindo-se a esse movimento como sendo o objetivo de Peirce em relação à filosofia Kantiana – observa, ainda, que o “pragmático” em Kant foi apropriado por Peirce. O alicerce Kantiano do Pragmatismo – que Rorty irá rechaçar apropriando-se das figuras de James e Dewey em detrimento de Peirce (MAUS, p. 188) –, será uma ponte importante para Habermas, que assim travou contato com esta tradição, alicerçando-se como se viu em sua versão clássica, dialogando intensamente com neopragmatistas como Rorty, Putnam e Brandom (MAUS, p. 189). A conclusão da referida filósofa é pelo vínculo de Habermas com o Pragmatismo via transformação Kantiana (MAUS, 2017, p. 194-195):

Ele [Habermas] rejeita o idealismo transcendental de Kant em favor de um pragmatismo que faz plena justiça a nossas intuições realistas em um modo pós-metafísico. Ao desenvolver uma Teoria pragmática da verdade, ele se volta ao que foi o ponto de partida para os pragmatistas americanos clássicos – o mundo cotidiano da ação com suas certezas práticas.

[...]

⁴ Aqui Habermas lança mão da ideia do transcendental fraco, ou do quasi-transcendental. A esse respeito, também Herdy (2009, p. 57): “‘Quasi’ porque, não obstante a sua condição necessária e pressuposta, a comunidade precisa concretizar-se sob condições que são empíricas, estando sempre situada em contextos espaciais e históricos. A recusa de Habermas em transcendentalizar a filosofia está marcada, também, pela defesa de um pensamento que se diz “pós-metafísico” — embora a sua pós-metafísica nada tenha de ‘antimetafísica’; constitui, arrisca-se dizer, uma forma de pensamento em muitos aspectos parecida com a proposta de Peirce de uma “metafísica científica” ou ‘reformada’.”.

Voltando-se para trás e olhando o desenvolvimento do pensamento de Habermas ao longo dos últimos 50 anos, pode-se vê-lo como elaborando uma orientação pragmática-Kantiana crítica crescentemente sofisticada – uma que incorpora muitos dos melhores insights dos pensadores pragmáticos clássicos e seus sucessores. No melhor espírito pragmático, Habermas tanto aprendeu quanto criticou estes pensadores ao trabalhar sua própria e distinta orientação pragmática.⁵

Destarte, vê-se, sendo Kant – e sua transformação – fundamental à Habermas, em compasso com os elementos, não exaustivos, aqui destacados, reconhece-se um lugar especial à influência do Pragmatismo Filosófico no pensamento Habermasiano; o que se buscou aqui elucidar de modo a abrir a senda da presente tese com esta luz.

⁵ Tradução própria de: “He rejects Kant’s transcendental idealism in favor of a pragmatism that does full justice to our realist intuitions in a postmetaphysical manner. In developing a pragmatic theory of truth he turns to what was the starting point for the classical American pragmatists – the everyday world of action with its practical certainties. [...]”

Standing back and looking at the development of Habermas’s thinking over the past fifty years, one can view it as elaborating an increasingly sophisticated critical Kantian pragmatic orientation – one that incorporates many of the best insights of the classical American pragmatic thinkers and their successors. In the best pragmatic spirit Habermas has both learned from and criticizes these thinkers in working out his own distinctive pragmatic orientation.”

3. Sentido da Pragmática Formal na Reflexão Contemporânea sobre a Linguagem

3.1 A LEITURA DE HABERMAS DA VIRADA LINGUÍSTICA PARA A CONSTRUÇÃO DA PRAGMÁTICA FORMAL

A maior obra do filósofo alemão Jürgen Habermas, a Teoria do Agir Comunicativo (1981), já trouxe a proposta amadurecida – decantada durante a década de 70 (e avançada detidamente em 1976 com “O que é pragmática universal?”) – da pragmática formal, que serviu como alicerce para a reconstrução dos conceitos complementares do agir comunicativo e do mundo vivido, fundamentais para toda a teoria crítica habermasiana. Inicialmente neste primeiro capítulo, porém, o percurso elucidado pelas obras *Pensamento Pós-Metafísico* (1990) e *Verdade e Justificação* (2004) se coloca como mais apropriado ao momento desta investigação.

Desse modo, o presente tópico percorrerá primeiro as lições do Pensamento Pós-Metafísico para explicar as fases do giro linguístico na versão analítica, desde a semântica formal de Frege e Wittgenstein I, passando pela semântica intencionalista e finalmente considerando a pragmática dos jogos de linguagem do Wittgenstein II e da teoria dos atos de fala de Austin e Searle. Ato contínuo, tendo por base *Verdade e Justificação*, seguirá para a análise Habermasiana da passagem da hermenêutica – também como fase do giro linguístico – à pragmática formal. Terminará, finalmente, com o crédito concedido por Habermas à Apel como teórico fundamental para a consumação do (seu próprio) giro linguístico.

A passagem do paradigma da filosofia do sujeito ou consciência para o da filosofia da linguagem recebeu grande atenção de Habermas, especialmente para demonstrar a necessidade da superação de pressupostos esgotados ou decaídos em aporias incontornáveis. Esta passagem é geralmente atribuída à virada linguística, também chamada guinada, giro e até reviravolta (como na expressão de Manfredo de Oliveira, 2006).⁶

⁶ Referido autor traz, inclusive, em seu livro *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea* (2006), uma estrutura que demonstra a evolução do referido giro linguístico, de modo semelhante ao próprio Habermas. Seguindo seu sumário, vê-se: Parte I – A semântica tradicional: A semântica de E. Husserl: concepção tradicional da linguagem expressa em termos da filosofia da consciência; F. v. Kutschera: linhas fundamentais de uma semântica realista; A semântica de Frege; Semântica de Rudolf Carnap; A semântica de Wittgenstein I: teoria da figuração; Parte II – A reviravolta pragmática; Pragmática analítica: a segunda filosofia

Em *Pensamento pós-metafísico* (1990), o filósofo inicia a obra descrevendo sinteticamente quatro movimentos-fonte da agenda filosófica do século XX que, conquanto diverjam em seus métodos e abordagens, comungariam a influência de quatro motivos recorrentes de pensamento.

Fenomenologia, Filosofia Analítica, Estruturalismo e Marxismo Ocidental, estariam todos voltados, de uma forma ou de outra, aos quatro motivos que são como impulsionamentos que buscariam a superação e distanciamento da modernidade. Estes motivos, entre si muito interligados, que representariam o próprio movimento de “ruptura com a tradição” (1990, p. 14),⁷ são: pensamento pós-metafísico, guinada linguística, modo de situar a razão e inversão da relação teoria-prática (1990, p. 11-16).

Destes, a questão do giro linguístico teve especial importância para que Habermas chegasse à formulação da pragmática formal. Esse motivo de pensamento recebe, inclusive, toda a atenção da segunda parte da referida obra, em seus capítulos 4, 5 e 6.

Importa a este tópico entender, sobretudo, como a partir da guinada linguística Habermas depreende a sua Pragmática Formal. No fim da introdução da referida obra ele próprio adverte que os motivos pelos quais se buscou superar a modernidade “não produziram apenas idéias novas, mas também novas limitações” (1990, p. 16). Assim, deve-se compreender, para além de contextualizar, como a partir das novas limitações impostas pela guinada linguística Habermas constrói a pragmática formal.

Retratando inicialmente a passagem proporcionada pela guinada linguística, Habermas (1990, p. 15) explica: “A partir desse momento [da (ultra)passagem], os sinais linguísticos, que serviam apenas como instrumento e equipamento das representações, adquirem, como reino intermediário dos significados linguísticos, uma dignidade própria”.

de Wittgenstein; John Langshaw Austin: teoria dos atos de fala I; John R. Searle: teoria dos atos de fala II; Martin Heidegger: pragmática existencial; Parte III – Reviravolta hermenêutico-transcendental; H. G. Gadamer; Karl-Otto Apel: pragmática transcendental; Jürgen Habermas: pragmática universal; Parte IV – Crítica à pragmática transcendental.

⁷ A ruptura com a tradição metafísica, guardadas as distâncias com que cada época e autor definem o termo, significa para Habermas, de modo sintético, superar o (HABERMAS, 1990, p. 39-41): (1) pensamento da identidade; (2) idealismo; (3) Prima Filosofia como filosofia da consciência; e (4) Conceito forte de teoria. Os motivos de pensamento recorrentes nos movimentos contemporâneos identificados por Habermas são, justamente, contrapontos a estas importantes colunas da tradição metafísica.

Assim, não se tratou apenas de uma mudança na agenda do pensamento ocidental, mas antes uma transformação paradigmática de ordem epistêmico-metodológica (1990, p. 15): “As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho da constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais”.

Ainda sobre a superação do paradigma da consciência, explica Habermas (1990, p. 32):

Há quase cem anos começou-se a juntar argumentos de diferentes tipos, que sugeriram a passagem da clássica lógica do raciocínio para a lógica dos enunciados, a passagem da interpretação do conhecimento como teoria dos objetos para a teoria dos estados de coisas, a passagem da explicação intencionalista das realizações da compreensão e da comunicação para a explicação no âmbito de uma teoria da linguagem, ou seja, em geral, a passagem da análise introspectiva dos dados da consciência para a análise reconstrutiva de realidades gramaticais publicamente acessíveis. Nesta medida existe uma assimetria entre a força explicativa da filosofia da consciência, de um lado, que toma como ponto de partida a auto-referência de um sujeito que representa e manipula objetos, e uma teoria da linguagem, de outro lado, que toma como ponto de partida as condições de compreensão de expressões gramaticais.

Reportando-se às vantagens da virada linguística, expõe Habermas (1990, p. 53): “A passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem traz vantagens objetivas, além de metódicas. Ela nos tira do círculo aporético onde o pensamento metafísico se choca com o antimetafísico, isto é, onde o idealismo é contraposto ao materialismo [...]”.

Habermas (1990, p. 55) compreende a virada linguística como um movimento que se deu por diferentes caminhos e em diferentes fases. Sobre fases, descreve seu percurso como um arco que atravessa uma guinada linguística desde a semântica até a pragmática formal. Explica, inclusive, a necessidade de avanço de cada fase. Sobre sua primeira, entende ter havido limites ao semanticismo (fundado em Frege) que teria “podado” a linguagem de seu elemento pragmático:

A análise semântica permanece essencialmente uma análise das formas da proposição, principalmente das formas de proposições assertóricas; ela prescinde da situação da fala, do uso da linguagem e de seus contextos, das pretensões, das tomadas de posição e dos papéis dialogais dos falantes, numa palavra: prescinde da pragmática da linguagem.

Isto mudaria com Wittgenstein e os teóricos da filosofia da linguagem cotidiana, especialmente pela descoberta, fundamental para Habermas (1990, p. 56), da dupla estrutura da fala, que pressupõe um elemento proposicional e outro pragmático:

A descoberta desta estrutura proposicional-performativa, dupla, por parte de Wittgenstein, Austin e dos autores que os seguiram, constituiu o primeiro passo no caminho de uma integração de componentes pragmáticos no contexto de uma análise formal. Somente através desta passagem para uma pragmática formal é que a análise da linguagem conseguiu reaver a amplitude e os questionamentos da filosofia do sujeito, que já tinham sido dados como perdidos.

Esse é desde logo o alicerce sobre o qual Habermas (1990, p. 56) levanta a sua pragmática formal, como continuidade desta descoberta: “O próximo passo vai consistir na análise dos pressupostos gerais que devem ser preenchidos para que os participantes da comunicação possam entrar em entendimento sobre algo no mundo. Estes pressupostos pragmáticos da formação do consenso apresentam como peculiaridade uma grande dose de idealização.”.

Embora muitas outras tendências teóricas tenham avançado de modo interessante na agenda da filosofia da linguagem, não lograram dar este passo fundamental. Por exemplo, explicando a insuficiência do estruturalismo, embora denotando sua importância para a primeira fase da guinada, afirma Habermas (1990, p. 57):

A guinada linguística não se completou somente através da semântica da proposição, mas também através da semiótica – como é o caso de Saussure. [...] Elevando as formas anônimas da linguagem a uma categoria transcendental, ele degrada os sujeitos e sua fala à condição de algo meramente acidental. O modo de os sujeitos falarem e agirem deve ser explicável a partir de sistemas de regras subjacentes.

Esta insuficiência do estruturalismo, também percebida em outros vieses nas demais correntes teóricas no contexto do giro linguístico, são vistas por Habermas como anteriores a uma posterior fase pragmática do giro. Sobre o estruturalismo, ainda, Habermas demonstra a falha de sua consideração estrita ao elemento proposicional, estrutural, ligado à gramática. Reforça, assim, que a descoberta da mencionada dupla estrutura da fala foi fundamental para completar o giro linguístico. O estruturalismo explicaria apenas a identidade de significado

em expressões linguísticas, mas seguiria incapaz de dar conta da criatividade que engendra novas formas de uso. Segundo Habermas (1990, p. 57):

Somente a guinada pragmática oferece uma saída para a recuperação da abstração estruturalista. As realizações transcendentais não se retiraram, de modo nenhum, para os sistemas de regras gramaticais enquanto tais: a síntese linguística é muito mais o resultado da obra construtiva do entendimento, a qual se efetua através das formas de uma intersubjetividade rompida. É verdade que as regras gramaticais garantem a identidade de significado das expressões linguísticas; todavia, elas têm de deixar, ao mesmo tempo, espaço para um uso individualmente nuançado e inovativamente imprevisível destas expressões, cujo significado possui uma identidade apenas suposta. O fato de as intenções dos falantes afastarem-se quase sempre dos significados *standard* das expressões utilizadas explica aquela sombra de diferença que se filtra em todo acordo atingido através da linguagem.

Habermas aprende com Frege e Wittgenstein, assim, o elemento crucial para o seu próprio giro que posiciona a pragmática formal como reconstrução fundamental de toda a sua filosofia (HABERMAS, 1990, p. 77): “Na linguagem, as dimensões do significado e da validade estão ligadas internamente.” Esta constatação, fundamental também para esta tese, se constituiu primeiro na ideia de não ser possível dissociar significado de validade em virtude de só se poder compreender (significado) o que é dito, sabendo-se o que tornaria isto o caso (validade). Mas tal tese possui, nestes termos, limitações, pois em Frege e Wittgenstein I existe a equiparação entre validade e verdade das asserções, ou seja, o nexa entre significado e validade ocorreria apenas no discurso que busca constatar fatos, ligada a função de representação da linguagem (HABERMAS, 1990, p. 78).

Tal teoria falha ao compreender a validade apenas em termos de constatação de fatos verdadeiros, enfocando a função representativa da verdade. Avançando na tese Frege-Wittgensteineana, colmatando sua falha, Habermas (1990, p. 102) defende: “Sabemos, através da teoria do significado, que existe um nexa interno entre significado e validade: nós compreendemos o significado de um ato de fala quando estamos cientes das condições sob as quais ele pode ser aceito como válido.”

Com Karl Bühler, mas reenquadrando sua proposta,⁸ Habermas (1990, p. 106) entende – a partir da compreensão de que todo ato de linguagem pressupõe a] alguém b] comunicando-se com um outro c] sobre objetos ou estados de coisas no mundo – que a linguagem funciona simultaneamente como a] expressão, b] comunicação e c] representação. A linguagem é, pois, um meio no qual estas três funções distintas estão interligadas.

Para explicar a contribuição e também a insuficiência de cada corrente teórica na realização do giro linguístico, Habermas (1990, p. 106) as contrasta, destarte, com o esquema de Bühler, considerando que: “Existe uma tríplice relação entre o significado de uma expressão linguística e: a) aquilo que é *subentendido*, b) aquilo que é *dito* e c) o modo como é *utilizado* na ação de fala.”.

Escapa às filosofias promotoras do giro linguístico, segundo Habermas, sempre outras duas das três funções da linguagem – segundo o esquema de Bühler –, presentes em todo ato comunicativo que pressuporia, portanto, um falante, um interlocutor, e o algo sobre o que se fala (objetos ou estados de coisas no mundo). Assim, para Habermas (1990, p. 78):

[...] as três teorias do significado mais conhecidas esclarecem o aspecto global do significado a partir de uma única função da linguagem [...]. A semântica intencionalista (de Grice até Bennet e Shiffer) toma como ponto de partida fundamental aquilo que o falante pensa ou procura dar a entender ao utilizar uma expressão numa determinada situação; a semântica formal (de Frege, através do primeiro Wittgenstein até Dummett) parte das condições sob as quais uma proposição é verdadeira (ou é tornada verdadeira); e a teoria do significado enquanto uso, inaugurada pelo segundo Wittgenstein, refere tudo, em última instância, aos contextos de interação praticados, nos quais as expressões linguísticas preenchem funções práticas. Cada uma destas três teorias do significado concorre com as outras, ligando-se precisamente a um único aspecto do processo de entendimento.

Assim, para a semântica intencionalista, faltaria a consideração mais adequada daquilo que se representa e da busca por estabelecer uma relação interpessoal, focando tão somente no que o falante tem por intenção (em mente) ao empregar determinada expressão; na semântica formal, o que se busca é estabelecer as condições para que uma proposição seja verdadeira; enquanto, finalmente, para a corrente que identifica significado com uso, foca-se na interação dos indivíduos e de como o uso de palavras envolve funções práticas.

⁸ “[...] se o desligarmos do contexto de surgimento de uma determinada psicologia da linguagem, se ampliarmos o princípio semiótico e se dermos às três funções citadas uma interpretação generosa.” (1990, p. 106).

Para Habermas, estas correntes captam uma intuição, cada uma delas, advinda de fenômenos básicos que o behaviorismo teria fracassado em explicar: “[...] a saber, a identidade de significados linguísticos, o significado de certas expressões que independem da situação, apesar de serem empregadas com relação a uma situação e a aquisição da competência de gerar à vontade expressões linguísticas [...]”. Bühler reuniria todas essas intuições advindas desses fenômenos em seu mencionado esquema (HABERMAS, 1990, p. 106-107).

Sobre o intencionalismo, Habermas aborda suas limitações da seguinte forma, contrastado a Bühler. Acerta ao compreender o caráter instrumental da linguagem, uma vez que o falante formulará encadeamentos de sinais, na condição de veículo, para levar ao outro o que intenciona ou o que crê. Mas nisso ainda se percebe o fundamento de um sujeito que representa o mundo e age de acordo com um fim seu, tributário da filosofia da consciência (HABERMAS, 1990, p. 107).

Duas funções estariam conjugadas no intencionalismo (e devidamente apartadas, analiticamente, em Bühler): “a expressão e o apelo, fundem-se aqui conseqüentemente numa única realização: fazer com que um ouvinte deduz a intenção do falante e seja motivado, através disso, a formular a opinião correspondente ou a tomar a decisão adequada.” (HABERMAS, 1990, p. 108). E o problema desta confusão entre expressão (alguém que fala) e apelo (buscando estabelecer relação intersubjetiva com um outro), é que: “Se a linguagem extrai seu significado exclusivamente das intenções dos usuários da linguagem que agem visando um fim, ela perde a autonomia de uma estrutura interna própria.” (HABERMAS, 1990, p. 108).

Já a semântica formal: “segue outra intuição. Ela observa a forma gramatical dos vocábulos e atribui à linguagem um *status* independente das intenções e representações dos sujeitos falantes.” (HABERMAS, 1990, p. 108-109). Ela enfatiza, portanto: “... as expressões linguísticas e não as relações pragmáticas entre falantes e ouvintes, dedutíveis do processo de comunicação, que constituem o objeto da teoria do significado.” (HABERMAS, 1990, p. 109). Esta perspectiva leva a semântica formal a chegar à formulação das “condições de verdade” como chave para a teoria do significado (HABERMAS, 1990, p. 110):

Se o significado de uma proposição assertórica é o estado de coisas que ela reproduz; e se essa proposição é verdadeira exatamente quando o estado de coisas expresso existe ou é o caso; então nós compreendemos a proposição

na medida em que conhecermos as condições sob as quais ela é verdadeira. As condições de verdade de uma proposição assertórica servem como *explanans* (explanante) de seu significado: “Compreender uma proposição significa saber o que é o caso, quando ele é verdadeiro”. [L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. 4.024.].

Desde Frege, como se viu, já se havia descoberto o nexos interno entre significado e validade. O problema é que na semântica formal não se levou esta intuição a uma consideração pragmática, então a validade não foi também compreendida como dependendo da avaliação que faz o ouvinte do que lhe é dito (HABERMAS, 1990, p. 110).

É Wittgenstein em sua segunda fase (superadora da semântica formal que ele mesmo consolidou), com o passo decisivo da compreensão da linguagem como atividade humana a ser compreendida em seu uso, que o nexos entre significado e validade será compreendido melhor. A teoria do significado como uso (a terceira contrastada ao esquema de Bühler), nasce, pois, quando: “Wittgenstein descobre o caráter accional dos proferimentos linguísticos.” (HABERMAS, 1990, p. 111).

Para o filósofo austríaco, segundo Habermas, a representação perde o lugar privilegiado como função linguística única, e em seu lugar uma pluralidade de modos de uso se impõe: “O meio, que é a linguagem, não serve somente para a descrição ou constatação de fatos; ela serve também para dar ordens e para adivinhar enigmas, para contar anedotas, [...]” (1990, p. 111). Diferentemente da semântica intencionalista, afirma Habermas (1990, p. 112) que Wittgenstein:

[...] não interpreta a prática do jogo de linguagem, que determina o uso das expressões linguísticas, como se fora o elemento resultante de ações teleológicas singulares de sujeitos que isoladamente estatuem fins, mas como “um modo de ação comum a todos os homens”. Ele chama de “jogo de linguagem” a totalidade dos proferimentos linguísticos entrelaçados uns nos outros e as atividades não linguísticas. O conjunto de atividades e de ações de fala é constituído através do consenso preliminar numa forma de vida compartilhada intersubjetivamente ou através da pré-compreensão de uma prática comum regulada através de instituições e costumes. Aprender a dominar uma linguagem, ou aprender como compreender as expressões numa linguagem, exige que nos exercitemos numa determinada forma de vida. Esta, por sua vez, regula preliminarmente o emprego dos vocábulos e das proposições numa rede de possíveis colocações de fins e de possíveis ações.

Assim, não é o caráter instrumental (princípio intencionalista), nem a ênfase na representação do mundo (como na semântica formal), mas o “entrelaçamento da linguagem com uma prática interativa, na qual uma forma de vida se reflete e, ao mesmo tempo, se reproduz” que toma a atenção da teoria do significado como uso. A referência não é a perspectiva do falante (sua intenção), mas como falante e ouvinte já estão desde antes inseridos em práticas que enformam sua interação: “Através da gramática dos jogos de linguagem explora-se a dimensão de um saber que serve de fundo, referente a um mundo da vida e compartilhado intersubjetivamente, que é portador das múltiplas funções da linguagem.” (HABERMAS, 1990, p. 112).

É após esse patamar alcançado por Wittgenstein que se compreenderia algo fundamental próprio das linguagens naturais: são sempre auto-referentes. Em comparação a ações não-linguísticas (HABERMAS, 1990, p. 113): “Um observador somente pode compreender uma ação não-linguística se ele conhecer a intenção que se esconde atrás dela. Ao contrário, as ações de fala identificam-se por si mesmas.”. Para Habermas (1990, p. 113), por causa de sua auto-referenciabilidade (reflexividade), os atos numa linguagem natural indicam (revelam) simultaneamente como devemos compreendê-los e quais os modos de uso possíveis para o que foi dito.

Destarte, explica que cada uma das três correntes mencionadas (semântica intencionalista, semântica formal e significado como uso), vai se concentrar em apenas um aspecto do entendimento (HABERMAS, 1990, p. 113): “elas gostariam de explicar o significado de uma expressão linguística na perspectiva do que se pretende dizer (significado intencionado), na perspectiva do que é dito (como significado textual), ou na perspectiva do uso (como significado do proferimento).”.

Habermas, então, somando todas estas perspectivas – e colocando-as num quadro geral que acolhe as premissas de Wittgenstein II –, avançará para explicar a ligação entre a teoria do significado como uso e da teoria dos atos de fala, para adotar esta última como base para a sua pragmática formal.

O cerne disso será a reformulação do nexos interno entre significado e validade realizada por Wittgenstein em sua última fase, mostrando que o significado é construído a partir do seguir regras conjuntamente, porquanto ser um erro imaginar uma linguagem privada, todos que se movimentam por jogos de linguagem o fazem seguindo regras, ou seja,

asserindo e verificando a validade mútua de regras nestes jogos. Apesar desse seu acerto, para Habermas, sua proposta é autolimitadora (HABERMAS, 1990, p. 118):

[...] ele compara a validade de convenções de significado com a validade social de costumes e instituições e equipara as regras gramaticais de jogos de linguagem a normas de ações sociais. Nesse ato, porém, ele lança fora qualquer tipo de validade que transcenda o jogo de linguagem. Os proferimentos são válidos ou inválidos somente de acordo com a medida do respectivo jogo de linguagem.

Afirma que Austin apoiou-se em Wittgenstein, mas foi além dele, pois buscou unir a semântica da verdade à pragmática dos jogos de linguagem, abrindo assim a vertente para a teoria dos atos de fala (HABERMAS, 1990, p. 118). Searle teria dado continuidade à teoria dos atos de fala de modo mais aperfeiçoado.⁹

Muito embora seja o ponto de partida – informado, no entanto, por todo o desenvolvimento do giro linguístico – para a construção da pragmática formal, Habermas entende que há, também, limites nesta corrente, como, especialmente, a persistência de uma dimensão única de validade fundada num caráter de verdade proposicional, em Searle (HABERMAS, 1990, p. 121).

Redução esta inconcebível que ensejou a promoção de uma virada em Wittgenstein (HABERMAS, 1990, p. 122): “O fato de não ser possível domar a profusão de forças ilocucionárias e reuni-las sob pontos de vista da semântica da verdade já tinha sido um motivo suficiente para que Wittgenstein abandonasse qualquer tentativa de classificação e se dedicasse exclusivamente à descrição de uma série desordenada de gramáticas de jogos de linguagem.”.

⁹ Explicando sinteticamente estes elementos, afirma Manfredo (2006, p. 157;158;159-160): “Austin denomina ato ‘ilocucionário’ à totalidade da ação linguística em todas as suas dimensões, e a teoria que trata desses atos sob essa perspectiva de ‘pesquisa das locuções’: cada procedimento linguístico é, pois, um tipo de ação humana, isto é, um ato locucionário.” [...] “É considerando o próprio ato locucionário que Austin vai descobrir uma outra dimensão do ato de fala que ele denomina ato ‘ilocucionário’: no ato de dizer algo, fazemos também algo. Para poder determinar que ato ilocucionário está em questão, temos de nos perguntar como o ato ilocucionário é usado.” [...] “executando atos locucionários e ilocucionários podemos realizar ainda outra ação: é a terceira dimensão do ato de fala, que Austin denomina ato ‘perlocucionário’, isto é, provocar, por meio de expressões linguísticas, certos efeitos nos sentimentos, pensamentos e ações de outras pessoas.”.

Habermas, então, cautelosamente, evita o tratamento sobre a validade conferido pela teoria dos atos de fala (Austin/Searle), que regressaria à semântica formal, e a recebe através das lentes do esquema de funções de Bühler, com as pretensões de validade que vincula (HABERMAS, 1990, p. 123).

Desta forma, entende que a teoria dos atos de fala de Austin e Searle seria a resposta à abordagem restrita das teorias do significado mencionadas, embora ainda seja insuficiente por continuar “presa ao cognitivismo da semântica da verdade” (HABERMAS, 1990, p. 79), faltando-lhe as dimensões expressiva e interativa (HABERMAS, 1990, p. 80).

Habermas (1990, p. 135-147) reserva, na referida obra, um capítulo específico para considerar a insuficiência do modelo proposto por Searle, avançando, no contraste, as vantagens de sua própria teoria. Para ele, Searle ficou limitado a uma interpretação intencionalista dos atos de fala, o que impede seu modelo teórico de alcançar todo o seu potencial, em contraste com a proposta de uma interpretação intersubjetiva que lhe confere Habermas.

A diferença básica entre ambos é explicitada já de início (HABERMAS, 1990, p. 135): “O modelo aqui tomado [o intersubjetivo] não é o da transmissão de idéias, mas o da realização de um consenso sobre algo (em princípio litigioso). A linguagem não é tomada como um meio para a transmissão de estados de coisas objetivas, mas como um meio, no qual os participantes podem compartilhar intersubjetivamente a compreensão de uma coisa.”

Há, no entanto, intuições fundamentais de Searle que estão na base da proposta do filósofo alemão (1990, p. 136-137):

Searle mostrou em 1969 que a compreensão de uma ação de fala não pode ser descrita como um efeito perlocucionário. [...] Searle descrevera a compreensão de uma ação de fala, seguindo neste ponto Austin, como sendo o fim ilocucionário, que resulta primariamente daquilo que é dito e não da intenção do falante. O fim visado pelo falante é fazer com que o destinatário reconheça que as condições, exigidas para a validade de uma ação de fala corretamente realizada, estão preenchidas. A compreensão de um ato de fala exige o conhecimento dessas condições.

Para Searle, trata-se de condições de verdade. Habermas, corrigindo-o, observa, mais uma vez, que numa ação de fala sempre se expressam três coisas “a) uma intenção do falante, b) um estado de coisas e c) uma relação interpessoal.” (1990, p. 138) Assim, não se trata

apenas de condições de verdade, mas de pretensões de validade que devem ser distintas – embora intimamente interligadas.

O filósofo alemão explica que a interpretação intencionalista condiciona o termo “b)” e “c)” à intenção do falante (termo “a”)), e que o Searle apenas parte de outra estratégia explicativa, mas segue condicionando termos, desta feita o termo “a)” e “c)” condicionam-se pelo termo “b)”, um estado de coisas. Ao fazer isso, diz Habermas (1990, p. 138), Searle precisa fundamentar 1) a representação mental como prévia à representação linguística de estados de coisas e que 2) o modo como se representa um estado de coisas e “enfoques proposicionais do falante” determinam o tipo ilocucionário do ato de fala.

Ambas as teses, para Habermas, não se sustentam. Fundamentalmente em virtude de cada dimensão do ato de fala (intenção do falante, estado de coisas e relação interpessoal) ter suas próprias condições de validade, e não se reduzirem um ao outro como intui a interpretação intencionalista. Sobre a tese 1, a representação mental do estado de coisas não pode ser prévia à representação linguística, pois sempre que se representa algo mentalmente já se tem necessariamente o arcabouço da própria prática de linguagem como repertório subjacente a qualquer representação (HABERMAS, 1990, p. 140).¹⁰

Quanto à segunda tese, Habermas contrapõe que não é suficiente compreender as condições de preenchimento do estado de coisas representado pelo ato de fala para definir o tipo ilocucionário, pois há condições de outra natureza que também precisam estar preenchidas para que o ato de fala seja realmente compreendido. Jaz aqui a insuficiência do modelo Searleano e dos precedentes.

A interpretação intencionalista, e sua versão em Searle, desconsideraria o interlocutor com quem se pretende comunicar, imaginando ser suficiente que o falante expresse/represente, segundo condições que se pretendem adequadamente representativas dum estado de coisas, sua intenção. Habermas (1990, p. 145) conclui: “Ora, sem a *possibilidade* de tomar uma posição em termos de sim/não, o processo de comunicação permanece incompleto.”.

¹⁰ Vide exemplo Searleano do “desenho do virabrequim”, donde ver o desenho representado seria já suficiente para compreender que há uma peça de carro, o virabrequim, que estaria quebrado. O Habermas conclui sobre isso: “O intérprete não conseguiria *ver* que o desenho, ao imitar um objeto, representa um estado de coisas, se ele não dominasse um idioma e se desconhecesse, em sua própria prática de linguagem, o modo como os estados de coisas são representados na linguagem.” (1990, p. 140).

O tipo ilocucionário, portanto, depende antes que se compreenda que o que se busca descortinar são as condições que possibilitariam um determinado proferimento ser aceito ou não como válido (e, implicitamente, que se possa fundamentar uma condição eventualmente questionada com razões), e não redutoramente como condições de verdade (HABERMAS, 1990, p. 146): “Sem o conhecimento das condições para tal tomada de posição em termos de sim/não, o ouvinte não conseguirá entender a ação de fala.”.

Confirmando uma vez mais a tese (com raiz em Wittgenstein e Frege) de que “[n]a linguagem, as dimensões do significado e da validade estão ligadas internamente” (HABERMAS, 1990, p. 147), o filósofo indica que se pode encontrar o tipo ilocucionário do ato de fala justamente através da identificação das pretensões de validade em jogo (HABERMAS, 1990, p. 147): “Qualquer ato ilocucionário pode ser contestado sob os aspectos da correção, da sinceridade e da verdade”. Arremata (1990, p. 148): “Pretensões de validade criticáveis, que apontam para o reconhecimento intersubjetivo, são os trilhos pelos quais uma ação de fala pode atingir o alvo ilocucionário do falante”.

Como tais considerações foram utilizadas na pragmática formal? Bem, para Habermas, a pragmática formal tratou de dar suporte a uma teoria emancipatória da sociedade, sua teoria da ação comunicativa e da racionalidade (teoria sociológica da ação). Assim, embora tenha desenvolvido bem a pragmática formal desde a década de 70, não teria se ocupado de como questões tradicionais da filosofia entrariam com ela em contato.

O filósofo anuncia, dessa forma, que este é o objetivo de seu livro *Verdade e Justificação* (2004): abordar os temas da questão ontológica do naturalismo e da questão epistemológica do realismo, de modo a elucidar categorias como “verdade e objetividade, realidade e referência, validade e racionalidade” a partir do “ponto de vista da pragmática formal” (HABERMAS, 2004, p. 7-8).

Conquanto não seja do escopo desta tese descrever esta obra, nem utilizar as referidas categorias reconstruídas pela pragmática Habermasiana, a obra citada oferece relevantes explicações da passagem das filosofias da linguagem para a pragmática formal, que complementam o desenvolvimento do presente tópico.

Ele sintetiza assim sua pragmática: “Essa teoria se apóia numa concepção fortemente normativa de entendimento mútuo, opera com pretensões de validade discursivamente

resgatáveis e com suposições sobre o mundo baseadas na pragmática formal, além de vincular a compreensão dos atos de fala às condições de sua aceitabilidade racional” (HABERMAS, 2004, p. 7).

A base da teoria dos atos de fala, promissoramente acolhida por Habermas, para a pragmática formal, foi, como se disse, a junção feita por Austin da semântica formal à pragmática, referida também nesta obra (HABERMAS, 2004, p. 9): “[...] a teoria do ato de fala, inspirada em Austin, mostrou como, na forma normal do ato de fala (‘Mp’), a referência ao mundo e às coisas do componente proposicional se entrelaça com a referência intersubjetiva do componente ilocucionário”.

Essa compreensão, presente desde a teoria dos atos de fala, faz Habermas alicerçar seu projeto no seguinte (HABERMAS, 2004, p. 9): “Se concebemos ‘entendimento mútuo’ como o *telos* inerente à linguagem, impõe-se a co-originalidade de representação, comunicação e ação.”. Repetindo mais uma vez o esquema Bühleriano (HABERMAS, 2004, p. 9): “Uma pessoa entende-se com outra sobre alguma coisa no mundo. Como representação e como ato comunicativo, o proferimento linguístico aponta em duas direções ao mesmo tempo: o mundo e o destinatário.”.

Bem, já se indicou como, a partir da obra *Pensamento Pós-Metafísico*, na linha do giro linguístico, semântica formal, intencionalismo e teoria do significado como uso desembocam, contrastados à Bühler, na base da pragmática formal extraída da teoria dos atos de fala. Em *Verdade e Justificação*, embora o foco que se dará aqui seja sobretudo à tradição hermenêutica, é importante anotar a crítica de Habermas (2004, p. 9-10) à filosofia analítica:

A tradição semântica da verdade fundada por Frege, o empirismo lógico de Russel e do Círculo de Viena, as teorias da significação de Quine a Davidson e de Sellars a Brandom partem todos da idéia de que a análise da linguagem deve tratar a proposição enunciativa ou a asserção como o caso paradigmático. Com exceção do segundo Wittgenstein e de seus discípulos não-ortodoxos (como Georg Henrik von Wright), a filosofia analítica deu continuidade à teoria do conhecimento por outros meios.”

A filosofia da linguagem na vertente hermenêutica padece, segundo Habermas, de semelhante deficiência (HABERMAS, 2004, p. 12-13):

No lado da hermenêutica ocorre uma limitação paralela, dessa vez a uma semântica das imagens linguísticas de mundo; essa limitação guia a

interpretação pré-ontológica do mundo, própria de uma comunidade linguística, por vias categorialmente pré-traçadas. [...] Supõe-se que a autêntica apropriação de uma tradição determinante dependa de uma prévia interpretação do mundo, que liga o intérprete, sem o seu conhecimento, a seu objeto.” (p. 12-13).

Pretendeu Habermas, com Apel, corrigir essa deficiência. Inicialmente, buscou isto em sua obra *Conhecimento e Interesse*, de 1968. Mas acabou cingido, limitadamente, pelo horizonte temático da própria teoria do conhecimento, estando ainda presa ao paradigma da subjetividade (HABERMAS, 2004, p. 13). Apenas ao aprofundar o giro na direção da pragmática, a partir da década de 70, pôde superar isto.

Em *Verdade e Justificação*, o filósofo busca também demonstrar como efetivamente realizou a passagem da hermenêutica à pragmática formal (HABERMAS, 2004, p. 14). O papel de *framework* e contraste despenhado por Bühler no *Pensamento Pós-metafísico* será aqui o mesmo exercido por Humboldt para avaliar a tradição hermenêutica.

Nesta obra, Habermas irá inclusive buscar identificar as aproximações, conquistas e limitações destes dois ramos, vistos como “duas versões complementares da virada linguística”, identificados em “dois heróis”, Wittgenstein e Heidegger; interessa especialmente ao filósofo alemão, no capítulo primeiro da obra analisada, “como essas duas versões se relacionam entre si” (HABERMAS, 2004, p. 64).¹¹

Para Habermas, a tradição hermenêutica fora reduzida por Heidegger e Gadamer à compreensão da linguagem apenas como abertura ao mundo, ignorando o outro polo que tensionava essa tradição, o “universalismo de uma práxis do entendimento mútuo.” (HABERMAS, 2004, p. 65). Havia mais em Humboldt, como Habermas (2004, p. 66) mostrará: “Toda língua articula, para a nação que traz sua marca, uma determinada ‘visão’ de mundo como um todo. Humboldt estabelece uma ‘conexão indissolúvel’ entre a ‘construção’, a ‘forma interna’ da língua e uma determinada ‘imagem do mundo’.”.

¹¹ Habermas observa que a segunda metade do século XX foi dominada por duas tendências em filosofia, a tendência que colhe os frutos de Wittgenstein e Heidegger – cada um com suas peculiaridades, mas oferecendo por fim a superação da filosofia do sujeito – e, por outro lado, a tendência teórica que vai desde o empirismo lógico à Quine e Davidson. Neste ponto ele adverte que seu interesse é, contudo, uma terceira corrente mais recente, que toma a virada linguística de modo sério em termos de substituição de paradigmas, identificando o Apel, Dummett e Putnam como nomes que buscaram esse norte, embora por diferentes caminhos. (HABERMAS, 2004, p. 83)

Em Humboldt, explica Habermas, a língua é fruto do espírito do povo, e não mais, meramente, um meio de representar o mundo (HABERMAS, 2004, p. 66):

[...] a fórmula da língua como ‘órgão formador do pensamento’ deve ser entendida no sentido transcendental da constituição espontânea do mundo. Pela semântica da imagem de mundo, uma linguagem estrutura ao mesmo tempo a forma de vida da comunidade linguística; em todo caso uma se reflete na outra. Essa concepção transcendental da linguagem – que inclui tanto cognição como cultura – rompe com os pressupostos básicos da filosofia da linguagem dominante desde Platão até Locke e Condillac.

Deve-se à Humboldt, segundo Habermas, a configuração (“contornos de uma arquitetura da filosofia da linguagem”) decisiva para transformar pragmaticamente a filosofia de Kant (HABERMAS, 2004, p. 73). Esta arquitetura, pressupõe três funções para a linguagem (2004, p. 65): “... a função cognitiva de formar pensamentos e representar fatos; a função expressiva de exprimir sentimentos e suscitar sensações; por fim, a função comunicativa de comunicar algo, levantar objeções e produzir acordos.”.

Sobre a grande contribuição de Humboldt e do desvio de suas pegadas na tradição hermenêutica a partir de Heidegger (HABERMAS, 2004, 73):

Humboldt não apenas estabelece uma conexão interna entre compreensão e busca do entendimento mútuo. Na práxis dessa busca de entendimento, ele vê geralmente em atividade uma dinâmica cognitiva que, mesmo quando se trata de questões puramente descritivas, contribui para uma descentração da imagem linguística de mundo e, mediante a ampliação dos horizontes, promove indiretamente perspectivas universalistas também em questões morais. Esse vínculo humanista entre abertura hermenêutica e moral igualitária perdeu-se no historicismo das visões de mundo de Dilthey e no da história do ser de Heidegger.

Assim, parte de Humboldt como grande referência para a filosofia da linguagem pós-Kant. O esquema Humboldtiano serve para que Habermas explique, na condição de parâmetro, o que faltou à filosofia analítica e à hermenêutica em termos de uma filosofia da linguagem pós-metafísica, sobretudo o isolamento à dimensão semântica e negligência à pragmática (HABERMAS, 2004, p. 75-76):

A semântica formal isola a função comunicativa da linguagem – em que Humboldt viu sediada a racionalidade do entendimento mútuo – da análise lógica, entregando-a a um modo empírico de observação. No entanto, tal

como Frege, Heidegger também negligenciou os elementos de uma pragmática formal já encontrados em Humboldt. Heidegger se contentou em dar continuidade à linha semântica da filosofia humboldtiana da linguagem. Ele não parte, como Frege, da função representativa da linguagem, mas de sua função de abertura ao mundo [...] Assim, partindo de pontos contrários, as filosofias analítica e hermenêutica limitam-se a aspectos semânticos, a saber, de um lado à relação entre proposição e fato, de outro à articulação categorial do mundo inscrita na totalidade de uma língua natural.

[...] Humboldt projetara uma moldura categorial que abrange três níveis analíticos.” 1] caráter formador de mundo; 2] estrutura pragmática da fala e do entendimento mútuo; 3] representação de fatos. A hermenêutica se restringiu ao caráter formador de mundo (abertura linguística ao mundo), enquanto a filosofia analítica se voltou à análise da representação de fatos. Com isto, o nível da estrutura pragmática da comunicação foi negligenciada por ambas.

O principal limite da filosofia de Humboldt, para Habermas, seria não se ter avançado pelo entrelaçamento pragmaticamente constituído entre cognição (representação) e comunicação, desde um “fio condutor do discurso sobre pretensões de verdade.” (HABERMAS, 2004, p. 72). O filósofo germânico explica que em Humboldt (HABERMAS, 2004, p. 72): “se compreende uma expressão linguística quando se sabe sob quais circunstâncias se pode empregá-la para fins de entendimento mútuo sobre algo no mundo. Mas somente Frege explica essa conexão interna entre significado e validade no nível de proposições assertóricas simples.”.

Mais uma vez, porém, é apenas com Wittgenstein em sua segunda fase que este nexo interno entre significado e validade, e, portanto, uma base firme para explorar o nível categorial da estrutura pragmática da comunicação, pôde ser adequadamente alicerçado.

A culminância desta análise específica no primeiro capítulo de *Verdade e Justificação* se dedica, especialmente, ao modo como, reunindo cada elemento de avanço destes filósofos, K.-O. Apel formula a sua pragmática transcendental, superando a estreiteza da hermenêutica filosófica e da tradição analítica (HABERMAS, 2004, p. 83-90). O desfecho do capítulo, porém, se volta a demonstrar que à Apel faltou ainda uma adequada “teoria da significação” (HABERMAS, 2004, p. 91).

Para compreender esse ponto de culminância para então partir à pragmática formal, é importante antes notar que o caminho de aproximação entre fenomenologia hermenêutica heideggeriana e filosofia analítica via Wittgenstein, sob, ainda, o recorte do pragmatismo de

C. Peirce, foi pavimentado, na Alemanha, pelo Apel, como repetiu diversas vezes o próprio Habermas (1990, p. 86; 2020, p. 489-490). O percurso realizado por Apel, que o fez criar a pragmática transcendental, e assim servir também como via para a pragmática formal Habermasiana, será visto como algo revolucionário por Habermas (2022c, p. 490):

Do meu ponto de vista, sua realização realmente original consistiu em ter aberto a porta para a transição da semântica lógica para a pragmática formal, traduzindo a abordagem da filosofia transcendental do paradigma da consciência para o da filosofia da linguagem. Desse modo, indo além da semântica, também tornou o emprego de proposições em atos de fala acessível a uma análise lógica.

Para Habermas, embora Wittgenstein já tivesse, tanto no *Tractatus* quanto nas *Investigações Filosóficas* – de formas diferentes, porém, em cada uma dessas obras – realizado uma análise da “estrutura profunda de atos de fala”, o mérito inovador do Apel consistiria em empregar uma “análise sistematicamente universalizante” (HABERMAS, 2022c, p. 490).

Habermas sempre, assumidamente, reconheceu que trilhou o caminho à pragmática formal por meio da senda aberta por Apel (HABERMAS, 2022c, p. 503), compartilhando a base comum referente à busca de pressupostos pragmáticos inerentes à linguagem. É de há muito conhecida, de igual modo, contudo, a recusa de Habermas a seguir Apel em sua busca de uma fundamentação última para a moral.¹²

Aprende e utiliza, assim, os vínculos entre filosofia continental, analítica e pragmática enxergados por Apel, e, especialmente, sua intuição quanto aos pressupostos pragmáticos necessários a todo ato de fala, sem os quais quem os rejeita se retira, via contradição performativa, do próprio jogo de linguagem.

¹² Os limites de Apel são sinteticamente demonstrados (HABERMAS, 2020, p. 507): “Como mencionei, considero a passagem crítica da análise lógico-semântica para a análise formal-pragmática da linguagem (e a mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem) como sua realização inovadora. Mas no momento da transição da razão teórica para a razão prática, mesmo após a mudança de paradigma, Apel se atém à questão epistemológica: a razão teórica, e esse é o passo que não posso seguir, enraíza-se na reflexão sobre o processo de pesquisa no mundo da vida sobre seus próprios limites. Isso cria uma hierarquia de níveis de autorreflexão do conhecimento, que remete a uma origem comum da razão teórica e da razão prática. Na medida em que amplia as condições da objetividade das experiências possíveis, isto é, a reflexão transcendental de Kant, que limita o uso teórico da razão, para análise dos pressupostos necessários e universais do uso da linguagem orientado para o entendimento, Apel pretende revelar um *ethos* inerente à socialização comunicativa *como tal*.”

3.2 PRAGMÁTICA FORMAL HABERMASIANA

As bases para a pragmática formal Habermasiana estão alicerçadas na discussão do tópico anterior. O presente tópico, no entanto, tratará de modo mais explícito – através da leitura do próprio Habermas (especialmente de “*O que é Pragmática Universal?*”), e de interlocutores seus – do que é a pragmática formal e ao que serve, para que após isso, no tópico seguinte, se possa depreender desse ponto de partida o que, preliminarmente, pode-se compreender como validade.

Bem, é necessário, antes de compreender o que é efetivamente a pragmática formal, compreender o método através do qual Habermas fundamenta o caminho para chegar a ela. É através do método reconstrutivo que Habermas traça de modo direto o seu caminho à pragmática formal e ao conceito de ação comunicativa (ARAGÃO, 2002, p. 94-95).

Para Habermas, segundo Repa (2008b, p. 155-157), ciências reconstrutivas se diferenciam das ciências nomológicas (empíricas) em razão da atitude do cientista e do acesso que este realiza para alcançar seus objetos. Enquanto as ciências reconstrutivas, como a filosofia, buscam acessar um saber implícito a partir da perspectiva de participante (hermenêutico) – única forma de acessar a realidade simbólica pré-estruturada –, as ciências empíricas acessam objetos com a perspectiva de mero observador, visando alcançar a realidade perceptível.

Dentre os sentidos de reconstrução na obra habermasiana, Repa (2008b, p. 138-139) identifica pelo menos quatro, dos quais destaca especialmente a reconstrução “horizontal”, voltada à lógica do conceito, e “vertical”, enquanto lógica da evolução (filogenética e ontogenética). Primeiro, explicando o sentido horizontal (REPA, 2008a, p. 180):

A reconstrução tem dois momentos ou vetores básicos. Dissemos que o teórico reconstrói o saber intuitivo, pré-teórico, dos participantes da interação, ou seja, para o teórico, trata-se de tornar explícito esse saber intuitivo, expondo-o como uma série de regras conectadas entre si. Dessa maneira, esse saber intuitivo se torna um saber teórico, ele mesmo levantado com uma pretensão de verdade que deve ser corroborada por vários tipos de testes empíricos. Para esse exercício de reconstrução de regras, o teórico precisa adotar a perspectiva de um participante da ação, sem a qual nem mesmo poderia ter acesso ao seu objeto. A simples perspectiva de um observador de fora não permitiria entender o sentido interno da ação, ou de qualquer produto simbólico, impossibilitando o entendimento das estruturas centrais do mundo da vida. Porém, essa reconstrução se dá ainda no horizonte de sociedades modernas contemporâneas.

Perceba-se a importância da reconstrução: através dela adota-se a perspectiva de participante, necessária para que efetivamente haja compreensão. No entanto, este primeiro sentido, horizontal, deve ser, ainda, complementado por um segundo, vertical (REPA, 2008a, p. 180):

Esse primeiro momento da reconstrução, ainda horizontal e sincrônico, tem de ser completado por um segundo, que procure mostrar como os padrões de racionalidade descobertos se desenvolveram historicamente. Esse segundo momento da reconstrução, vertical e diacrônico, ganha a forma de teorias genéticas, voltadas para a explicação da lógica interna e da dinâmica histórica dos padrões de racionalidade.

Pinzani (2009, p. 87) explica o sentido específico do método reconstutivo no projeto da pragmática formal: "...o termo 'reconstrução' indica um procedimento por meio do qual o saber pré-teórico (*know how*) de sujeitos dotados de competências linguística e de ação é transformado em um saber explícito (*know that*). Em outras palavras, o que está em questão é tornar explícitos os pressupostos implícitos dos processos de entendimento.”.

Vê-se, assim, que o método reconstutivo servirá tanto à compreensão do desenvolvimento histórico-cultural particular de determinado traço presente no saber pré-teórico de envolvidos em determinada tradição, quanto também para buscar reconstruir os traços presentes em dada experiência comum a seres humanos.

No caso da linguagem (REPA, 2008a, p. 181): “Para Habermas, a linguagem tem um desenvolvimento histórico, suas estruturas foram se desdobrando segundo as mais diversas conformações socioculturais e isso desde o momento em que surgiu o *Homo sapiens*, destacando-se entre os homínidas não só pelo trabalho, mas também, e justamente, pela linguagem.”. Em Aragão (1997, p. 32), tem-se, ainda:

Habermas acredita que, na estrutura da linguagem, está embutida uma exigência de racionalidade, pois com a primeira frase proferida o homem já manifestava uma pretensão de ser compreendido, uma busca de entendimento. “Com a primeira frase pronunciada surge também uma vontade de consenso universal e sem coerção que se exprime sem ambiguidade”. (Habermas, 1973 b, p. 156) É a isso que Habermas chama de “base de validade da fala”.

Ora, é esta base de validade da fala, necessária e inevitável – porquanto pressuposta pela própria estrutura – a todo ato comunicativo humano, que se coloca passível de reconstrução em suas configurações pragmáticas fundamentais. Por ser necessária e inevitável a toda experiência dessa natureza, inicialmente é denominada por Habermas como Pragmática Universal, porquanto não fundada em contingências, mas naquilo que é necessário para que a experiência ocorra. Embora explicando, já na própria obra “*O que é Pragmática Universal?*”,¹³ os limites da influência kantiana e sem adotar a perspectiva transcendental forte decorrente, Habermas muda seu nome para Pragmática Formal, desde pelo menos a *Teoria do Agir Comunicativo*.¹⁴

Os fundamentos da Pragmática Formal estão, portanto, no artigo “*O que é Pragmática Universal?*”, de 1976. Habermas (1979, p. 1) inicia indicando de pronto a sua tarefa como a de “identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível”. Desde esse trabalho, pelo menos, já avança a tese de que a ação orientada ao entendimento é a base para as outras formas de ação social, mas ressalva que focará especificamente os atos de fala (HABERMAS, 1979, p. 1).

Parte de Apel e de sua contribuição sobre o que necessariamente sempre se tem que concordar para haver entendimento, revelando condições normativas para o entendimento. Apesar de não adotar a radicalização de Apel no sentido de uma base normativa fundamental que trará implicações para a razão prática, Habermas extrai dessa intuição básica a base de validade da fala (HABERMAS, 1979, p. 2).

¹³ Para alguns autores, como Segatto, a mudança de nomenclatura carrega mudanças teóricas relevantes (SEGATTO, 2021, p. 53): “Se, por um lado, Habermas parece conceber uma divisão de trabalho entre semântica e pragmática, por outro, parece abolir essa mesma distinção na medida em que a pragmática formal assume a tarefa de fornecer uma teoria geral do significado. Em seus escritos programáticos da década de 1970, Habermas concebia a pragmática exclusivamente como uma teoria da comunicação linguística. Pouco a pouco, ele irá ampliar essa concepção, uma vez que a pragmática passará a ser concebida como uma teoria da compreensão linguística. Essa mudança é assinalada pela mudança de nomenclatura. Na década de 1970, a teoria da linguagem era chamada de pragmática universal, pois aceitava a divisão de trabalho entre a linguística, responsável por reconstruir a capacidade sintática e semântica dos falantes, e a pragmática, responsável por reconstruir a competência comunicativos dos sujeitos capazes de falar e agir. A partir da década de 1980, a pragmática será chamada de pragmática formal, pois é concebida como complementar à semântica formal ou veritativa. No entanto, a pragmática formal assumirá a tarefa da semântica, sendo concebida como uma superação desta.”

¹⁴ Para Siebeneichler, a pragmática formal significa uma “teoria pragmática reconstrutiva da competência comunicativa” (1989, p. 93), e esta teoria fora desenvolvida por Habermas tendo como meta a teoria social do agir comunicativo (1989, p. 89), e buscando “reconstruir sistematicamente as estruturas gerais presentes em toda e qualquer situação de fala possível” (1989, p. 90).

Explicando mais especificamente o que significa base de validade da fala (HABERMAS, 1979, p. 2):¹⁵

[...] o que quero dizer por “a base de validade da fala”. Eu desenvolverei a tese de que qualquer um agindo comunicativamente deve, ao performar qualquer ato de fala, levantar pretensões de validade universais e supor que elas podem ser justificadas [ou remidas: *einlösen*]. Conquanto queira ele participar em um processo para alcançar entendimento, não poderá evitar levantar as seguintes – e de fato precisamente as seguintes – pretensões de validade. Ele pretende:

- a. *Proferir* algo compreensível;
- b. Dar {ao ouvinte} *algo* para entender;
- c. Tornar *a si mesmo*, deste modo, compreensível; e
- d. Chegar a um entendimento *com outra pessoa*.

Estas pretensões de validade se relacionam às condições de 1] uma expressão compreensível, 2] comunicando uma proposição verdadeira, 3] expressando sinceramente intenções e 4] reconhecendo o mesmo *background* normativo (HABERMAS, 1979, p. 2-3).

Para Habermas, o objetivo de um entendimento é alcançar um acordo, que se fundamenta justamente no reconhecimento destas pretensões de validade que se relacionam à mutualidade intersubjetiva do entendimento recíproco – compreensibilidade ou inteligibilidade –, conhecimento compartilhado – verdade –, confiança recíproca –sinceridade – e estabelecer premissas normativas com o outro (correção) (HABERMAS, 1979, p. 3).

Os casos típicos, explica Habermas (1979, p. 3), estão entre dois extremos: a ausência de entendimento derivada da incompreensão ou má compreensão, insinceridade (proposital ou

¹⁵ Tradução própria de: “[...] what I mean by ‘the validity basis of speech.’ I shall develop the thesis that anyone acting communicatively must, in performing any speech action, raise universal validity claims and suppose that they can be vindicated [or redeemed: *einlösen*]. Insofar as he wants to participate in a process of reaching understanding, he cannot avoid raising the following – and indeed precisely the following – validity claims. He claims to be:

- a. *Uttering* something understandably;
- b. Giving {the hearer} something to understand;
- c. Making himself thereby understandable; and
- d. Coming to an understanding *with another person*.”

não), e discórdia velada ou aberta; e um consenso alcançado ou pré-existente. Continua o fundador da pragmática formal (HABERMAS, 1979, p. 3-4):¹⁶

Na vida cotidiana, nós partimos de um consenso de fundo pertencente a interpretações tomadas por óbvio pelos participantes. Tão logo esse consenso é abalado, e a pressuposição de que certas pretensões de validade são satisfeitas (ou podem ser justificadas) é suspensa, a tarefa da interpretação mútua é alcançar uma nova definição da situação que todos os participantes podem partilhar. Se sua tentativa falha, a ação comunicativa não pode continuar. Então se é basicamente confrontado com as alternativas de mudar para a ação estratégica, quebrar de todo a comunicação, ou recomeçar a ação orientada a alcançar entendimento em um nível diferente, o nível da fala argumentativa [...] No que se segue, eu considerarei apenas ações de fala consensuais, deixando de lado ambos discurso e ação estratégica.

Ele distingue entre as condições para a validade, as pretensões que falantes levantam quanto a validade de seus atos de fala, e as justificações ou resgates de pretensões de validade justificadas (HABERMAS, 1979, p. 4). A tarefa da interpretação mútua é alcançar nova definição da situação que deve ser comum aos envolvidos. Esse é o limite da ação comunicativa enxergada como situação a ser reconstruída pela pragmática formal, que é proposta como um programa para reconstruir a base da validade universal da fala (HABERMAS, 1979, p. 5).

Para propor este programa, Habermas estrutura e discute os seguintes temas (HABERMAS, 1979, p. 5): 1] Delimitação do campo da pragmática universal; 2] explicação do procedimento da reconstrução racional, em contraste com procedimentos analítico-empíricos (em um sentido estrito), localizando a linguística neste último; 3] dificuldades metodológicas na utilização do *status* de reconstrução racional em pretensões linguísticas; 4] discussão de se a pragmática universal é uma teoria transcendental ou uma ciência reconstrutiva com conteúdo empírico.

¹⁶ Tradução própria de: “In everyday life we start from a background consensus pertaining to those interpretations taken for granted among participants. As soon as this consensus is shaken, and the presupposition that certain validity claims are satisfied (or could be vindicated) is suspended, the task of mutual interpretation is to achieve a new definition of the situation which all participants can share. If their attempt fails, communicative action cannot be continued. One is then basically confronted with the alternatives of switching to strategic action, breaking off communication altogether, or recommencing action oriented to reaching understanding at a different level, the level of argumentative speech [...] In what follows, I shall take into consideration only consensual speech actions, leaving aside both discourse and strategic action.”

Linguagem e fala são passíveis de análise formal via reconstrução racional (1979, p. 6-8).¹⁷ Assim, o campo da pragmática universal se compõe da análise formal neste sentido, diferenciando-se de ciências que buscam verificar ocorrências empíricas e traçar padrões contingentes.

Procedimentos reconstrutivos, esclarece Habermas (1979, p. 9), são característicos de ciências que reconstróem o “saber intuitivo de sujeitos competentes”. Essa diferença no proceder das ciências reconstrutivas se explicaria por estar em jogo uma realidade simbolicamente pré-estruturada, e não meramente a realidade observável/perceptível (HABERMAS, 1979, p. 10).

Utilizando Ryle, adota a diferença entre o saber-como fazer algo (*know-how*) e o saber-que (*know-that*) algo é de determinada forma. O primeiro conceito (*know-how*) associa-se à habilidade de um indivíduo movimentar-se, sabendo como fazer, para produzir ou performar algo, enquanto o segundo (*know-that*) coloca-se à frente o saber explícito que explica o modo como tal movimento se dá.

Para colocar de modo sintético: o falante saber dizer algo é um saber-como (*know-how*), enquanto uma consciência de regras implícita; o saber que o algo dito significa algo é um saber-que (*know-that*); e, finalmente, buscar compreender o saber implícito que move o *know-how* e o *know-that* de primeiro nível se trata de um *know-that* de segundo nível, característico de um entendimento reconstrutivo (HABERMAS, 1979, p. 12-13):¹⁸

“[...] o que o autor quer dizer com um proferimento e que um intérprete entenda o seu conteúdo, são um *know-that* de primeiro nível. [...] Essa consciência de regras implícita é um *know-how*. O intérprete, por sua vez, que não apenas compartilha, mas quer entender o saber implícito de um falante competente, deve transformar esse *know-how* em um *know-that* de segundo nível. Essa é a tarefa de um entendimento reconstrutivo, isto é, de explicação de significado no sentido de uma reconstrução racional de estruturas generativas que subjazem a produção de formações simbólicas.

¹⁷ Esta premissa da pragmática formal norteará inclusive a aposta que esta própria tese faz na busca pela possibilidade de reconstrução do entendimento e das pretensões de validade vinculadas a ele.

¹⁸ Tradução própria de: “[...] what the author means by an utterance and that an interpreter understands of its contents, are a first level *know-that*. [...] This implicit rule consciousness is a *know-how*. The interpreter, in turn, who not only shares but wants to understand this implicit knowledge of the competent speaker, must transform this *know-how* into a second-level *know-that*. This is the task of reconstructive understanding, that is, of meaning explication in the sense of rational reconstruction of generative structures underlying the production of symbolic formations.”

Desta forma, propostas reconstrutivas, como a pragmática formal, buscam um conhecimento pré-teórico, implícito (HABERMAS, 1979, p. 14). Caso este saber intuitivo represente uma capacidade ou competência (linguística, cognitiva, ou de interação) universal, então, para Habermas, estar-se-á diante de uma reconstrução de competência da espécie humana, podendo ser comprada às teorias gerais (HABERMAS, 1979, p. 14).

É por isso, como se reforçará à frente com comentadores do Habermas, que a pragmática universal/formal é realmente uma teoria da competência comunicativa da espécie humana, pressupondo as condições sempre necessárias e inevitáveis para a mobilização desta competência.

Esta, a razão da divisão entre ciência reconstrutiva da pragmática formal e de ciências da linguagem de base empírico-analítica, que enfocarão dados observáveis mensurados através de variáveis no comportamento linguístico; retorna aqui a distinção (ontológica, inclusive) entre a realidade perceptível/observável das ciências nomológicas e da realidade simbolicamente pré-estruturada, objeto das ciências reconstrutivas (HABERMAS, 1979, p. 15)

Habermas observa com atenção a influência Kantiana desta distinção,¹⁹ mas ressalva sobretudo sua diferença (HABERMAS, 1979, p. 21-22):²⁰

¹⁹ Siebeneichler é um dos autores brasileiros que melhor compreendeu o lastro Kantiano em Habermas, também demonstrando suas distinções (SIEBENEICHLER, 2018, p. 15): “A teoria habermasiana submete, inicialmente, o próprio método kantiano a uma espécie de guinada copernicana ao sugerir que, ao invés de pensarmos o conhecimento orientado por uma razão centrada no sujeito singular, devemos pensar, inversamente, que o sujeito se orienta por uma razão inserida em uma comunicação linguística com outros sujeitos. Isso leva a afirmar que o sujeito, nas suas tentativas de conhecimento de algo, gira de certa forma em torno de outros sujeitos, já que o conhecimento racional resulta de um intercâmbio linguístico entre eles.”

²⁰ Tradução própria de: “Kant terms transcendental an investigation that identifies and analyzes the a priori conditions of possibility of experience. The underlying idea is clear: in addition to the empirical knowledge that relates to objects of experience, there is, supposedly, a transcendental knowledge of concepts of objects in general that precedes experience.” [...] “The Strong apriorism of Kantian philosophy gives way to a weaker version. From now on, transcendental investigation must rely on the competence of knowing subjects who judge which experiences may be called coherent experiences in order to analyze this material for general and necessary categorial presuppositions. Every reconstruction of a basic conceptual system of possible experience has to be regarded as a hypothetical proposal that can be tested against new experience. As long as the assertion of its necessity and universality has not been refuted, we term transcendental the conceptual structure recurring in all coherent experiences. In this weaker version, the claim that [sic] that structure can be demonstrated a priori is dropped.”

Kant define *transcendental* uma investigação que identifica e analisa as condições a priori da possibilidade da experiência. A ideia subjacente é clara: em adição ao conhecimento empírico que se relaciona a objetos da experiência, há, presumidamente, um conhecimento transcendental de conceitos de objetos em geral que precede a experiência. [...] O apriorismo forte da filosofia Kantiana cede espaço [no método reconstrutivo] a uma versão mais fraca. De agora em diante, a investigação transcendental deve se apoiar na competência de sujeitos cognoscentes que julgam quais experiências podem ser chamadas de experiências coerentes de modo a analisar esse material para pressuposições categoriais necessárias e gerais. Toda reconstrução de um sistema conceitual básico da experiência possível deve ser considerada como uma proposta hipotética que pode ser testada em contraste a novas experiências. Desde que a asserção de sua necessidade e universalidade não tenha sido refutada definimos transcendental a estrutura conceptual recorrente em toda experiência coerente. Nessa versão mais fraca, a pretensão de que a estrutura pode ser demonstrada a priori é descartada.

Definindo seus pontos de partida epistêmico-metodológicos, Habermas exemplifica com Chomsky e Piaget esforços importantes de ciências reconstrutivas (que se engajam, inclusive, em dados empíricos). Avança, então, a sua própria pragmática universal como ciência reconstrutiva. Explica que a pragmática universal tem suas pressuposições fundamentais descobertas, na tradição filosófica, na teoria dos atos de fala, de Austin e Searle (como se viu antes), bem como suas divergências com tal teoria (HABERMAS, 1979, p. 26).

Para Habermas (1979, p. 26), o objetivo da análise reconstrutiva da linguagem seria justamente uma descrição das regras implícitas utilizadas por sujeitos competentes para, de forma aceitável por outros interlocutores, criar sentenças e proferimentos. Conquanto tenha Chomsky feito algo semelhante, Habermas explicitamente rejeita sua dicotomia competência-performance, considerando que a pragmática universal mais indicaria um “conceito híbrido”, alcançando o nexa necessário entre proferimento e sentença (HABERMAS, 1979, p. 26).²¹ Aqui estaria refletida a compreensão da indissolubilidade da função representativa e comunicativa da fala.

E, assim, pôde Habermas (1979, p. 32) delimitar ainda mais o campo da pragmática universal:²²

²¹ Daí a discussão sobre Habermas reduzir a semântica à pragmática.

²² Tradução própria de: “The task of empirical pragmatics consists, to begin with, in describing speech acts typical of a certain milieu, which can in turn be analyzed from sociological, ethnological, and psychological

A tarefa da pragmática empírica consiste, para começar, em descrever atos de fala típicos em um certo ambiente, que pode por sua vez ser analisado desde pontos de vista sociológicos, etnológicos e psicológicos. A teoria pragmática geral, por outro lado, está ocupada em reconstruir o sistema de regras que subjaz a habilidade de um sujeito de proferir sentenças em qualquer situação relevante. A pragmática universal, assim, levanta a pretensão de reconstruir a habilidade de falantes adultos de incorporar sentenças em conexões com a realidade de um tal modo podem ser tomadas nas funções pragmáticas gerais da representação, expressão e estabelecimento de relações interpessoais legítimas.

Trata-se do esquema de Bühler na leitura de Habermas. Desta obra seminal sobre a pragmática formal, há ainda importantes ideias a colher para posterior conexão com os propósitos deste capítulo. A reflexividade (auto-referencialidade), antes mencionada na esteira de Wittgenstein, é agora conectada à dupla estrutura da fala (HABERMAS, 1979, p. 42):²³

Uma característica básica da linguagem é conectada com essa dupla estrutura da fala, nomeadamente sua reflexividade inerente. As possibilidades padronizadas para direta ou indiretamente mencionar a fala apenas tornam explícita a autorreferência que está já de antemão contida em todo ato de fala. Ao preencher a dupla estrutura da fala, participantes em diálogo comunicam-se em dois níveis simultaneamente. Eles combinam comunicação de um conteúdo com comunicação sobre o papel no qual o conteúdo comunicado é utilizado.

Siebeneichler (1989, p. 91) explica bem tal diferença de níveis comunicativos: “[...] em qualquer situação de entendimento é necessário que o falante e o ouvinte galguem dois níveis de comunicação: o nível comunicativo da intersubjetividade, no qual os sujeitos falam uns com os outros. E o nível cognitivo, dos objetos, estados-de-coisas, pessoas, acontecimentos, proferimentos, etc., sobre os quais os sujeitos procuram entender-se.”

Pinzani (2009, p. 85; p. 87), com maiores detalhes:

points of view. General pragmatic theory, on the other hand, is occupied with reconstructing the rule system that underlies the ability of a subject to utter sentences in any relevant situation. Universal pragmatics thereby raises the claim to reconstruct the ability of adult speakers to embed sentences in relations to reality in such a way that they can take on the general pragmatic functions of representation, expression, and establishing legitimate interpersonal relations.”

²³ Tradução própria de: “A basic feature of language is connected with this double structure of speech, namely its inherent reflexivity. The standardized possibilities for directly and indirectly mentioning speech only make explicit a self-reference that is already contained in every speech act. In filling out the double structure of speech participants in dialogue communicate on two levels simultaneously. They combine communication of a content with communication about the role in which the communicated content is used.”

[...] uma comunicação sobre coisas ou circunstâncias é possível somente quando, ao mesmo tempo, ocorre uma metacomunicação sobre o sentido do uso do enunciado dependente, isto é, quando acontece uma comunicação de nível superior sobre a simples comunicação relativa a coisas ou circunstâncias;

Um enunciado possui sempre um conteúdo proposicional [...] e um aspecto ilocutivo. [...] Isso significa que falante e ouvinte devem entender-se sempre em dois níveis de comunicação: no nível das experiências e dos dados de fato, no qual o que importa é o aspecto do conteúdo expresso no elemento proposicional, e no nível da intersubjetividade, no qual eles ‘estabelecem por meio de atos ilocutivos, as relações que lhes permitem entenderem-se reciprocamente’. Este último nível possui uma certa prioridade, pois é o aspecto ilocutivo do ato de fala que estabelece o sentido em que o conteúdo proposicional é utilizado.

Reconstruir racionalmente esta dupla estrutura da fala é visto por Habermas (1979, p. 44) como a própria tarefa da pragmática universal. Um ponto em que diverge fundamentalmente da teoria dos atos de fala de Austin é quanto à centralidade que dá à força ilocucionária; Habermas (1979, p. 50) considera que todas as ações de fala possuem o componente ilocucionário, decorrência necessária da tese da dupla estrutura da fala.

Para além disso, relevante também consignar que desde essa obra Habermas já sustenta as três pretensões de validade universais que, conquanto cada uma ligue-se mais diretamente a um tipo específico de ato de fala que a tematiza, sempre estarão necessariamente presentes em toda situação de linguagem; serão, portanto, sempre levantadas simultaneamente, mas tematizadas individualizadamente (HABERMAS, 1979, p. 59; p. 66).

Conclui, finalmente, ligando as pretensões de validade ao sistema de referências formais dos três mundos – objetivo, social e subjetivo –, posicionando a linguagem como *medium* de sua ocorrência (HABERMAS, 1979, p. 66-67):²⁴

²⁴ Tradução própria de: “The universality of the validity claims inherent in the structure of speech can perhaps be elucidated with reference to the systematic place of language. Language is the medium through which speakers and hearers realize certain fundamental demarcations. The subject demarcates himself: (1) from an environment that he objectifies in the third-person attitude of an observer; (2) from an environment that he conforms to or deviates from in the ego-alter attitude of a participant; (3) from his own subjectivity that he expresses or conceals in a first-person attitude, and finally (4) from the medium of language itself. For these domains of reality I have proposed the somewhat arbitrarily chosen terms: *external nature*, *society*, *internal nature*, and *language*. The validity claims unavoidably implied in speech oriented to reaching understanding show that these four regions must always simultaneously appear.” [...] language can be conceived as the medium of interrelating three worlds”

A universalidade das pretensões de validade inerentes à estrutura da fala pode talvez ser elucidada em referência ao lugar sistemático da linguagem. Linguagem é o *medium* através do qual falantes e ouvintes percebem certas demarcações fundamentais. O sujeito demarca a si mesmo: (1) em relação a um ambiente que ele objetifica em uma atitude de terceira-pessoa como observador; (2) de um ambiente que ele se adequa ou desvia na atitude *ego-alter* de um participante; (3) de sua própria subjetividade que ele expressa ou segreda em uma atitude de primeira-pessoa, e finalmente (4) do *medium* da própria linguagem. Para estes domínios da realidade, eu propus liberalmente os termos, de: *natureza externa, sociedade, natureza interna e linguagem*. As pretensões de validade inevitavelmente implicadas na fala orientada a alcançar entendimento mostram que essas quatro regiões devem sempre aparecer simultaneamente. [...] a linguagem pode ser concebida como um *medium* interrelacionante de três mundos.

A reconstrução racional pode ser adequada ou inadequada se bem decifram ou não o sistema de regras implícitas que visam reconstruir (SIEBENEICHLER, 1989, p. 93): “[...] o critério de validade do princípio reconstutivo é adequação ou inadequação, isto é, ou as reconstruções conseguem decifrar a estrutura do ‘saber de regras’, ou não conseguem.”.

Siebeneichler (1989, p. 92) interpreta acuradamente dois objetivos interligados da reconstrução da pragmática formal: “[...] a teoria da competência comunicativa constitui, nada mais, nada menos, do que a reconstrução do sistema de regras que um falante competente tem de dominar se pretender fazer jus ao postulado da simultaneidade entre o nível comunicativo e metacomunicativo da comunicação.”. Ou seja, o saber intuitivo de regras precisa ser descrito a partir dessa dupla estrutura da fala. Concluírá, assim, o referido autor (SIEBENEICHLER, 1989, p. 92):

O alvo primeiro do princípio reconstutivo da pragmática universal vai consistir [sic] porisso na explicitação, e reconstrução sistemática deste ‘saber implícito de regras’. Explico melhor: o alvo da ciência reconstutiva consiste em explicitar sistematicamente, através e categorias apropriadas, as estruturas profundas e os elementos de um ‘saber de regras’ pré-teórico, intuitivo, que os sujeitos têm de dominar praticamente quando entram numa situação de interação através da fala. [...] Ora, este ‘saber de regras’, que está sempre ‘às costas’ dos sujeitos, perfazendo o seu mundo vital, é interpretado por Habermas como sendo uma capacidade universal, uma competência da espécie humana.

A mais relevante leitura do Siebeneichler (1989, p. 92) é, no entanto, a seguinte: “A teoria de Wittgenstein serve como pano de fundo para Habermas desenvolver o princípio

reconstrutivo”. Ora, além de uma atitude pragmática (também comum a Wittgenstein) constante nos textos maduros do Habermas, sua abordagem para reconstruir o sistema de regras implícito de falantes competentes (assim como na teoria dos atos de fala) é, de fato, a estratégia utilizada pelo próprio Wittgenstein em *Investigações Filosóficas*: o questionamento sobre o uso de termos na linguagem natural – isto é particularmente relevante para o tratamento do termo *racionalidade* na *Teoria do Agir Comunicativo*.

No tópico precedente, a enorme influência de Wittgenstein sobre Habermas se deixou antever em diversas passagens. Através do filósofo austríaco, Habermas esclarece de modo sempre alicerçador e/ou axial o ponto de partida de toda a sua proposta.

Habermas entende o seu próprio projeto da pragmática formal como uma teoria geral dos jogos de linguagem (HABERMAS, 2010, p. 83): “Se Wittgenstein tivesse desenvolvido uma teoria geral dos jogos de linguagem, esta haveria assumido necessariamente a forma de uma pragmática universal.”. Esta compreensão é interpretada da seguinte forma por Clélia Martins (2010, p. 100):

Com sua pragmática universal, posteriormente denominada formal, ele elaborou assumidamente uma teoria geral dos jogos de linguagem amparada em noções do Wittgenstein tardio, como mundo da vida e gramática da linguagem, e na qual considerou possível a relação entre a semântica da verdade e a sua teoria do uso da linguagem. [...] Na pragmática universal, competência linguística é capacidade de dominar o sistema de regras, conceito consoante ao de competência geral da regra, postulado por Wittgenstein (Habermas, 1989b, p. 84).

Para Habermas (2004, p. 28), a teorização sobre os jogos de linguagem não deu o passo decisivo que ele entende possível por suas próprias premissas e estrutura categorial:

A multiplicidade e a contingência das gramáticas que geram o mundo permitem o retorno de dúvidas quanto à objetividade do conhecimento, que num primeiro momento puderam ser atenuadas pela leitura forte, idealista do transcendental. No entanto, do pluralismo dos jogos de linguagem não resulta necessariamente uma multiplicidade de universos linguísticos incomensuráveis, herméticos uns em relação aos outros. A concepção destrancendentalizada da espontaneidade geradora do mundo é pelo menos conciliável com a expectativa de descobrirmos aspectos transcendentais *universalmente difundidos* que caracterizem as estruturas das formas de vida socioculturais *em geral*. Desse modo, por exemplo o *medium* estruturante do mundo da vida – a linguagem proposicionalmente diferenciada com seus atos ilocucionários que podem variar com relação a seus conteúdos enunciativos, utilizáveis de modo que sejam concernentes a situações, mas

independentes delas – representa uma forma empiricamente universal de comunicação, para a qual não há alternativa em nenhuma das formas de vida conhecidas. Isso se aplica, de modo semelhante, às regras epistemicamente relevantes da atividade controlada pelo sucesso. São elas que, no curso da superação de situações problemáticas, abrem acesso ao mundo como totalidade de objetos que podem ser apreciados sob os aspectos da possível manipulação ou disponibilização.

A consequência deste viés, para Habermas, é a tese generalizante do nexo interno entre significado e validade, reconfigurado na pragmática formal (entendida como teoria geral dos jogos de linguagem): “compreende-se um ato ilocucionário quando se sabe o que o torna aceitável e quais são as consequências para a práxis quando ele é aceito” (HABERMAS, 2004, p. 130).

Considerando, assim, as objeções que evocam especialmente contra-exemplos relativos a atos ilocucionários que não buscam aceitação consensual (“atos de fala característicos de conflito como ofensas e ameaças”, por exemplo), o filósofo germânico apresenta duas revisões (HABERMAS, 2004, p. 132): 1] “compreender um ato de fala significa conhecer as condições para o sucesso ilocucionário ou *perlocucionário* que um falante pode atingir com ele. Assim, tomamos em consideração perlocuções cujo sucesso pressupõe, no entanto, a compreensão do ato ilocucionário empregado.” e 2] “Conhecem-se as condições para o sucesso ilocucionário ou perlocucionário de um ato de fala quando se conhece o tipo de razões independentes dos atos ou relativas ao ator pelas quais o falante poderia resgatar discursivamente sua pretensão de validade.”

A primeira revisão tem sua importância relacionada a ampliar a definição Habermasiana do “compreender” também para o sucesso perlocucionário de um ato de fala, ou seja: apenas compreendemos de fato um ato de fala quando conhecemos os efeitos que o falante pretende alcançar com o ato de fala; a ressalva subsequente do Habermas, no entanto, inscreve esta revisão dentro do cerne de sua tese básica, a de que a meta ilocucionária apresentada é o fundamento do entendimento (“tomamos em consideração perlocuções cujo sucesso pressupõe, no entanto, a compreensão do ato ilocucionário empregado”). Ou seja, a necessidade de compreender o componente ilocucionário é ineliminável. Mas a revisão é muito importante para demonstrar que a perlocução, ainda que inevitavelmente coligada à ilocução empregada, também precisa ter suas condições de sucesso conhecidas.

Para a segunda revisão, aplica-se a mesma lógica. Trata-se da tese Habermasiana de que conhecer as condições de sucesso de atos de fala (para compreendê-los) exige a capacidade de reconstruir a pretensão de validade inerente ao ato em questão através de procedimentos de resgate discursivo. A revisão se volta apenas a incluir, como na primeira, a perlocução.

É relevante, por fim, a ressalva que faz sobre sua teoria da significação ter por conceito-chave não a “verdade”, mas a “‘validade’ no sentido de ‘aceitabilidade racional’”. (HABERMAS, 2004, p. 131).

3.3 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES ACERCA DA VALIDADE

Após atravessar, com Habermas, o percurso que o levou a formular a pragmática formal, delimitando epistemologicamente sua conformação e seu objeto, esta tese se volta a depreender, no nível da própria análise formal da pragmática, as implicações que este ponto de partida filosófico-linguístico acarreta para a compreensão da validade.

Sumarizadamente, observou-se que no bojo da pragmática formal Habermas avança a concepção de uma estrutura do entendimento (que pode ser reconstruída racionalmente) – a base de validade da fala – presente como condição de possibilidade de qualquer ação linguística que contém três aspectos (ou dimensões) relacionados às funções da expressão (o falante intenciona ser entendido), comunicação (oferta de relação intersubjetiva com ouvinte) e representação (sobre algo, seja objeto ou estado de coisas, no mundo); Inevitavelmente, estes aspectos, presentes em toda ação linguística, levam consigo pretensões de serem reconhecidos em dimensões ligadas à sinceridade, correção e verdade.

Como se viu, cada dimensão desta vincula-se a um conceito de mundo (ou de referência ao mundo), que são os mundos: externo/objetivo, social e interno/subjetivo. A linguagem, como *medium*, articula e integra todas estas dimensões e referências, e, enquanto pretensão de validade a possibilitar uma quarta dimensão, permite o questionamento sobre sua inteligibilidade ou compreensibilidade de seu uso.

Todo ato de fala se forma a partir destas dimensões que se esteiam em uma estrutura dupla (ou tripla) ²⁵ proposicional-ilocucionária, porquanto demandam entendimento do conteúdo semântico apresentado (ligado especialmente à representação) e do uso pragmático (meta ilocucionária ligada à conexão intersubjetiva); Esta dupla estrutura da fala garante que só compreenda um ato de fala quem compreenda tanto o conteúdo semântico quanto o uso pragmático envolvidos; Ela está ligada, sobretudo, ao atributo da auto-referenciabilidade da linguagem – sua reflexividade; E é esta reflexividade que permite que se compreenda tanto o conteúdo proposicional quanto o elemento ilocucionário; assim, apenas com o conteúdo semântico-proposicional considerado, não é possível compreender completamente o ato de fala, dependendo também, necessariamente, do componente ilocucionário; Deste modo, tem-se o nexos interno entre significado e validade.

Destarte, como se indicou na introdução da presente tese, a investigação se volta a compreender se é possível analisar a validade em ações comunicativas, para então questionar sobre a extensão e o modo. Isto implica compreender, antes, o que é validade e, posteriormente, como ela pode ser apreendida “internamente” pelos participantes da ação comunicativa e, eventualmente, “externamente” por quem não participou de determinada situação comunicativa.

Já quanto ao nexos interno entre significado e validade, foi finalmente sintetizado: compreende-se algo quando se sabe que pretensões de validade estão em jogo e que consequências podem daí resultar. Sobre pretensões, meta ilocucionária que anima o entendimento, sobre consequências, efeitos perlocucionários.

A pragmática formal é reconstruída a partir desse nexos pois seu esquema se vincula exatamente às pretensões de validade, ligadas à força ilocucionária. A utilização de regras implícitas que todo falante possui como *know-how*, então, envolve saber usar e intuitivamente apreender a dupla estrutura da fala, compreendendo seu significado oriundo do componente proposicional e identificando seu componente ilocucionário. Este último, por exigir uma percepção sobre o que é válido como verdade, correção e sinceridade no caso considerado, pressupõe a presença latente de razões que podem resgatar esta validade, e, assim,

²⁵ Na Teoria do Agir Comunicativo, Habermas indicará ainda o elemento “expressivo” (HABERMAS, 2022a, p. 210): “Distinguimos nos atos de fala três componentes estruturais: o componente proposicional, o ilocucionário e o expressivo.”

proporciona a reflexividade que representa o conteúdo proposicional (semântica) e apresenta os modos de uso do proferimento (pragmática).

Essa dupla estrutura da fala, portanto, relaciona-se ao seguir regras, realizando sua aplicação e avaliando a do outro; pois se ao realizar um ato de fala carrega-se pretensões de validade ligadas a uma meta ilocucionária, então a compreensão desse ato de fala depende de, implícita ou explicitamente, haver a aprovação ou rejeição do uso de uma regra num jogo de linguagem.

Se não se souber quais pretensões sustentariam ser determinada regra válida (aplicada corretamente ou não), então não se compreendeu o ato de fala. Não significa estar de acordo com a validade pretendida, mas sim compreender seus pressupostos no movimento de quem a sustenta; para, assim, certificar ou não o seu uso.

Essa validade encontra, repita-se, três formas de expressão em Habermas, que acompanharão o desenvolvimento de toda a sua pragmática formal e teoria do agir comunicativo (bem como o conceito complementar do mundo vivido). Lembrando que essas formas, ou aspectos, são explicados através das funções da linguagem no esquema de Bühler, compreendendo que todo agir com linguagem vai exigir falante, interlocutor e estado de coisas ou objetos no mundo a que se referem. Pressupõe, portanto, as funções de expressão, comunicação e representação, que se ligam à intenção de quem fala (expressão), à oferta de uma relação intersubjetiva (comunicação) e à referência a uma realidade externa comum (representação). Novamente destaca-se que estes aspectos, assim, levantam a pretensão de sinceridade, correção e verdade, como visto. Esses são, igualmente, aspectos do entendimento. Através deles se torna possível alcançar metas ilocucionárias, e, assim, agir comunicativamente.

A partir disso, pode-se inferir que quanto menos reflexividade (em Habermas, ligada à racionalidade discursiva), menor a compreensão das pretensões de validade em jogo, conseqüentemente menor será a criticabilidade que permitirá os ajustes que, ao esclarecer as metas ilocucionárias e suas pretensões de validade, possibilitarão ações orientadas pelo entendimento mútuo. De modo sintético, destarte, quanto maior a reflexividade enxergada na análise, mais adequada será a reconstrução do entendimento e das pretensões de validade que carregou.

Se com a versão analítico-pragmática do giro linguístico Habermas compreende como indivíduos produzem entendimento através de atos de fala, com a versão hermenêutica ele entende que a linguagem é abertura ao mundo, porquanto é o seu *medium*, onde as condições de possibilidade para haver validade se esteiam.

Desse modo, a validade se mostra tanto como produto-nascido do mundo acessível hermeneuticamente quanto produto-transformado pelas metas ilocucionárias criadas por cada novo ato de fala.

Em Habermas, foi possível reconstruir essa estrutura formal descrita. Esse é o limite da reconstrução formal? A partir de um ato de fala concreto, é possível reconstruir, após sua ocorrência, o entendimento e tudo que o pressupõe? As pretensões de validade poderiam, aí, ser analisadas como adequadas ou não?

A compreensão do significado depende da compreensão da meta ilocucionária que se liga a condições de validade derivadas de um mundo vivido. Para isso, é necessário estar imerso neste mundo vivido para apreender hermeneuticamente estas condições e intuir, assim, as pretensões de validade latentes no ato de fala.

Pode-se estar “dentro” – chame-se de ângulo interno – de determinado ato de fala no ângulo de participante ou observador, enquanto ele ocorre. Ou pode-se estar “fora” – chame-se de ângulo externo – se este ato já se passou, mas, no entanto, algo deste ato guarda registro que serve para que novos jogos de linguagem se voltem a ele.

Como é possível aos que acessam internamente o ato de fala analisar sua validade? É possível aos que o acessam externamente também fazê-lo? Qual seria o limite de cada situação e como seria possível realizar tais tarefas? Como resgatar a validade de um ato posteriormente? A esta altura, parte-se da intuição de que é um novo jogo de linguagem que objetifica o evento/situação do ato de fala anterior em referência.

Disse Habermas: "Interpretar conjuntamente é buscar nova definição para a situação"; então a situação considerada pode posteriormente ser reinterpretada em sua validade? Advindo nova interpretação que redefine a situação anterior, alimentar-se-ia o acervo do mundo vivido com novas interpretações que serviriam de consenso de fundo?

Novamente se centra a tese em se é possível analisar e em que medida – no limite de uma nova interpretação – a validade de ações comunicativas. Conquanto se tenha uma resposta afirmativa pelo que preliminarmente se depreendeu até aqui, a extensão (limite) desta análise, nos termos questionados, e o modo como pode ser realizada ainda dependem das considerações acerca da ação comunicativa e mundo vivido – e sobretudo sua conexão com a pragmática formal e a noção central de reconhecimento mútuo – que serão trazidas no próximo capítulo.

Estas são algumas das questões que aqui se depuram e laçam a pesquisa ao próximo capítulo.

4. Compreensão do Agir Comunicativo a partir da Pragmática Formal

4.1 A RECONSTRUÇÃO PRAGMÁTICO-FORMAL DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

No capítulo XI intitulado *Uma outra via para sair da filosofia do sujeito – razão comunicativa vs. razão centrada no sujeito*, da obra *O discurso filosófico da modernidade: doze lições* (2000), Habermas sustenta o paradigma da racionalidade comunicativa, animado pelo modelo reconstutivo da pragmática formal, como a via mais promissora para sair – como anuncia o seu título – da filosofia do sujeito.

Para que esta proposta de uma teoria da racionalidade comunicativa, enquanto concepção de razão multidimensional e não-logocêntrica, dê certo, Maeve Cooke (1997, p. 51) entende que Habermas precisa demonstrar: 1] que há conexão entre a linguagem ordinária e a argumentação; 2] que a linguagem ordinária faz referência a dimensões de validade nas quais a argumentação racional é possível. Para alcançar estes objetivos, afirma que Habermas precisa convencer a respeito de três pontos: a] que a comunicação cotidiana está conectada com o aceite ou recusa de pretensões de validade, b] que estas pretensões de validade são de diferentes tipos, e c] que em todo ato de fala o falante levanta simultaneamente três pretensões de validade.

Para ela (1997, p. 51), se Habermas não demonstrar que na linguagem ordinária sempre há a alternativa do “sim” ou do “não”, ele não pode explicar a força vinculante dos atos de fala, sendo um problema para a ideia de que a ação comunicativa funciona para a integração social, bem como um problema para a própria noção de racionalidade comunicativa que se alicerça na compreensão de que todo processo comunicativo cotidiano já tem operativamente inscrito em si o potencial racional. Já sobre o segundo ponto, o conceito de racionalidade multidimensional depende, necessariamente, de um número de tipos diferentes de validade, pois se só houver uma, a racionalidade seria unidimensional. E, finalmente, se não demonstrar o último ponto, então a ação comunicativa não poderá se relacionar à reprodução do mundo vivido (integração social) através dos seus componentes, porquanto cada um corresponderia a um dos tipos de pretensão de validade presentes nos atos de fala.

Embora a filósofa concorde que Habermas demonstra com sucesso esta tese, faz uma ressalva. Cooke considera um equívoco terminológico, por causar confusões, falar em três pretensões de validade, preferindo falar em três aspectos da validade, pois afirma haver diversas pretensões de validade na prática (COOKE, 1997, p. 94):

Parece que participantes na ação comunicativa cotidiana levantam não apenas três, mas muitos tipos diferentes de pretensões de validade. No entanto, argumento que essa conclusão não precisa ser causa de preocupação, pois de modo algum enfraquece o desiderato de Habermas de retificar o viés logocêntrico de concepções tradicionais de razão; na verdade, isto parece apontar em direção a uma concepção genuinamente multidimensional, em vez de meramente tri-dimensional, de razão. Se é assim, podemos concluir que nada depende da formulação da tese posterior de Habermas como a tese de que com cada ato de fala o falante levanta três tipos de pretensão simultaneamente. Eu já sugeri que a ideia de que o falante *levanta três pretensões* pode levar a erros e que parece mais acurado dizer que todo ato de fala faz referência a três aspectos de validade, ou que todo ato de fala se funda em três tipos de pressuposição.²⁶

De fato, trata-se de aspecto menor. É dizer, apenas, que na abundante pluralidade de situações de fala nas incontáveis culturas humanas possíveis, seria possível criar prolífera taxonomia de pretensões de validade em concreto. A sugestão da autora de referir-se a aspectos ou tipos de pressupostos é boa, mas a manutenção do termo pretensão de validade, entendido no contexto adequado de explicações do Habermas, não parece ser um problema.²⁷

Para Habermas, é a razão comunicativa, reconstruída pela pragmática formal, que “quebra o feitiço” da “separação ontológica entre o transcendental e o empírico”, enquanto a crítica radical à razão não logrou sair da filosofia da consciência. A via do giro linguístico precisou, como se viu, entretanto, completar o arco da semântica à pragmática. Tanto pela

²⁶ Tradução própria de: “It seems that participants in everyday communicative action raise not just three but many different kinds of validity claim. However, I argued that this conclusion need not be a cause for concern, for it in no way undermines Habermas’s endeavor to redress the logocentric bias of traditional conceptions of reason; indeed, it seems to point toward a genuinely multi-dimensional as opposed to merely three-dimensional conception of reason. If this is so, we can conclude that nothing depends on the formulation of Habermas’s further thesis as the thesis that with every speech act the speaker raises three kinds of claim simultaneously. I have already suggested that the idea that speaker raises three claims may be misleading and that it seems more accurate to say that every speech act makes reference to three aspects of validity, or that every speech act relies on three kinds of presupposition.”

²⁷ É interessante, ainda, notar o que Maeve Cooke fala sobre como identificar a pretensão de validade que fora levantada em determinado ato de fala (1997, p. 60): “How do we know which kind of ‘direct’ validity claim has been raised with a particular utterance? On a number of occasions, Habermas gives us a useful hint as to how to determine this. The key to deciding what kind of a (‘direct’) validity claim has been raised, and therefore what kind of a speech act we are dealing with, is to ask ourselves from what point of view the speech act as a whole could be negated.”

filosofia da linguagem, quanto pela via fenomenológica, se perseguiu a superação das aporias da filosofia do sujeito. Aprendendo com o caminho das tentativas, Habermas (1990, p. 29) (re)construiu a saída:

[...] tentativas que procuram pensar a consciência transcendental ‘encarnada’ na linguagem, na ação ou no corpo e ‘situar’ a razão na sociedade e na história, têm a seu favor um potencial de argumentação não de todo insignificante. Partindo de Humboldt, os argumentos foram desenvolvidos em várias linhas: através de Frege, até Wittgenstein; através de Dilthey, até Gadamer; de Peirce, passando por Mead, até Gehlen e, finalmente, de Feuerbach, passando por Plessner até Merleau-Ponty. Essas tentativas não precisam enredar-se necessariamente no beco sem saída da antropologia fenomenológica: elas podem também ter como consequência uma revisão de preconceitos ontológicos profundamente arraigados, como, por exemplo, a superação pragmático-linguística do estreitamento logo-centrista de uma tradição que se fixa ontologicamente na questão do ser do ente, epistemologicamente nas condições do conhecimento objetivador e semanticamente no valor de verdade de enunciados assertóricos.

Habermas, então, compreende que justamente com a pragmática seria possível superar as aporias da filosofia do sujeito, em que as correntes mencionadas, apesar do avanço que proporcionaram, não lograram superar em definitivo (HABERMAS, 1990, p. 29): “Quem empreendesse o caminho da pragmática da linguagem poderia chegar a conceitos de mundo mais complexos e colocar fora de jogo as premissas, sob as quais se coloca a tradicional problemática corpo-espírito.”.

Em síntese muito percuciente, Nythamar de Oliveira (2008, p. 54) descreve o quadro teórico Habermasiano da seguinte forma:

A fim de não incorrer em historicismo transcendental, niilismo ou relativismo, Habermas acaba recorrendo a uma argumentação ‘quase-transcendental’ que, segundo ele, evita as aporias de uma antropologia filosófica e de uma filosofia da história (inevitáveis em modelos liberais kantianos e comunitaristas hegelianos, respectivamente). É tal postura que denomino, provisoriamente e *faute de mieux*, de ‘perspectivismo semântico-transcendental’ para caracterizar sua pragmática formal, supostamente não-transcendental, negando um sentido robusto de fundamentação última à *la* Apel ou de ‘fato da razão’ kantiano. [...] creio que todo o seu projeto pós-metafísico tenta dar conta da normatividade correlata aos horizontes do observador e do agente moral ou ator social [...] Segundo tal ‘dualismo de perspectivas’, Habermas logra destarte integrar os últimos resultados de pesquisas empíricas do naturalismo (em biogenética, neurociências, inteligência artificial, ciências cognitivas, biologia molecular) aos legados filosóficos e culturais tradicionalmente associados a reflexões sobre a normatividade inerente a relações intersubjetivas do mundo da vida.

Na *Teoria do Agir Comunicativo*, em sua “Primeira Consideração Intermediária”, Habermas (2022a, p. 391-473) já utilizara o percurso da semântica da verdade e intencionalista à pragmática dos atos de fala para fundamentar sua pragmática formal como modelo explicativo para avançar os conceitos complementares de ação comunicativa e mundo vivido.

Neste tópico, portanto, ação comunicativa e mundo vivido serão enfocados, no fio condutor da reconstrução pragmático-formal, para compreender o sistema formal necessário e inevitável reconstruído por Habermas das situações de linguagem que buscam o entendimento. O pensamento de Habermas depende fundamentalmente desse arranjo (HABERMAS, 2004, p. 73): “[...] mundo da vida linguisticamente estruturado constitui o pano de fundo da prática cotidiana e marca o ponto de sutura onde a teoria social pode se anexar à teoria da linguagem.”.

Compreender, portanto, a temática das pretensões de validade é o ponto fundamental para reconstruir a própria ação comunicativa (HABERMAS, 1990, p. 128): “A pragmática formal engata-se na teoria da ação através do conceito de um entendimento dirigido por pretensões de validade.”.

Há que se fazer, desde logo, o recorte através do qual a partir da pragmática formal o Habermas talha a ação comunicativa (HABERMAS, 2022a, p. 503):

Para a ação comunicativa são constitutivos somente aqueles atos de fala aos quais o falante vincula pretensões de validade criticáveis. Nos outros casos, se um falante persegue, com atos perlocucionários, objetivos não declarados, em relação aos quais o ouvinte não pode em absoluto tomar posição, ou se ele persegue objetivos ilocucionários em relação aos quais o ouvinte, como perante os imperativos, não pode tomar posição *de maneira fundamentada*, o potencial sempre contido na comunicação linguística continua estéril para o vínculo motivado pelo discernimento das razões.

Ou seja, a ação comunicativa deve ser encontrada em situações linguísticas específicas, embora o potencial de entendimento (no sentido Habermasiano), que em si – na ação comunicativa – encontra a maior possibilidade de realização, estará sempre inscrito na própria dimensão pragmático-formal.

Em “Ações, Atos de Fala, Interações mediadas pela Linguagem e Mundo da Vida”, capítulo 4 de *Pensamento Pós-Metafísico* (na parte II do livro, Guinada Pragmática), Habermas esclarece não apenas conceitos fundamentais de toda a sua proposta teórica, mas sobretudo como tais categorias se relacionam entre si.

Inicia diferenciando agir e falar (sempre associados na expressão: sujeitos capazes de ação e de fala). Enquanto o mero agir designará “atividades corporais” do dia-a-dia, o falar significará mais propriamente atos de fala. Do mesmo modo, porém, como se pode conceber um agir sem fala, Habermas (1990, p. 65-69) esclarece também que há linguagem sem fins comunicativos, sendo estas diferenciações iniciais relevantes à distinção entre agir comunicativo e agir estratégico trabalhada na sequência.

Retomando a lição de Wittgenstein, o agir linguístico em Habermas (1990, p. 67) detém um traço único, a reflexividade, que o diferencia do agir não-linguístico: “As ações linguísticas interpretam-se por si mesmas, uma vez que possuem uma estrutura auto-referencial.”. A reflexividade é propriedade aberta na perspectiva do participante (1990, p. 67): “É preciso falar a mesma linguagem e como que entrar no mundo da vida, compartilhado intersubjetivamente por uma comunidade linguística, a fim de poder tirar vantagens da peculiar reflexividade da linguagem natural e poder apoiar a descrição de uma ação executada por palavras sobre a compreensão de auto-comentário implícito nessa ação verbal.”

Esse traço da reflexividade (auto-referência), fundamental para a presente tese, é explicada em mais detalhes como propriedade do agir linguístico (HABERMAS, 1990, p. 67):

Os atos de fala distinguem-se das atividades meramente não-linguísticas, em primeiro lugar, através da feição reflexiva da auto-interpretação e, em segundo lugar, através do tipo de fins que podem ser visados, bem como através do tipo de sucessos que podem ser conseguidos. Num nível geral certamente *todas* as ações, linguísticas e não linguísticas, podem ser apreendidas como uma atividade orientada para um fim. No entanto, a partir do momento em que desejamos fazer uma distinção entre *ação de entendimento* e *atividade orientada para um fim*, temos que levar em conta que a teoria da linguagem e a teoria da ação não atribuem o mesmo sentido ao jogo teleológico de linguagem, no qual os atores perseguem objetivos, têm sucesso ou produzem resultados da ação, - os mesmos conceitos básicos são interpretados de modo diferente.

Em Habermas, então, no agir linguístico, há que ser diferenciada aquela ação que visa alcançar entendimento, daquela que se orienta para um objetivo. A estrutura de cada um

desses tipos apresenta-se distintamente. Ele propõe a seguinte descrição do modelo do agir orientado a um fim (HABERMAS, 1990, p. 68): “o alvo da ação (a), é determinado no mundo objetivo independentemente dos meios intervenientes (b), como se fora um estado a ser produzido de modo causal (c)”. Ressalvando não ser possível reduzir a ação de fala a esse modelo: “...as ações da fala não se deixam subsumir facilmente a esse modelo da atividade orientada para um fim; de qualquer modo, o próprio falante não pode visar seus fins ilocucionários sob essa descrição (a-c)”.

Ele enfatiza, sobremaneira, a posição dos fins ilocucionários – presente em todos os atos de fala [dupla estrutura da fala]. Em Habermas, mas não em Austin, como visto (HABERMAS, 1990, p. 68): “Os fins ilocucionários não podem ser definidos independentemente dos meios linguísticos do entendimento. Isso significa que os proferimentos gramaticais são instrumentos do entendimento [...]”. Para alcançar uma *meta ilocucionária*, portanto, há que se buscar assentimento racional do outro, postura distinta caso se busque um fim individualmente (HABERMAS, 1990, p. 68):

O falante não pode visar o fim do entendimento como algo a ser produzido de modo causal, porque o sucesso ilocucionário (que ultrapassa a simples compreensão do que é dito) depende do assentimento racionalmente motivado do ouvinte. Para que possa haver acordo na coisa é preciso que um ouvinte o sele, de certo modo, voluntariamente, através do reconhecimento de uma pretensão de validade criticável (validade = validade situada, N.T.). Fins ilocucionários não podem ser atingidos por outro caminho que não seja o da cooperação, pois eles não se encontram à disposição do participante individual da comunicação, do mesmo modo que os efeitos produzíveis de modo causal. Um falante não pode atribuir *a si mesmo* um efeito ilocucionário como se fosse o agente que situa sua atividade na linha de um fim, adescrevendo a si mesmo o resultado de sua intervenção no conjunto de processos do mundo objetivo.

Assim, quando um indivíduo age individualmente buscando um fim deverá considerar os outros ou como objeto ou como rival; pelo contrário, no agir voltado ao entendimento, o enfoque performativo insere os falantes/ouvintes envolvidos no mundo vivido compartilhado intersubjetivamente pelo *medium* da linguagem (HABERMAS, 1990, p. 69).

A esta altura, já é possível distinguir características fundamentais dos atos de fala em relação a atividades não linguísticas (HABERMAS, 1990, p. 69):

[...] os atos que se interpretam a si mesmos revelam uma estrutura reflexiva, eles visam fins ilocucionários que não assumem o *status* de um fim

realizável no interior do mundo, que não podem ser realizados sem a cooperação e o assentimento livre de um destinatário e que só podem ser explicados pelo recurso à ideia de entendimento que habita no interior do próprio meio linguístico.”

De modo mais explícito, Habermas diferencia as atividades não-linguísticas das ações de fala pelo modo como o saber é empregado quando encarnado na ação; embora ambos os tipos contenham um saber proposicional, o sentido da racionalidade quando do uso não-comunicativo desse saber orienta-se à realização teleológica de um objetivo, enquanto a racionalidade presente no saber proposicional em atos de fala orienta-se para o entendimento dos envolvidos (HABERMAS, 1990, p. 69).

Estas racionalidades demandam condições distintas, portanto, de modo a alcançar um fim ou um entendimento. Sobre a racionalidade orientada a fins: “[...] aponta para as condições necessárias a uma intervenção, eficiente do ponto de vista causal, no mundo dos estados de coisas existentes”. Quanto às condições da racionalidade que visa o entendimento: “[...] mede-se pelo conjunto de condições de validade exigidas para atos de fala, por pretensões de validez, que se manifestam através de atos de fala, e por razões para o resgate discursivo dessas pretensões”. Estas racionalidades não são “intercambiáveis” (HABERMAS, 1990, p. 70).

Estas racionalidades definem, em Habermas, o agir comunicativo e o agir estratégico. E, embora não sejam “intercambiáveis, as ações em si (comunicativa e estratégica) que corporificam esses tipos não redutíveis de racionalidade, encontram-se interligadas. Ocorre que na ação comunicativa, a força ilocucionária determinará a coordenação do agir social, enquanto na ação estratégica os atos de fala (e a força ilocucionária) estarão subordinados a uma “dinâmica extra-linguística” que dispensa as “energias de ligação” oferecidas pela força ilocucionária (HABERMAS, 1990, p. 70).

O filósofo alemão compreende interação humana, em geral, como a forma de resolver como coordenar uma atividade conjunta (HABERMAS, 1990, p. 70); e estas racionalidades podem ser compreendidas como tipos de interação, ou seja, como formas de organizar uma atividade conjunta (HABERMAS, 1990, p. 71):

Os tipos de interação distinguem-se, em primeiro lugar, de acordo com o dispositivo de coordenação da ação; é preciso saber, antes de mais nada, se a linguagem natural é utilizada apenas como meio para a transmissão de

informações ou também como fonte da integração social. No primeiro caso trata-se, no meu entender, de agir estratégico; no segundo, de agir comunicativo. No segundo caso, a força consensual do entendimento linguístico, isto é, as energias de ligação da *própria linguagem*, tornam-se efetivas para a coordenação das ações, ao passo que no primeiro caso o efeito de coordenação depende da *influência* dos atores uns sobre os outros e sobre a situação da ação, a qual é veiculada através de atividades não-linguísticas.

Coordenar a atuação conjunta de envolvidos, portanto, pressupõe uma interação que encarne um desses dois tipos de racionalidade. Caso a interação se pautem em uma cooperação alcançada por meio de um entendimento acordado, o horizonte comum de um mundo vivido e o acervo de interpretações que oferta propiciarão a base para os processos do entendimento possibilitados pelas forças ilocucionárias (HABERMAS, 1990, p. 72):

Aquilo que se obtém *visivelmente* através de gratificação ou ameaça, sugestão ou engano, não pode valer intersubjetivamente como acordo; tal intervenção fere as condições sob as quais as forças ilocucionárias despertam convicções e geram “contactos”. Uma vez que o agir comunicativo depende do uso da linguagem dirigida ao entendimento, ele deve preencher condições mais rigorosas. Os participantes tentam definir *cooperativamente* os seus planos de ação, levando em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da vida compartilhado e na base de interpretações comuns da situação. Além disso, eles estão dispostos a atingir esses objetivos mediatos da definição da situação e da escolha dos fins assumindo o papel de falantes e ouvintes, que falam e ouvem *através de processos de entendimento*.

Não há, portanto, no agir comunicativo, uma racionalidade teleológica de planos individuais, mas a busca de um acordo conquistado comunicativamente que traz exigências condicionadoras para ser obtido para que consiga ser bem-sucedido (HABERMAS, 1990, p. 72). Para Habermas (1990, p. 73): “O uso estratégico latente da linguagem vive parasitariamente do uso normal da linguagem, porque ele somente pode funcionar quando pelo menos uma das partes toma como ponto de partida que a linguagem está sendo utilizada no sentido do entendimento.”.

A atuação dos indivíduos poderá, em Habermas, então, ser claramente distinguida em ação comunicativa e estratégica do ponto de vista analítico, sendo esta última parasitária da primeira quando latente; mas na práxis cotidiana, uma vez que o *medium* da linguagem será comum, será inevitável o seu entrelaçamento (HABERMAS, 1990, p. 74):

É verdade que, no próprio agir comunicativo, as cadeias de ações dos atores singulares, estruturadas teleologicamente, atravessam os processos de entendimento; porque as atividades orientadas para um fim, dos participantes da interação, estão jungidas umas às outras através do meio que é a linguagem. Contudo, o meio linguístico só pode desempenhar essa função de cópula se ele *interromper* os planos de ação controlados respectivamente pelo próprio sucesso e se modificar temporariamente o modo da ação.

Pois ao precisar coordenar ações através do entendimento, é necessário considerar a si e ao outro como falante e ouvinte, o que retira os envolvidos do enfoque objetificador e os faz recorrerem às energias de ligação da linguagem. É por isso, diz Habermas (1990, p. 74), que quando um envolvido descobre que se trata de ação estratégica latente, e não de agir guiado pelo entendimento, a ação fracassa. O agir estratégico, comparado ao comunicativo, sedimenta uma interação mais frágil (HABERMAS, 1990, p. 74): “No agir estratégico a constelação do agir e do falar modifica-se. Aqui as forças ilocucionárias de ligação enfraquecem; a linguagem encolhe-se, transformando-se num simples meio de informação.”.

Embora provavelmente se deva refletir mais sobre em que sentido aqui se utilizou o termo “frágil”, nesta tese sustenta-se esta intuição em virtude do vínculo de reprodução simbólica que integra o agir comunicativo a um mundo vivido (HABERMAS, 1990, p. 86): “[...] agir comunicativo está embutido num mundo da vida, responsável pela absorção dos riscos e pela proteção da retaguarda de um consenso de fundo. As realizações explícitas de entendimento por parte daqueles que agem comunicativamente movimentam-se no horizonte de convicções comuns e indubitáveis”.

Lafont (2017, p. 501) explica que uma prática comunicativa perdurável dependeria, necessariamente, da ação comunicativa. A ação estratégica sempre se vale da estrutura da comunicativa. Lafont (2017, p. 501) compreende que um elemento fundamental da ação comunicativa é garantir a responsabilidade de quem profere um ato de fala pelo que este carrega, não sendo possível manter uma responsabilidade em uma estrutura de fundo instrumental:

Claro, as pressuposições normativas que habilitam o entendimento intersubjetivo podem se mostrar erradas em um caso individual e em qualquer ponto no tempo. Contudo, se participantes não podem, em princípio, se apoiar em obrigações e garantias intralinguísticas relevantes a suas trocas, práticas comunicativas não teriam qualquer sentido, já que atos de fala falhariam em adquirir significado. Sem uma confiança generalizada em sua responsabilização mútua, participantes na comunicação não seriam capazes de adquirir qualquer informação dos atos de fala do outro. Como

Habermas argumento, se aceitar um comando ou fazer uma promessa não implica qualquer obrigação de realizá-los, ou se aceitar uma asserção não implica em acreditar nela e dirigir seu comportamento de acordo, atos de fala como comandos, promessas ou asserções não teriam significado em absoluto. À medida em que uma atitude estratégica ou instrumental generalizada em direção à comunicação iria enfraquecer a confiança geral dos falantes em sua responsabilização mútua, iria tornar seus atos de fala sem significado. Se essa visão é acurada, então o uso estratégico/instrumental da linguagem é parasitário do uso comunicativo, i.e., o uso da linguagem orientado a alcançar entendimento, sem o qual uma prática comunicativa duradoura não é possível de modo algum. A racionalidade encarnada na ação comunicação é uma forma específica de responsabilização intersubjetiva e é assim irreduzível à racionalidade instrumental encarnada na ação estratégica.²⁸

O conteúdo proposicional de um ato de fala porta um saber temático, mas se trata, porém, de um saber-tematizado-junto da ação de fala, que é distinto do saber não-temático (HABERMAS, 1990, p. 87):

O saber não-temático distingue-se do saber-tematizado-juntamente pelo fato de não podermos ter acesso a ele através de uma simples transformação da perspectiva do participante numa perspectiva do observador; o saber não-temático exige antes uma análise dos pressupostos. Não-temáticos são os pressupostos dos quais os participantes da comunicação necessariamente partem, para que a ação de fala adquira um determinado significado numa situação dada e para que possa ser válida ou inválida em geral.

Habermas distingue dois tipos de saberes não-temáticos: 1) aqueles referentes ao saber-como (*know-how*) utilizar pretensões de validade (“saber universal ou *saber pré-reflexivo-não-temático*”) e, com isso, produzir ações de fala em geral (agir comunicativo); e 2] o “saber concreto acerca da linguagem e do mundo, que permanece no lusco-fusco do

²⁸ Tradução própria de: “Of course, the normative presuppositions that enable intersubjective understanding can turn out to be wrong in any individual case and at any point in time. However, if participants could not, in principle, rely on the intralinguistic guarantees and obligations relevant to their exchanges, communicative practices would have no sense at all, since speech acts would fail to acquire any meaning. Without a generalized trust on their mutual accountability, participants in communication would not be able to acquire any information out of one another’s speech acts. As Habermas argues, if accepting a command or making a promise did not imply any obligation to carry them out, or if accepting an assertion did not imply believing it and directing one’s behavior accordingly, speech acts such as commands, promises, or assertions would have no meaning whatsoever. To the extent that a generalized instrumental or strategic attitude toward communication would undermine the general trust of speakers on their mutual accountability, it would render their speech acts meaningless. If this view is accurate, then the instrumental/strategic use of language is parasitic on the communicative use, i.e., the use of language oriented toward reaching understanding, without which an enduring communicative practice is not possible at all. The rationality embodied in communicative action is a specific form of intersubjective accountability and is therefore irreducible to the instrumental rationality embodied in strategic action.”

elemento pré-predicativo e pré-categorial e que forma o solo não-problemático para todo o saber temático e tematizado-juntamente.” (HABERMAS, 1990, p. 87).

Avançando assim, Habermas aprofunda sua análise sobre como o conceito complementar da ação comunicativa, o mundo vivido, pode ser compreendido a partir da sua concepção pragmático-formal (HABERMAS, 1990, p. 88):

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

Neste trecho, vê-se que o filósofo teutônico sinteticamente destacou a importância e inexorabilidade das pretensões de validade através da capacidade de resgate destas pretensões. Conquanto pressuponham idealizações, não são mais retratadas como pertencentes a um “céu transcendental” mas como fazendo parte do próprio mundo vivido, enquanto antecipações sustentadas pelos falantes ao interagirem em sua práxis cotidiana. Por fim ressalva que é nesta possibilidade de resgate que se pode buscar a saída de formas de vida (modernas) que selecionaram e enfatizam apenas os traços da dimensão da verdade (HABERMAS, 1990, p. 89):

A ideia do resgate de pretensões de validade criticáveis impõe idealizações, as quais, caídas do céu transcendental para o chão do mundo da vida, desenvolvem seus efeitos no meio da linguagem natural; nelas se manifesta também a força de resistência de uma razão comunicativa que opera astutamente contra as deturpações cognitivo-instrumentais de formas de vida modernizadas seletivamente.

É, portanto, com a pragmática formal que Habermas reformulará o conceito fenomenológico do mundo vivido, retirando-o do paradigma da consciência, e permitindo, enfim, conectá-lo ao agir comunicativo. Note-se a grande virada Habermasiana: idealizações são antecipações do que é inevitável e necessário (elementos pragmático-formais) e que estará, destarte, sempre presente nas ações de fala (HABERMAS, 1990, p. 89):

E uma vez que essas idealizações devem sua existência a uma competência linguística, da qual os falantes dispõem de modo pré-reflexivo, na forma de um saber implícito, o conflito entre o saber explícito, que depende de idealizações, e o saber de fundo, que absorve os riscos, desenrola-se no interior da esfera do saber não-temático [...] A maior parte daquilo que é dito na prática comunicativa cotidiana não atinge o nível de problematização, fugindo à crítica e à pressão desenvolvida pela surpresa das experiências críticas, porque vive de um adiantamento de validade, proporcionado por certezas consentidas preliminarmente, ou seja, por certezas do mundo da vida.”.

Assim é que pressupostos semânticos e pragmáticos assumidos pelos envolvidos estarão contidos, na condição de pretensões de validade, por um saber não-temático ligado ao mundo vivido, trazendo plausibilidade para o agir coordenado se fincar e partir destes pressupostos (HABERMAS, 1990, p. 89).

Manfredo Oliveira (2006, p. 334-335) explica bem a natureza desta categoria central em Habermas: ²⁹

O mundo vivido emerge, então, como condição de possibilidade do processo comunicativo: ele é um reservatório de evidências e de convicções inabaladas, que constitui o sentido intersubjetivamente partilhado a partir do qual as pessoas podem comunicar-se.

Trata-se, aqui, de um depósito de ‘esquemas’ interpretativos que se articula linguisticamente e se transmite por meio da tradição. Constitutivos do mundo vivido são a linguagem e a cultura, pois ambos constituem o ‘em que’ os sujeitos na comunicação se entendem sobre algo. Nesse sentido, Habermas fala de uma ‘quase-transcendência’ do horizonte de entendimento, já que enquanto horizonte ele não é propriamente tema do entendimento, mas seu espaço possibilitador.

Para se aproximar e esclarecer melhor a natureza deste mundo vivido, Habermas apresenta suas características. Primeira característica (HABERMAS, 1990, p. 92): “Como todo saber não-temático, o mundo da vida que serve de pano de fundo está presente de modo implícito e pré-reflexivo. O que o caracteriza, em primeiro lugar, é o modo de uma *certeza*

²⁹ Segundo este mesmo autor, esta categoria se desenvolveu ao longo do desenvolvimento teórico do Habermas (MANFREDO, 2006, 334): “Já na ‘Lógica das ciências sociais’, Habermas tentara uma primeira vinculação entre o conceito de ‘mundo vivido’, trabalhado por Husserl e retrabalhado pela hermenêutica, e a filosofia analítica, sobretudo a partir da teoria dos jogos de linguagem do segundo Wittgenstein. Agora ele fala de uma pesquisa pragmático-formal que tem por objetivo tematizar as estruturas do mundo vivido enquanto tal, assumindo com isso, a partir da mudança de paradigma, uma problemática que antes fora trabalhada pela filosofia transcendental.”

mediata.” Além disso, uma segunda característica necessária (HABERMAS, 1990, p. 92): “Em segundo lugar, o saber que serve de pano de fundo caracteriza-se através de sua força totalizadora. O mundo da vida forma uma totalidade que possui um ponto central e limites indeterminados, porosos e, mesmo assim, intransponíveis, que vão recuando.”. Por fim (HABERMAS, 1990, p. 93): “Uma terceira característica é dada pelo holismo do saber que serve de pano de fundo, e que se relaciona com a totalização e a imediatez; esse holismo, apesar de sua aparente transparência, torna esse saber intransparente: o mundo da vida emaranhado.”. Sintetizando todas essas características para melhor definir a função do mundo vivido (HABERMAS, 1990, p. 93):

As três características da imediatez, da força totalizadora e da constituição holística desse saber pressuposto de modo não-temático consigam talvez explicar a função paradoxal do mundo da vida, a ‘função de terreno’ – o representante concreto da contingência. A partir de garantias que só podemos extrair da experiência, o mundo da vida levanta um muro contra surpresas que provêm da experiência.

Essa função de estabilidade do mundo vivido contra surpresas é contrastado à problematização que nasce de experiências críticas e provoca a divisão entre o pano de fundo do mundo vivido e seu “primeiro plano”, acessível à tematização (HABERMAS, 1990, p. 94). E é nesta abertura provocada pela própria estrutura descortinada pela pragmática formal que o mundo da vida será engendrado pelas ações comunicativas (HABERMAS, 1990, p. 94-95):

A articulação da experiência reflete a arquitetura do mundo da vida na medida em que está ligada à constituição tricotômica dos atos de fala e do saber que serve de pano de fundo ao mundo da vida. Essas estruturas gerais do mundo da vida somente se revelam, é verdade, se nós modificarmos nosso enfoque metódico. [...] *Como um todo*, o mundo da vida só atinge o campo de visão no momento em que nos colocamos como que às costas do ator e entendemos o agir comunicativo como elemento de um processo circular no qual o agente não aparece mais como iniciador, mas como produto de tradições nas quais ele está inserido, de grupos solidários aos quais ele pertence e de processos de socialização e de aprendizagem, aos quais ele está submetido. Após esse primeiro passo objetivador, a rede de ações comunicativas forma o meio através do qual o mundo da vida se reproduz.

Desta forma, a “sociedade” é, na verdade, um mundo vivido estruturado simbolicamente, que se compõe de três elementos (HABERMAS, 1990, p. 96):

Podemos imaginar os componentes do mundo da vida, a saber, os modelos culturais, as ordens legítimas e as estruturas de personalidade, como se fossem condensações e sedimentações dos processos de *entendimento*, da *coordenação da ação* e da *socialização*, os quais passam através do agir comunicativo. Aquilo que brota das fontes do pano de fundo do mundo da vida e desemboca no agir comunicativo, que corre através das comportas da tematização e que torna possível o domínio de situações, constitui o estoque de um saber comprovado na prática comunicativa.

Este saber constitui estruturas que seguem a lógica triádica, que através do modelo explicativo da pragmática formal anima a produção do agir comunicativo que se imbrica e engendra o mundo vivido (HABERMAS, 1990, p. 96):

Esse saber consolida-se através dos trilhos da interpretação, assumindo a forma de modelos de interpretação, os quais são transmitidos; na rede de interações de grupos sociais ele se cristaliza na forma de valores e normas; pelo caminho dos processos de socialização ele se condensa na forma de enfoque, competências, modos de percepção e identidades. Os componentes do mundo da vida resultam da continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedades grupais, da formação de atores responsáveis e se mantêm através deles. A rede da prática comunicativa cotidiana espalha-se sobre o campo semântico dos conteúdos simbólicos, sobre as dimensões do espaço social e sobre o tempo histórico, constituindo o meio através do qual se forma e se reproduz a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade.

Sinteticamente, então (HABERMAS, 1990, p. 99): “O mundo da vida estrutura-se através de tradições culturais, de ordens institucionais e de identidades criadas através de processos de socialização.”. Estes elementos são originariamente entrecruzados (HABERMAS, 1990, p. 99), e compõem o mundo vivido como um complexo estruturado simbolicamente (através do *medium* da linguagem), formado e reproduzido pelo agir comunicativo (HABERMAS, 1990, p. 97).³⁰

³⁰ É importante mencionar, embora não seja o escopo desta tese, que o contraponto do sistema enquanto meio coordenador de ações também é aqui considerado e diferenciado do mundo vivido: “[...] o observador instruído nas ciências sociais pode descobrir, no mundo da vida que ele analisa, seqüências de ação (e em certas circunstâncias até sistemas de ação) que não são integrados através de valores, normas ou processos de entendimento, mas, quando muito, através da influência recíproca, como, por exemplo, através das relações do mercado ou do poder.” (HABERMAS, 1990, p. 97-98).

“[...] esses componentes do mundo da vida não devem ser entendidos como sistemas que formam ambientes uns para os outros; através do meio comum, que é a linguagem cotidiana, eles se cruzam entre si. E enquanto não surgir nesse meio nenhum código especial diferenciado como, por exemplo, o dinheiro ou o poder administrativo – os quais provocam, por seu turno, a diferenciação de sistemas de ação funcionalmente especificados e

Habermas explica mais diretamente cada elemento componente do mundo vivido (HABERMAS, 1990, p. 98):

Os componentes do mundo da vida – a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade – formam conjuntos de sentido complexos e comunicantes, embora estejam incorporados em substratos diferentes. O saber cultural está encarnado em formas simbólicas – em objetos de uso e tecnologias, em palavras e teorias, em livros e documentos, bem como em ações. A sociedade encarna-se nas ordens institucionais, nas normas do direito ou nas entrançaduras de práticas e costumes regulados normativamente. As estruturas da personalidade, finalmente, estão encarnadas literalmente no substrato dos organismos humanos. Os elementos encarnados desta maneira passam a ser conteúdos semânticos, que também podem ser dissolvidos e postos em circulação como moeda corrente da linguagem normal.

Resgatando a proposta Habermasiana como teoria geral dos jogos de linguagem, pode-se compreender que os jogos de linguagem enquanto prática comunicativa (engendradora de formas de vida – mundos vividos) são compostos justamente destes elementos (HABERMAS, 1990, p. 100): “A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um *jogo conjunto*, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática.”

Conectando tal compreensão com a tese central do nexos interno (HABERMAS, 1990, p. 102):

Sabemos, através da teoria do significado, que existe um nexos interno entre significado e validade; nós compreendemos o significado de um ato de fala quando estamos cientes das condições sob as quais ele pode ser aceito como válido. Portanto, as regras semânticas determinam as condições de validade das proposições e atos de fala possíveis num sistema de linguagem. Com tais conjuntos de sentido, a linguagem abre para os participantes um horizonte de possíveis ações e experiências.

Destarte, para compreender um ato de fala, é necessário estar imerso ao mundo vivido engendrado pela ação comunicativa correspondente; e só a partir daí, ações e experiências, com sentido, abrem-se para os envolvidos. McCarthy (1994, p. 356) descreve bem este aspecto:

extraídos da sociedade como componente do mundo da vida – uma linguagem comum multifuncional levanta barreiras à diferenciação do mundo da vida.” (HABERMAS, 1990, p. 99).

Entendemos o significado de um texto apenas na medida em que sabemos porque o autor sentiu a si mesmo autorizado a avançar (como verdade) certas asserções, a expressar (como verdadeiras) certas intenções, a reconhecer (como válidas) certos valores e normas [...]

O intérprete é obrigado a reter a atitude performativa que ele assume como um ator comunicativo mesmo e precisamente quando ele investiga sobre as pressuposições sobre as quais o texto apoia-se. Esse passo na análise de pressuposições leva ou a relativizar o mundo do autor, ou a um processo de aprendizado por parte do intérprete no qual ele expande seu próprio mundo, ou a ambos...³¹

Destarte, para compreender algo é necessário tomar a posição do outro, observando suas pretensões de validade como um participante do mundo vivido em que estas pretensões se enraízam; e, neste exercício, ou a perspectiva do outro não será alcançada e será vista pelo viés do relativismo, ou o aprendizado terá o potencial de ampliar os horizontes de quem se engajar na análise/interpretação/compreensão.

É relevante, ainda, por fim, destacar dois pontos extremamente importantes em Habermas. O primeiro diz respeito a compreender que o modelo de coordenação de ações a que Habermas chama “comunicativo”, em contraposição ao estratégico, não significa abstenção de planos ou interesses individuais, fato muito negligenciado por seus críticos (HABERMAS, 1991, p. 241): “Meus críticos na ocasião ignoraram o fato de que ambos os modelos de ação imputam aos atores a capacidade para estabelecer fins e para ações orientadas-a-objetivos, bem como um interesse em executar seus próprios planos para ação”.

³² Os dispositivos utilizados para atingir isso, porém, é que diferem: acordo ou influência, como se verá mais profundamente a seguir.

³¹ Tradução própria de: “We understand the meaning of a text only to the extent to which we know why the author felt himself entitled to put forward (as true) certain assertions, to express (as truthful) certain intentions, to recognize (as valid) certain values and norms. [...]

The interpreter is obliged to retain the performative attitude that he assumes as a communicative actor even and precisely when he inquires about the presuppositions under which the text stands. This step in the analysis of presuppositions leads either to relativizing the world of the author, or to a learning process on the part of the interpreter in which he expands his own world, or to both...”

³² Tradução própria de: “My critics have on occasion overlooked the fact that both models of action impute to the actors a capacity for setting ends and for goal-oriented action as well as an interest in executing their own plans for action.”

Já o segundo ponto, diz respeito aos seus críticos imaginarem que Habermas enxerga o mundo vivido como um ambiente neutralizado em relação ao poder,³³ ao que ele responde (HABERMAS, 1991, p. 254):

Quanto ao mundo vivido, contudo, de modo algum oferece uma imagem inocente de “esferas de comunicação livres-de-poder”, as pressuposições para orientação para alcançar entendimento encontram-se sem reservas, i.e. sem engano ou auto-engano, apenas se as condições improváveis de formas de vida não-repressivas prevalecerem. Do contrário, a integração social procede via normas de dominação que sublimam violência, por um lado, e a formação de consenso na linguagem que preenche as condições para ação estratégica latente, por outro.³⁴

O próximo tópico visa esclarecer justamente como estes modos de coordenação de ações não-individuais se constituem e se desdobram no mundo vivido, mas é certo que Habermas não toma ingenuamente seus pontos de partida.

³³ McCarthy contribuiu muito para esta crítica, fazendo com que o próprio Habermas precisasse desenvolver melhor sua filosofia. Apesar dos limites que aponta, todavia, é relevante compreender que sua filosofia não é incompatível com a preocupação com o circuito de poder. Como avalia Melo (2016, p. 95): “Pois é precisamente no interior das interações sociais que são produzidos diagnósticos acerca dos sofrimentos causados em contextos sociais de vida, da fragilidade da autonomia e da autorrealização, da dimensão da falta de autoesclarecimento e autoconsciência, da importância ética da solidariedade e da preocupação com o “outro concreto”. São, portanto, âmbitos da vida social em que não é possível eliminar simplesmente diferenças, conflitos e desacordos de fundo, e de onde se inicia, por assim dizer, a circulação de poder na forma de uma reação (ou indignação) à dominação social existente, assumido formas de lutas por reconhecimento. É mais notável ainda que Habermas dê atenção a tais práticas e experiências justamente na reconstrução da esfera pública. Isso ocorre porque o entrelaçamento entre experiências privadas e públicas constitui a base da circulação de poder. Ora, McCarthy sublinha com razão a importância de uma análise do poder mais adequada na teoria da democracia e na crítica social de teor normativo. Por outro lado, e nisto ele também está correto, os ganhos dos discernimentos foucaultianos, em termos de pesquisa social empírica, não implicam que tenhamos de concordar com o ceticismo em relação às consequências normativas da teoria. Mas certamente há mais na concepção de democracia formulado por Habermas do que apenas a dimensão procedimental reconstruída do ponto de vista da teoria do discurso, pois de modo algum a esfera pública está subsumida ao “ideal normativo” dos discursos práticos, como já sugeria McCarthy (1991a, p. 192-195).”

³⁴ Tradução própria de: “As the lifeworld, however, by no means offers an innocent image of ‘power-free spheres of communication’, the presuppositions for orientation toward reaching understanding are met without reservations, i.e. without deception and self-deception, only if the improbable conditions of non-repressive forms of life prevail. Otherwise, social integration proceeds via norms of domination which sublimate violence, on the one hand, and consensus formation in language which fulfils the conditions for latent strategic action on the other.”

4.2 RECONHECIMENTO MÚTUO DA VALIDADE EM AÇÕES COMUNICATIVAS

No capítulo 2 de *Verdade e Justificação*, que se refere à racionalidade do entendimento mútuo (Explicação sobre o conceito de racionalidade comunicativa segundo a teoria dos atos de fala), Habermas esclarece, respondendo à crítica de Schnädelbach, o enraizamento de atitudes humanas em tipos distintos de racionalidade. A crítica de Schnädelbach se voltava a considerar que Habermas reduziria toda a racionalidade humana à capacidade discursiva, desconsiderando outros tipos de racionalidade.

Conquanto Habermas (2004, p. 100) aceite a crítica como oportunidade para esclarecer melhor o que pensa sobre a racionalidade, descarta a alternativa proposta por Schnädelbach, em virtude de sua origem na tradição da filosofia da consciência.

Reconhecendo a pertinência da crítica no sentido de precisar esclarecer como se relaciona a racionalidade discursiva com as atividades humanas, predicáveis como racionais, do conhecer/ter opinião (estrutura proposicional do saber), do agir (estrutura teleológica) e do falar (estrutura comunicativa), Habermas avança a ideia de que cada estrutura mencionada se trata de uma raiz distinta de racionalidade,³⁵ mas que é justamente a racionalidade discursiva que as integra (HABERMAS, 2004, p. 101):

Parece, antes, que a estrutura discursiva cria uma correlação entre as estruturas ramificadas de racionalidade do saber, do agir e da fala ao, de certo modo, *concatenar* as raízes proposicionais, teleológicas e comunicativas. Nesse modelo de estruturas nucleares *engrenadas* umas nas outras, a racionalidade discursiva deve seu privilégio não a uma operação fundadora, mas a uma operação integradora.

Não haveria, portanto, diferenças de nível ou importância em relação à racionalidade comunicativa (da fala). Ocorre, no entanto, que é desta racionalidade que emerge a própria racionalidade discursiva, porquanto o discurso se sobreporia à racionalidade comunicativa (HABERMAS, 2004, p. 101):

³⁵ Na síntese de Lafont (2017, p. 289): “Habermas’s theory of communicative rationality is not supposed to provide an overarching conception of rationality. As he has made clear in more recent publications (e.g., *Truth*), reason – as it is embodied in the communicative structure of speech – represents only one of three structures of rationality and these structures are not reducible to the others. The other two are epistemic rationality, which is embodied in the propositional structure of knowledge, and instrumental rationality, which is embodied in the teleological structure of action. At the same time, however, discursive rationality – which arises from communicative reason – integrates these three core structures”.

[...] como a práxis da argumentação é, por assim dizer, uma forma reflexiva do agir comunicativo, a racionalidade fundamentacional corporificada no discurso sobrepõe-se de certo modo à racionalidade comunicativa encarnada nas ações cotidianas; não obstante, a racionalidade comunicativa se encontra no mesmo nível da racionalidade epistêmica e da teleológica. Ela não forma a estrutura *englobante*, mas uma das três estruturas centrais, que, contudo, são entrelaçadas pela racionalidade discursiva – que se origina na racionalidade comunicativa.

Seria, então, na estrutura discursiva que se encontraria a sede da reflexão.³⁶ Estando a racionalidade de uma pessoa vinculada à medida de sua possibilidade de justificar seus proferimentos com uma “atitude reflexiva”. A racionalidade se liga à capacidade de agir performativamente tendo por fundo pretensões de validade.

Habermas (2004, p. 102) refere-se, ainda, a esse tipo de racionalidade como “racionalidade de plena responsabilidade”. E esta plena responsabilidade, portanto, pressupõe uma “auto-relação refletida da pessoa com o que ela pensa, faz e diz; por meio das auto-referências correspondentes, essa capacidade se entrelaça com as estruturas racionais centrais do saber, da atividade orientada a fins e da comunicação.” (HABERMAS, 2004, p. 102).

Assim, é na racionalidade discursiva, com a estrutura e procedimento da argumentação, que a reflexividade de uma pessoa tida por racional se veria contida nas próprias pretensões de validade (HABERMAS, 2004, p.103): “... na reflexão da pessoa racional, que toma distância de si mesma, *reflete-se*, de modo geral, a racionalidade inerente à estrutura e ao procedimento da argumentação.”³⁷

³⁶ Relevante a ressalva de Habermas (2002, p. 100): “Naturalmente essa estrutura discursiva interna do entendimento só vêm à tona quando há oportunidade de se duvidar da capacidade de entendimento ou da validade de um ato de fala. Mas o intercâmbio comunicativo se depara por assim dizer sempre com o pano de fundo de um teatro de sombras discursivo implicitamente em jogo, porque uma expressão só é compreensível para quem sabe por quais razões (ou qual tipo de razões) é aceitável. Segundo este modelo, os falantes oferecem, também na comunicação cotidiana normal, razões *não expressas* para a aceitabilidade de suas afirmações, exigem tais razões mutuamente e julgam reciprocamente o status de suas asserções.”

³⁷ Jovino Pizzi capta esta ideia Habermasiana e procura relacioná-la com a multiplicidade de “discursos” que as pessoas carregam (2009, p. 177): “[...] o *telos* da pragmática universal é o acordo. Todavia, além da estrutura metodológica desse procedimento, o desempenho do sujeito pressupõe a capacidade de comunicação. E, por isso, o entendimento presume uma compreensão dos diferentes ‘discursos’, por assim dizer. [...] Para tentar explicar essas distintas esferas ou ‘discursos’, creio que há um elemento importante. Por certo, a reflexividade da razão encarnada está presente [...] no conhecimento, na fala e nas ações.”

Estabelecida a natureza e papel integrador da racionalidade discursiva (oriunda da comunicativa), passa Habermas a explicar o cerne das outras raízes da racionalidade. Iniciando pela racionalidade epistêmica – do saber (HABERMAS, 2004, p. 104-105):

Nosso saber compõe-se de proposições ou juízos, as unidades elementares que podem ser verdadeiras ou falsas; por causa de sua estrutura proposicional, o saber é, por natureza, linguístico. [...] *Conhecemos* fatos e temos um saber sobre eles apenas se, ao mesmo tempo, sabemos por que são verdadeiros os juízos correspondentes. Do contrário, falamos de saber intuitivo ou implícito, de um saber “prático” sobre *como* se faz algo. [...] Quem pensa dispor de um saber admite a possibilidade de cumprir pelo discurso as pretensões de verdade correspondentes. Em outras palavras: pertence à gramática da expressão ‘saber’ a possibilidade de tudo o que sabemos ser criticado e fundamentado. [...] Em sociedades pós-tradicionais ou sob condições de pensamento pós-metafísico, todo saber (isso também pertence hoje à gramática dessa palavra) é considerado falível na perspectiva de uma terceira pessoa, mesmo que performativamente, na perspectiva do participante, não possamos evitar ter por incondicionalmente verdadeiro o saber afirmado. Apesar dessa natureza “platônica” do saber, a racionalidade de um juízo não implica sua verdade, apenas sua aceitabilidade fundamentada num contexto dado.

Este saber (racionalidade epistêmica) desenvolve-se pela representação, que sustenta a própria possibilidade de uma “posse reflexiva de juízos verdadeiros”; juízos estes que expressos em proposições retificáveis e ampliáveis, constituem, por esta dinâmica, o próprio aprendizado quando utilizados na prática em situações que desafiam sua pertinência (e assim propiciam a ampliação ou correção das proposições que lhes correspondem). E é justamente em virtude desta dinâmica possibilitada por representações conformadas em proposições que (HABERMAS, 2004, p. 105): “Nesse sentido, a racionalidade epistêmica *entrelaça-se* com o uso da linguagem e do agir.”

A racionalidade teleológica, por outro lado, está corporificada no agir, e (2004, p. 106): “Todo agir é intencional: uma ação pode ser entendida como a execução da intenção de um ator que decide segundo seu livre-arbítrio.”. Sobre o funcionamento dessa racionalidade (HABERMAS, 2004, p. 106):

[...] um ator bem-sucedido agiu racionalmente se (a) sabe porque teve êxito (ou porque teria podido realizar a meta estabelecida sob condições normais), e se (b) esse saber motiva (ao menos em parte) o ator de modo tal que ele execute sua ação por razões que ao mesmo tempo podem explicar seu êxito possível. [...] Já vimos que o saber, no sentido estrito, exige ser possuído reflexivamente e relacionado a justificações possíveis; de modo correspondente, o agir racional orientado a fins exige ser possuído

reflexivamente e adaptado a justificações possíveis, a intenção da ação determinante – exige-se um cálculo do sucesso da ação. Há, mais uma vez, uma relação de remissão mútua entre a racionalidade do agir e o fórum de um discurso perante o qual podem ser testadas as razões de decisão que foram determinantes *ex ante* para um ator.

Assim como há o entrelaçamento entre a racionalidade epistêmica e a comunicativa, na racionalidade teleológica também existirá o entrelaçamento, com ambas. O entrelaçamento entre a racionalidade que se orienta por um objetivo (do agir, teleológica) e as estruturas do saber (epistêmica) e da fala (comunicativa) existe em virtude das deliberações práticas que fundam um plano de ação racional precisarem se basear em informações (fala) e pelo processamento destas em representações (saber) (HABERMAS, 2004, p. 107); infere-se, além disso, que da própria estrutura do saber já se tem ínsita a racionalidade comunicativa. Arremata o filósofo germânico (2004, p. 107): “Do mesmo modo que o saber proposicional depende do uso de proposições enunciativas, o agir intencional depende essencialmente do uso de proposições intencionais.”.

Finalmente, quanto à própria racionalidade comunicativa (HABERMAS, 2004, p. 107):

Não à linguagem *per se*, mas à aplicação comunicativa de expressões linguísticas é inerente uma racionalidade de um tipo peculiar, irreduzível tanto à racionalidade epistêmica do saber (como pensa a semântica clássica da verdade) como à racionalidade orientada a fins do agir (como supõe a semântica intencionalista). Essa racionalidade comunicativa exprime-se na força unificadora da fala orientada ao entendimento mútuo, discurso que assegura aos falantes envolvidos um mundo da vida intersubjetivamente partilhado e, ao mesmo tempo, o horizonte no interior do qual todos podem se referir a um único e mesmo mundo objetivo. [...] O uso comunicativo de expressões linguísticas não serve apenas para exprimir intenções de um falante, mas também para representar estados de coisa (ou supor sua existência) e estabelecer relações interpessoais com uma segunda pessoa. Nisso se espelham os três aspectos do *entender-se/com alguém/ a respeito de algo*.

Vê-se aí a presença da pragmática formal, sendo o pano de fundo destas estruturas da racionalidade, e tendo quanto as pretensões de validade – pela qualidade reflexiva da estrutura discursiva ligada à comunicativa – a possibilidade de resgate. É assim, que, para Habermas, buscar o entendimento seria uma meta ilocucionária, que comportaria dois níveis (HABERMAS, 2004, p. 108): “o ato de fala deve primeiro ser compreendido pelo ouvinte e

então – se possível – aceito.” Concluindo (HABERMAS, 2004, p. 108): “A racionalidade do uso linguístico orientado para o entendimento mútuo depende então de os atos de fala serem de tal modo compreensíveis e aceitáveis que, por meio deles, o falante alcance (ou possa alcançar sob circunstâncias normais) êxitos ilocucionários.”

Esta conclusão é particularmente relevante para todo o projeto Habermasiano, e sobre ela jaz um dos pontos mais críticos de discussão desta tese. Repise-se, pois, a conexão íntima entre a racionalidade de atos de fala e sua justificabilidade (HABERMAS, 2004, p. 108-109):

É apenas em argumentações que as pretensões de validade implicitamente levantadas com um ato de fala podem ser tematizadas como tais e examinadas com base em razões. [...] A racionalidade inerente à comunicação repousa, portanto, na conexão interna entre (a) as condições que tornam válido um ato de fala, (b) a pretensão levantada pelo falante de que sejam cumpridas essas condições e (c) a credibilidade da garantia por ele assumida de que poderia, se necessário, resgatar discursivamente essa pretensão de validade.

Há, ainda, em Habermas, a consideração de modalidades do uso linguístico, pois certos usos da linguagem não se voltam (como inclusive já se viu alhures nesta tese) à comunicação. A existência de uma meta ilocucionária é uma descoberta muito cara ao Habermas, que vê seu êxito como podendo ser medido justamente pelo *reconhecimento intersubjetivo* das pretensões de validade que um ato de fala levanta.

Para o uso comunicativo, isto é um pressuposto sem o qual não pode haver êxito. E os papéis nesta dinâmica podem variar entre primeira, segunda e, caso se necessite, terceira pessoa, porquanto falante (1ª pessoa) e ouvinte (2ª pessoa) são, naturalmente, interlocutores recíprocos, e, eventualmente um observador “neutro” (3ª pessoa) (HABERMAS, 2004, p. 109): “Essa distribuição de papéis, prevista na lógica do sistema dos pronomes pessoais, é essencial para a racionalidade comunicativa corporificada em processos do entendimento mútuo. Isso se vê na comparação entre o uso linguístico orientado ao entendimento mútuo e o uso de expressões linguísticas que não é talhado para a comunicação”.

E é precisamente esta distinção entre o uso comunicativo e não-comunicativo da linguagem que fará Habermas distinguir dois tipos de entendimento mútuo – ligados à *reconhecimento mútuo intersubjetivo*, foco deste tópico (HABERMAS, 2004, 110). Em uma das passagens mais reveladoras, afirma Habermas (2004, p. 110-111):

Os atos ilocucionários e as pretensões de validade a eles vinculadas e *talhadas para o reconhecimento intersubjetivo* não desempenham um papel essencial nem no uso linguístico epistêmico, que serve primariamente à representação do saber, nem ao cálculo de êxitos de ação; pois aqui os usuários da linguagem não perseguem metas ilocucionárias. Embora a linguagem, em todo caso, deva ser conquistada comunicativamente, as expressões linguísticas *podem* em tais casos ser empregadas monologicamente, isto é, sem referência a uma segunda pessoa. [...]

O uso não-comunicativo da linguagem para fins de pura representação ou de um plano de ação realizado *in mente* deve-se, no entanto, a um ato de abstração, que apenas suspende a referência, *virtualmente sempre dada*, de enunciados a pretensões de verdade ou de intenções à seriedade das resoluções. É o que se vê tão logo representações ou planos de ação são postos em questão. Espera-se então do autor que ele justifique suas deliberações monológicas discursivamente diante dos outros, ou seja, que as justifique no fórum público da argumentação.

Vê-se, pois, que a racionalidade comunicativa estará presente em todos os usos da linguagem, ainda que latentemente, mas que apenas no uso comunicativo haverá uma meta ilocucionária que para se realizar persegue um entendimento mútuo (fundado num reconhecimento intersubjetivo da validade das pretensões presentes, latentes ou levantadas).

Nada obstante, este entendimento mútuo também pode se apresentar de modos distintos (HABERMAS, 2004, p. 113):

[...] há uma diferença entre a situação em que existe entre os envolvidos um acordo sobre um fato e aquela em que ambos *simplesmente se entendem* sobre a “séria intenção” do que é dito por alguém. “O acordo” no sentido estrito só é então alcançado se os envolvidos podem aceitar uma pretensão de validade pelas *mesmas* razões, enquanto um entendimento mútuo acontece mesmo quando um vê que o outro, à luz de suas preferências, tem sob circunstâncias dadas boas razões para a intenção declarada, isto é, razões que são boas *para ele*, sem que o outro precise se apropriar delas à luz de suas próprias preferências. Razões que são independentes do ator permitem um modo de entendimento mútuo mais forte do que razões que lhe são relativas.

Desta forma, só há acordo no sentido Habermasiano, se houver aceite das mesmas pretensões de validade pelas mesmas razões, enquanto o entendimento mútuo depende apenas da concordância quanto a validade, mas por razões distintas. No primeiro caso, tem-se um entendimento mútuo mais forte, ao qual o filósofo reserva o termo acordo. Exemplificando e aprofundando a explicação (HABERMAS, 2004, p. 113):

[...] a pretensão de validade levantada por um ato assertivo para uma proposição ‘p’ encontra reconhecimento intersubjetivo apenas se todos os envolvidos estão convencidos de que ‘p’ pelas *mesmas* razões. Enquanto falante e destinatário, cada um por razões diferentes, aceitam ‘p’ como verdadeiro e sabem, um do outro, que elas representam boas razões para um ou para o outro, a pretensão de verdade levantada para ‘p’ e dependente do reconhecimento *intersubjetivo* não será aceita *como tal*. Visto que uma competição *discursiva* pelo melhor argumento almeja, por razões conceituais, acordo e não compromisso, o resgate discursivo da pretensão de validade fica suspenso até o momento em que razões *independentes do ator* tornam, em princípio, a pretensão de verdade racionalmente aceitável para todos os envolvidos.

Há diferença entre aceitar o que é dito, e compreender que o que é dito tem pretensão de ser aceito; aqui não há acordo, mas um sentido mais fraco de “entendimento mútuo” (2004, p. 114). Caso se persiga com mais ênfase a aceitação, Habermas (2004, p. 115-116) fala na necessidade de mudança do “*modus* do uso linguístico”, em que se passa à orientação por um acordo que vá além do mero entendimento mútuo.

Essa mudança do “*modus*” seria a mudança de nível do agir comunicativo para o discurso, de modo a considerar detidamente as razões levantadas e buscar consenso sobre as mesmas razões. Entrar em entendimento sobre como agir não é o mesmo de fazer isso pelas *mesmas razões* (HABERMAS, 2004, p. 117):

Na medida em que os envolvidos reconhecem intersubjetivamente um pano de fundo normativo (por exemplo, na moldura de um mundo da vida comum), eles podem aceitar a validade de atos de fala reguladores pelas *mesmas razões*. No entanto, diferentemente do consenso epistemicamente atingido, esse pano de fundo normativo pode ser compreendido mais como ponto de partida do que como resultado: no caso de atos de fala reguladores, ele serve como reservatório de razões partilhadas, enquanto no caso de atos de fala constativos as próprias razões servem como veículo para a obtenção de um acordo racionalmente motivado.

Na referida obra, Habermas mais uma vez diferencia, de modo bastante preciso, também o agir comunicativo do agir estratégico. O agir comunicativo possui uma função de coordenação da ação que se baseia no entendimento mútuo (HABERMAS, 2004, p. 118): “Falamos então de *agir comunicativo* quando agentes coordenam seus planos de ação

mediante o entendimento mútuo linguístico, ou seja, quando eles os coordenam de tal modo que lançam mão das forças de ligação ilocucionárias próprias dos atos de fala”.

Por outro lado, diferentemente do agir comunicativo, no agir estratégico, também utilizado para a coordenação de ações, essa ligação ilocucionária é desprezada e em seu lugar há a utilização estratégica da influência que determinado agente pode exercer sobre os demais (HABERMAS, 2004, p. 118): “esse potencial de racionalidade comunicativa permanece inutilizado, mesmo quando as interações são linguisticamente mediadas. Como aqui os envolvidos coordenam seus planos de ação mediante uma influência recíproca, a linguagem não é empregada comunicativamente no sentido já explicado, mas de forma orientada a *consequências*.”

Mas mesmo o agir comunicativo precisou de um aprofundamento por parte de Habermas (2004, p. 118), pois a força de ligação do entendimento mútuo varia conforme o caso:

Falo de agir comunicativo num sentido fraco, quando o entendimento mútuo se estende a fatos e razões dos agentes para suas expressões de vontade unilaterais; falo do agir comunicativo num sentido forte tão logo o entendimento mútuo se estende às próprias razões normativas que baseiam a escolha dos fins. Pois então os envolvidos fazem referência a orientações axiológicas intersubjetivamente partilhadas que determinam sua vontade para além de suas preferências. No agir comunicativo em sentido fraco, os agentes se orientam apenas pelas pretensões de verdade e veracidade; no sentido forte, eles também se orientam por pretensões de correção intersubjetivamente reconhecidas.

A meta ilocucionária estará sempre presente no agir comunicativo, e significará a busca por um assentimento motivado racionalmente, mas a interação entre os envolvidos será diferente (HABERMAS, 2004, p. 119):

[...] os agentes que agem de forma orientada ao sucesso só podem coordenar seus planos de maneira que um aceite a *seriedade* das intenções ou das solicitações do outro (como também a *verdade* das opiniões, aí implicadas). Estão em jogo duas pretensões de validade: a sinceridade do projeto ou da decisão e a verdade da opinião expressa. Nessa fase, a busca do acordo ainda não se estende a pretensões de validade normativas. É característico do sentido fraco da coordenação de ação orientada ao entendimento mútuo o caráter limitado do acordo, que não deve ser alcançado por meio das próprias intenções e preferências motivantes, mas de sua racionalidade orientada a fins. Nesse sentido, o entendimento mútuo significa apenas que o ouvinte compreende o conteúdo da declaração de intenção ou da solicitação e não

duvida de sua seriedade (nem de sua exequibilidade). A base do entendimento mútuo eficaz para a coordenação da ação é tão-somente a aceitação da pretensão de veracidade levantada para uma declaração de intenção ou solicitação, pretensão autenticada pela racionalidade reconhecível do projeto ou da decisão. [...] Essa base comum restringe o arbítrio dos agentes orientados ao sucesso apenas na medida em que esperam um do outro a renúncia a qualquer intenção enganadora (permitidas no agir estratégico). Mas no agir comunicativo de sentido fraco, os agentes ainda não esperam um do outro que se orientem por normas ou valores comuns e assumam obrigações mútuas. Falo de um agir comunicativo no sentido forte apenas quando se pode criticar um ato ilocucionário sob todas as três pretensões de validade, não importando se a pretensão de validade normativa é explicitamente levantada, como nos atos de fala reguladores (ordens, promessas), ou se permanece implícita.

Habermas acaba por indicar que no pensamento pós-metafísico a ação comunicativa pode ser mais forte em virtude da maior possibilidade de resgate discursivo, ou seja, de criticabilidade da dimensão normativa, cuja imunização em imagens de mundo metafísicas (e também religiosas e mitológicas, onde, como se verá, há um amálgama entre natureza e sociedade) impede o aprofundamento deste resgate. Habermas (2004, p. 220) explica:

Nas condições do pensamento pós-metafísico, as pretensões de correção normativa de proferimentos podem, em todo caso, ser – a exemplo das pretensões de verdade – resgatadas discursivamente, e isso mediante razões que são as *mesmas* para todos os participantes do mundo social correspondente. O objetivo nesses casos é um acordo normativo; e, diferentemente do entendimento mútuo sobre a seriedade (e exequibilidade) de projetos e decisões, o acordo normativo se estende não só às premissas relativas ao agente em nome das quais este persegue metas de ação arbitrariamente escolhidas, mas também à modalidade da seleção de metas legítimas, modalidade que é independente do agente. No agir comunicativo em sentido forte, os envolvidos não só partem do pressuposto de que se orientam por fatos e dizem o que consideram verdadeiro e o que pensam, mas também da ideia de que perseguem seus planos de ação apenas dentro dos limites de normas e valores vigente.

Daí que o agir comunicativo em sentido fraco ocorre de modo mais simples, pois (HABERMAS, 2004, p. 120): “Na base do agir comunicativo em sentido fraco está a suposição de um mundo objetivo que é o mesmo para todos; no agir comunicativo em sentido forte, os envolvidos contam ademais com um mundo social intersubjetivamente partilhado por eles.”. Pelo contrário, em sentido forte, o agir comunicativo exige também a referência normativa (HABERMAS, 2004, p. 120): “Enquanto no agir comunicativo em sentido fraco apenas atos de fala constativos e expressões de vontade sem autorização normativa entram em

jogo, o agir comunicativo em sentido forte exige um uso da linguagem que também se refira a algo num mundo social.”.

No entanto, a ação comunicativa em sentido fraco não se confunde com a ação estratégica, pois além de precisar se guiar pela verdade e sinceridade como se viu (dispensadas no agir estratégico), procura atingir metas ilocucionárias (não apenas perlocucionárias, como no estratégico) (HABERMAS, 2004, p. 121):

A racionalidade comunicativa corporifica-se em jogos de linguagem em que os envolvidos tomam posição em relação a pretensões de validade criticáveis. Nas formas ‘fracas’ do uso comunicativo da linguagem e do agir comunicativo, a racionalidade comunicativa entrelaça-se com a racionalidade teleológica de agentes orientados pelo sucesso, mas sempre de modo que as metas ilocucionárias dominem os sucessos ‘perlocucionários’ que, conforme o caso, são também ambicionados. Chamamos ‘perlocutórios’ os efeitos de atos de fala que, eventualmente, também podem ser obtidos de maneira causal por ações não-linguísticas. [...]

A diferenciação Austiniana do ato ilocucionário e perlocucionário é transformada em Habermas, assim, e integrada, enquanto modelos, a contextos estratégicos e metas ilocucionárias (HABERMAS, 2004, p. 123):

Em contextos estratégicos de ação, a linguagem funciona, em geral, segundo o modelo de perlocuções. Aqui, a comunicação linguística é *subordinada* aos imperativos do agir racional orientado a fins. Interações estratégicas são determinadas pelas decisões de atores orientados ao sucesso, que se *observam mutuamente*. Eles se encontram sob condições de uma dupla contingência, como antagonistas que, no interesse dos planos de ação de cada um, exercem *influência* um sobre o outro (normalmente sobre as atitudes proposicionais do outro). Eles suspendem as atitudes performativas de interlocutores, na medida em que assumem, da perspectiva de terceiras pessoas, os papéis de falante e ouvinte envolvidos. Desse ponto de vista, as metas ilocucionárias só são relevantes como condições de sucessos perlocucionários. Por conseguinte, sujeitos da ação estratégica que se comunicam entre si não perseguem suas metas ilocucionárias sem reservas – como ocorre no uso comunicativo da linguagem.

A conclusão derradeira de Habermas, quanto ao uso estratégico da linguagem no modelo perlocucionário, vai ser determinante para diferenciar o agir estratégico do agir comunicativo em sentido fraco (HABERMAS, 2004, p. 124):

Com isso cai também a estreita base de veracidade mutuamente pressuposta: todos os atos de fala são privados de sua força de obrigação ilocucionária.

Aqui não faltam apenas, como no agir comunicativo em sentido fraco, os contextos normativos partilhados e as correspondentes pretensões de correção normativa. Também as pretensões de verdade e veracidade levantadas com atos de fala não-reguladores já não almejam diretamente a motivação racional do ouvinte, mas pretendem que o destinatário tire suas *conclusões* a partir do que o falante lhe dá a *entender indiretamente*. Isso naturalmente só é possível se os envolvidos compreendem um ao outro, ou seja, se consomem parasitariamente um saber linguístico comum (que eles adquiriram em contextos de agir comunicativo).

Desta forma, como dito de início, a linguagem não está cingida completamente pela racionalidade comunicativa; nem todo uso da linguagem é comunicativo, e nem todo uso comunicativo buscará o “entendimento mútuo na base de pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas.” (HABERMAS, 2004, p. 125)

De modo muito sintetizador e útil, Habermas oferece dois quadros para retratar isso. O primeiro tratando dos modos de utilização da linguagem (2004, p. 125):

TIPOS DE USO LINGÜÍSTICO

PROFERIMENTOS	MODO DE UTILIZAÇÃO
Proposições enunciativas e intencionais <i>in mente</i> (representação “pura” e planejamento “monológico” da ação)	não-comunicativo
Expressões de vontade não incrustadas em contexto normativo (imperativos simples, anúncios)	orientado ao entendimento mútuo
atos ilocucionários completos (normativos, constativos, expressivos)	orientado ao acordo
perlocuções	orientado às conseqüências (entendimento mútuo indireto)

O segundo quadro refere-se a ações linguisticamente estruturadas. Apenas algumas são consideradas por Habermas como agir comunicativo, como visto (2004, p. 126):

TIPOS DE AÇÃO			
Uso da linguagem	Atitude do agente		
	objetivante	performativa	
não-comunicativo	intervenção dirigida a um objetivo	—	} ação não-social
orientado ao entendimento mútuo	—	ação comunicativa no sentido fraco	
orientado ao acordo	—	ação comunicativa no sentido forte	} interações sociais
orientado às conseqüências	interações estratégicas	—	

Por fim, e de modo a preparar a incursão nas considerações intermediárias e para o capítulo final desta tese, importa compreender que a ação comunicativa ocorre no *medium* da linguagem. É neste *medium* que o conteúdo do mundo vivido se articula, a partir da função de abertura ao mundo, que é condição de possibilidade dos comportamentos racionais possíveis – embora essa própria força, por ser a própria condição de possibilidade, seja ela mesma a-racional; um solo, portanto, sem orientação, e por isso mesmo possibilitador da pluralidade de manifestações racionais (HABERMAS, 2004, p. 128-129).

4.3 CONSIDERAÇÕES INTERMEDIÁRIAS ACERCA DA VALIDADE

A racionalidade comunicativa, enquanto solução para um problema de como coordenar ações, quando teorizada a partir da pragmática formal, quebra o feitiço da longa tradição do dualismo ocidental do ser-dever ser, concreto-abstrato, corpo-mente, empírico-transcendental. O esquema pragmático-formal das funções da linguagem, que dá conta das dimensões necessárias e inevitáveis de todo ato de linguagem, funciona como eixo axial a sustentar e conectar ações comunicativas (estrutura da racionalidade da fala que busca entendimento; e sua sobreposição enquanto racionalidade discursiva) e mundo vivido.

A noção de meta ilocucionária será central para determinar o grau da qualidade de um entendimento. O potencial de entendimento e sua “qualidade” diminuem quanto menor for a

capacidade do interlocutor de avaliar as pretensões de validade levantadas para construir a meta ilocucionária, e será de outra natureza (estratégica) quando em seu lugar existir na verdade uma meta perlocucionária que objetifica o outro ou o toma como rival.

Assim, há diferenças no reconhecimento intersubjetivo da própria validade enquanto fundado em graus distintos de entendimento caso se esteja a falar de ações linguísticas comunicativas (num sentido forte e fraco, como se viu), de ações linguísticas não comunicativas latentemente parasitárias, ações não comunicativas a utilizar a linguagem meramente como informação (o foco é a influência), ou se, por fim, fala-se de ação sem fala.

Não haveria, em Habermas, por exemplo, reflexividade no agir sem fala. Quanto aos outros casos, é no agir comunicativo forte que o entendimento apresenta a reflexividade potencial mais forte, pois a meta ilocucionária ao ser completamente atingida a partir das mesmas razões revela de modo transparente (pois os modos de uso do proferimento estão com a máxima clareza) os contornos precisos das pretensões de validade envolvidas.

Para que isto ocorra, porém, é necessário que os envolvidos estejam imersos no mesmo mundo vivido compartilhado intersubjetivamente na pré-estrutura simbólica presente e possibilitada pelo *medium* da linguagem.

O vínculo motivado pelo discernimento das razões (que validam o ato) se preserva apenas na ação comunicativa; ou seja, só se terá ação comunicativa – e assim reprodução do mundo vivido – quando houver atos de fala com vinculação de pretensões de validade resgatáveis. Nos demais casos, dos atos puramente perlocucionários ou com metas ilocucionárias em situações de ausência da possibilidade de tomada de posição pelo interlocutor, não se estaria diante do tipo de entendimento que penetra na constituição mais profunda do saber validado da cultura, do estabelecimento intersubjetivo das ordens institucionais e da construção de identidade de indivíduos autorresponsáveis.

O potencial de entendimento se inscreve na dimensão pragmático-formal, estrutura da qual partem todos os atos linguísticos. Mas, como se viu, esse potencial se apresentará mais forte ou mais fraco a depender do modo como se busca (e caso se busque) este entendimento na ação linguística. E é com o atributo da reflexividade, propriedade aberta para os participantes (concernidos, envolvidos), que se revelam as pretensões de validade que possibilitarão o entendimento.

Novamente (HABERMAS, 1990, p. 67): “É preciso falar a mesma linguagem e como que entrar no mundo da vida, compartilhado intersubjetivamente por uma comunidade linguística, a fim de poder tirar vantagens da peculiar reflexividade da linguagem natural [...]”. Ora, apenas ao “entrar” no mundo vivido, assim, consegue-se como que se utilizar a reflexividade para compreender completamente o conteúdo proposicional que se apresenta e reconhecer as pretensões de validade que se apresentam na meta ilocucionária. É apenas com isso que se pode (HABERMAS, 1990, p. 67): “[...] apoiar a descrição de uma ação executada por palavras sobre a compreensão de auto-comentário implícito nessa ação verbal.”.

Apesar do fundamento do agir linguístico ser, em sua base, o entendimento, a racionalidade por operar de modo a não buscar alcançar o reconhecimento de um entendimento mútuo, mas simplesmente um objetivo que exige movimentos dos outros não como interlocutores de um mundo vivido compartilhado, mas como agentes sujeitos a influências estratégicas. O assentimento racional do outro é dispensado quando o fim não é estar integrado a ele no mundo vivido, mas sim ter dele estrategicamente um efeito.

O enfoque performativo de quem quer alcançar o entendimento se volta intuitivamente à (re)produção do mundo vivido, e não meramente à obtenção de um resultado concreto que ignora o reconhecimento do outro. Esse tipo de ação, fundada em uma meta ilocucionária, dispondo de estrutura reflexiva, só se realiza com êxito contando com a cooperação e o assentimento dos interlocutores.

Quanto à racionalidade comunicativa, na condição de modo de coordenação, Habermas explicou explicitamente como é possível medi-la (1990, p. 70): “[...] mede-se pelo conjunto de condições de validade exigidas para atos de fala, por pretensões de validade, que se manifestam através de atos de fala, e por razões para o resgate discursivo dessas pretensões”. Tal racionalidade não se confunde com a estratégica, como se viu. Estas racionalidades não são “intercambiáveis”. Sobretudo em virtude do agir estratégico ignorar o que de mais fundamental há na racionalidade comunicativa: o reconhecimento mútuo de um entendimento obtido cooperativamente e sem coerções perlocucionárias.

É necessário, porém, não perder de vista que estas racionalidades vão estar presentes de modo alternado a todo momento na práxis cotidiana.³⁸ Diga-se novamente: coordenar a atuação conjunta de envolvidos, portanto, pressupõe uma interação que encarne um desses dois tipos de racionalidade. Mas quando a interação se pauta em uma cooperação alcançada por meio de um entendimento acordado, o horizonte comum de um mundo vivido e o acervo de interpretações que oferta propiciarão a base para os processos do entendimento possibilitados pelas forças ilocucionárias.

O agir estratégico, assim, vai dilacerar a força de ligação do entendimento que mantém seguro o mundo vivido, ou vai corromper parasitariamente se mantendo latente em falsas ofertas de entendimento, também fragilizando a integridade do consenso de fundo do mundo vivido. Assim, é possível desde já compreender que uma análise da validade de ações comunicativas deve, antes de mais, ser capaz de distinguir o agir comunicativo do estratégico. É tarefa de uma tal análise, ainda, ser capaz de diferenciar entre o agir comunicativo em sentido forte e em sentido fraco, como antes discutido.

Este nexos interno entre significado e validade posiciona a meta ilocucionária como, para ser realizada com êxito, demandando um assentimento motivado racionalmente (ainda que não explícita ou discursivamente). E isto não é possível quando se objetifica o outro, como no agir estratégico (latente ou não), pois neste caso os resultados do agir não são buscados com base em assentimento do outro, mas de um certo efeito que pela influência estratégica se pretende gerar ou fazer gerar no/pelo outro.

A racionalidade guiada pelo entendimento, portanto, pode ser medida ao ter-se em conta a validade e seu reconhecimento intersubjetivo. E, nos tipos de manifestações da racionalidade (do saber, do agir e do falar) – entrelaçados pela práxis cotidiana, integrados pela reflexividade das razões de validade latentes que podem ser resgatadas (discursivamente em Habermas) – o entendimento sempre será a força de ligação, ainda que se mostre enfraquecido nas formas comentadas.

³⁸ “É verdade que, no próprio agir comunicativo, as cadeias de ações dos atores singulares, estruturadas teleologicamente, atravessam os processos de entendimento; porque as atividades orientadas para um fim, dos participantes da interação, estão jungidas umas às outras através do meio que é a linguagem. Contudo, o meio linguístico só pode desempenhar essa função de cópula se ele *interromper* os planos de ação controlados respectivamente pelo próprio sucesso e se modificar temporariamente o modo da ação.” (HABERMAS, 1990, p. 74).

Existe uma tensão entre mundo vivido que imuniza riscos do dissenso e proporciona consenso de fundo, e do agir comunicativo que lida com novas experiências que se confrontam, pelas pretensões de validade discutidas, a esta estabilidade de fundo, de modo a modificar continuamente o acervo de pré-compreensões (interpretações) disponíveis como material para a comunicação.³⁹

Para Neves (2014, p. 97), no entanto, há sociedades, como a brasileira, em que um “dissenso estrutural” tornaria o modelo Habermasiano inaplicável. É de se ver, apesar da profunda reflexão deste professor, que no cerne do modelo, pode-se compreender que consensos mínimos de fundo vão necessariamente existir, do contrário não parece factível que a co-existência espontânea que não pressupõe conflito pudesse ocorrer nos contextos cotidianos dos espaços coletivos destas sociedade. Isto não quer dizer que a violência não seja permanente e difusa, por exemplo, no Brasil, mas que a disposição geral e antecipações cotidianas das pessoas que co-existem coletivamente possuem como atitude ordinária resolver seus atritos e coordenação de ações pelos consensos de fundo. Dito de outra forma: se as pessoas não carregarem presentemente a ideia de que estão em um conflito generalizado, vão se movimentar mais a partir de consensos (ainda que mínimos) de fundo.⁴⁰

Ação comunicativa engendra o mundo vivido, que serve de material para as ulteriores ações comunicativas. O mundo vivido é pré-estruturado simbolicamente pela linguagem, *medium* das dimensões pragmáticas da verdade, correção e sinceridade. Essa estrutura do mundo vivido, calcada no *medium* da linguagem que se constitui das dimensões da pragmática formal, compõe-se, correlatamente, dos elementos da cultura (saber validado), da sociedade e suas ordens institucionais (estabilização de relações interpessoais) e de atores responsabilizáveis (identidades criadas pela socialização).

É estar imerso nesse mundo vivido que possibilita horizontes tematizáveis. E é a partir desse solo que brotam as raízes da racionalidade do saber, do agir e do falar. Novamente, percebe-se o esquema triádico constante.

³⁹ Permita-se uma analogia pouco usual. O processo de sinapse dos neurônios é realizado pelo chamado *potencial de ação*, que, para transmitir informação, depende da provocação de um estímulo que retira a célula do repouso ao afetar sua tensão elétrica (despolarização/polarização). Assim seria o mundo vivido o estado de repouso que sob o estímulo de um agir comunicativo, gerando esta tensão, engendra-se em algo novo.

⁴⁰ Para Marcelo Neves (2014, p. 97) “[...] o modelo habermasiano, que pressupõe ação e discurso orientados para a busca do consenso, parece-me inadequado para uma sociedade complexa, na qual o dissenso estrutural em torno de expectativas normativas é marcante.”

As racionalidades epistêmica, teleológica e comunicativa são entrelaçadas pela sua própria natureza e integradas pela racionalidade discursiva – sobreposta à comunicativa. Já desde o nível comunicativo, jaz na meta ilocucionária, perseguida profundamente pela racionalidade discursiva, o atributo da reflexividade.

Ao usar a linguagem de modo não-comunicativo, apelando para uma racionalidade epistêmica ou teleológica que pretendam afastamento da comunicação e da discursividade, se viu, em Habermas, o que se tem, então, é uma abstração, que terá meramente suspenso a referência (sempre incutida) à pretensão de validade (e sua exigência de eventual resgate) que nascem de contextos concretos em que esta racionalidade (epistêmica ou teleológica) pretenda atuar.

Pois bem. De que modo esta altura da investigação contribui para responder se é possível analisar a validade de ações comunicativas, em que extensão e de que modos? Bem, o presente capítulo reforçou especialmente a resposta ao problema de se é possível analisar. Sim, é possível, desde que uma atitude hermenêutica de imersão no mundo vivido anime a reconstrução – especialmente pelos trilhos da pragmática formal – do entendimento e das pretensões de validade que lhe sustentaram em determinado ato de fala. Na mirada do nexo interno entre significado e validade, a reconstrução do entendimento se coloca possível. Analisar ações comunicativas significa, portanto, reconstruir o entendimento através de suas pretensões de validade. Isto não determina, porém, em que extensão é possível realizar esta análise e por qual modo; tendo este capítulo lançado apenas as bases para esta discussão. Notou-se que a racionalidade discursiva, sede do aprofundamento da reflexividade, se manifesta por razões que pretendem resgatar a validade. Mas o dispositivo para resgatar essa validade é necessariamente de um único tipo, e se colocaria apenas em uma dimensão formal? A que extensão se pode levar a pragmática formal e por quais modos se pode analisar a validade em ações comunicativas? São questões que o próximo capítulo pretende, por fim, responder.

5. Análise da Validade na Ação Comunicativa

5.1 IMAGENS DE MUNDO E RESGATE DA VALIDADE

Uma vez tendo determinado a possibilidade, em tese, de analisar a validade em ações comunicativas, como participante ou observador imerso no respectivo mundo vivido que as alimenta, o presente capítulo deve explorar o modo e os limites desta analisabilidade.

Partindo de um extremo possível, entende-se que participantes imersos no mundo vivido, profundamente ligados aos seus elementos constitutivos (cultura, sociedade e personalidade), com o máximo de informações disponíveis e uma alta capacidade de resgatar a validade que avançam em suas ações comunicativas, buscando um entendimento mútuo no mais elevado acordo, estariam com o maior grau de analisabilidade da validade (e racionalidade) das ações comunicativas que observassem. Essa capacidade de analisar, reconstruindo o entendimento de ações linguísticas como observador “externo”, se conserva até que extensão e torna-se possível de que modo? Compreender o exemplo referido como sendo o de maior grau de analisabilidade parece ser o ponto de partida mais promissor para essa investigação.

Para Habermas, este cenário ideal pode ser atingido do modo mais aproximado se estes indivíduos estiverem em um mundo vivido racionalizado (especialmente se partirem do pensamento pós-metafísico, como se viu alhures). É relevante, portanto, atravessar esta explicação sobre como um mundo vivido racionalizado corresponde a estruturas de consciência emergentes da imagem de mundo moderna.

É necessário compreender, ainda, que o recorte desta tese foi realizado para analisar apenas o que compreende-se enquanto *descrição reconstrutiva* realizada por Habermas das condições formais presentes em situações comunicativas, enfocando as categorias da Pragmática Formal, do Agir Comunicativo e do Mundo Vivido. Não é objeto desta tese avançar no *programa proposto* por Habermas em sua Filosofia do Direito e Ética do Discurso para a construção de uma Democracia Deliberativa que aproveite os potenciais emancipatórios que ele observa inscritos a cada momento em seus diagnósticos de tempo. Estes campos de seu pensamento se entrecruzam, pois seu projeto ético-político se *transcreve* das estruturas formais que ele capta de suas reconstruções na Pragmática Formal. O que o Habermas faz, assim, é lançar por sobre a estrutura formal descrita um programa

emancipatório possível que enxerga como sendo o uso mais elevado e aprimorado da força de vinculação que o entendimento pode proporcionar às ações sociais.

Este programa, que se perfaz, como se disse, da democracia deliberativa de um Estado Constitucional alicerçada na ética do discurso, não é o objeto desta tese; o problema desta tese se coloca antes, na própria *descrição reconstrutiva* Habermasiana, em sua pragmática formal, para buscar as condições de possibilidade de reconstrução do entendimento que permitem analisar entendimentos (pretensões de validade) em concreto. Este objetivo é algo similar ao que a hermenêutica filosófica buscou, mas aqui se faz o caminho exclusivamente pela pragmática formal. Por mais que este diálogo com a hermenêutica, já realizado por Habermas sobretudo com Gadamer, seja relevante, não foi o caminho aqui tomado, pois levaria a rotas que incluiriam diversos outros problemas.⁴¹

Assim, optou-se por, uma vez demonstrada a possibilidade de analisar ações comunicativas (i.e. reconstruir seu entendimento), aprofundar como isto ocorre (modo) – já que não ocorre do mesmo modo em cada mundo vivido, a intenção é esclarecer em que extensão se enxerga a estrutura formal necessariamente presente neste processo –, de modo a compreender seus limites (extensão).

Desde o início da TAC, no segundo tópico do primeiro capítulo, Habermas contrasta duas formas de imagem de mundo: aquela que lança mão de uma compreensão mítica e outra referida como compreensão moderna de mundo. Para ele, existe distinção no potencial para dispor de orientações racionais para a ação inscrito na estrutura do mundo vivido conectado à imagem mítica e à imagem moderna; este último pode ser compreendido como um mundo vivido racionalizado.

O conceito do mundo vivido racionalizado, segundo o filósofo, pode ser compreendido a partir da racionalidade comunicativa, de modo a descortinar o que na estrutura do mundo vivido permite que as pessoas, individual e coletivamente, orientem racionalmente suas ações (HABERMAS, 2022a, p. 115).

Esclarece Habermas que imagens de mundo seriam sistemas culturais de interpretação (HABERMAS, 2022a, p. 116): “[...] começarei referindo-me aos sistemas culturais de

⁴¹ Sobre este diálogo, conferir as obras “Introdução à Hermenêutica Filosófica” (GRONDIN, 1999, 215-222) e “Compreensão e hermenêutica na filosofia de Jürgen Habermas: diálogos com Hans-Georg Gadamer” (HAMEL, 2021).

interpretação ou imagens de mundo, que espelham o saber de fundo dos grupos sociais, garantindo uma coerência na multiplicidade de suas orientações da ação.”. Estas imagens, em cada mundo vivido, são projetadas a partir de vivências distintas, mas se esteiam em estruturas que possuem condições formais similares; imagens míticas de mundo, por exemplo, sempre serão produzidas a partir de um amálgama entre natureza e cultura. Preferindo esta abordagem, o filósofo da TAC justifica a preocupação em considerar questões empíricas e a atravessar a questão da racionalidade da imagem moderna de mundo por uma perspectiva histórica; para ele, estas condições podem demonstrar como a racionalidade está corporificada simbolicamente nas imagens de mundo (HABERMAS, 2022a, p. 116).

Ele justifica o contraste pretendido entre as imagens mítica e a moderna de mundo, pretendendo enxergar sobretudo como as estruturas de consciência orientam ações a se conduzirem racionalmente, especialmente para indagar sobre a pretensão de universalidade presente na cultura ocidental (HABERMAS, 2022a, p. 116-117):

Partimos até agora do pressuposto ingênuo de que nessa compreensão moderna do mundo se expressam estruturas de consciência que pertencem a um mundo da vida racionalizado e que, em princípio, possibilitam uma conduta racional. À nossa compreensão ocidental do mundo vinculamos implicitamente uma pretensão de universalidade. Para ver o que a pretensão de universalidade acarreta, é recomendável uma comparação com a compreensão mítica do mundo. Nas sociedades arcaicas, os mitos cumprem de modo exemplar a função de fundar unidade, própria das imagens de mundo. Ao mesmo tempo, constituem nas tradições culturais acessíveis a nós o contraste mais agudo com a compreensão de mundo dominante em sociedades modernas.

A racionalidade não é propriedade exclusiva das estruturas de consciência das imagens de mundo próprias a mundos vividos racionalizados; haveria, no entanto, estruturas que ensejam maior ou menor orientação racional, e isto determinado pelo seguinte (HABERMAS, 2022a, p. 117): "A racionalidade das imagens de mundo mede-se não por propriedades lógicas e semânticas, mas pelas categorias de que os indivíduos dispõem para interpretar seu mundo."

O percurso que Habermas toma, considerando sua preocupação em desenvolver uma teoria empiricamente informada, é o seguinte: primeiro caracteriza a compreensão mítica de mundo a partir das pesquisas da antropologia, especialmente do estruturalismo de Lévi-Strauss e M. Godelier, contrastando à imagem moderna de mundo; avança, então, para compreender se a racionalidade científica típica da imagem moderna poderia ou não conceder

o status universal às suas estruturas de consciência, referenciando sobretudo P. Winch; finalmente, buscando preparar o terreno para compreender a proposta Weberiana do processo de racionalização da modernidade, utiliza o conceito de descentramento de Piaget para adotá-lo como critério para indicar o traço distintivo dum mundo vivido racionalizado (HABERMAS, 2022a, p. 117-118).

A compreensão do descentramento e a sua adoção como critério para analisar o grau de reflexividade possibilitada por determinada estrutura de consciência é algo muito caro a esta tese. O profundo diálogo com Weber e sua preocupação com a racionalidade do processo histórico-cultural no ocidente, bem como a preocupação com sua sustentação histórica e empírica, embora altamente relevante para o quadro geral da temática, não poderão aqui ser explorados.

Aqui se trata dos limites categoriais lançados pela própria pragmática formal e reconstruídos pelo Habermas. É dizer: aceita-se aqui os resultados das premissas Habermasianas que o levaram aos contornos da pragmática formal, e esta diferenciação entre as imagens de mundo, mítica e moderna, servem aqui tão somente para explorar conceitualmente que a reflexividade pode ser maior em certas estruturas e construir dispositivos de resgate da validade de modos distintos.

O uso que Habermas faz é distinto, como se viu. Ele pretendeu mostrar, com Weber (percurso que faz até o fim da TAC), que há algo de racionalmente universal nas estruturas de consciência obtidas no Ocidente, mas que o capitalismo exerceu pressões seletivas que inflacionaram a dimensão cognitivo-instrumental em detrimento da prático-moral e da estético-expressiva.⁴²

Para os fins desta tese, portanto, importa compreender os traços formais do sistema cultural que oferece o acervo interpretativo para quem imerge no mundo vivido e produz ações comunicativas a partir dele. Assim, que traços formais das estruturas de consciência da

⁴² Antes de seu diagnóstico e crítica na TAC, Habermas discutiu o problema (crise) para legitimação de democracias constitucionais em sociedades capitalistas, Cf. HABERMAS, 1992.

Pinzani analisa a crítica de Streeck a Habermas, sobre um alegado afastamento da crítica ao Capitalismo. Apesar de Pinzani discordar das razões, concorda com Streeck que Habermas mudou seu foco da crítica ao capitalismo e a dirigiu à tecnocracia (2022, p. 52). Para ele (2022, p. 67): “[...] he [Habermas] does not discuss the material causes that made those strategies [monetárias e econômicas da UE] unavoidably fail, that is, the very market forces whose negative effects they were supposed to remedy. It is not that Habermas no longer considers capitalism the enemy to be fought; rather, he focuses on possible remedies for the pathologies it provokes, but he does not offer a convincing diagnosis of those pathologies and their origins in the first place.”

imagem mítica de mundo Habermas extrai de suas reflexões? Em síntese, ele compreende que há uma força totalizante que unifica a multiplicidade dos eventos empíricos, num amálgama entre natureza e cultura, que se opera através de relações de similitude e contraste (HABERMAS, 2022a, p. 118-119):

Quanto mais fundo se penetra na rede de uma interpretação mítica do mundo, tanto mais fortemente desponta a força totalizante do pensamento selvagem. Por um lado, nos mitos são assimiladas informações abundantes e exatas sobre o entorno natural e social, ou seja, conhecimentos geográficos, astronômicos, meteorológicos, conhecimentos sobre a fauna e a flora, sobre relações econômicas e técnicas, sobre complexas relações de parentesco, sobre ritos, práticas salvíficas, estratégias de guerra e assim por diante. Por outro lado, essas experiências são organizadas de tal sorte que cada fenômeno em particular se assemelha ou contrasta em seus aspectos típicos com todos os demais fenômenos. Mediante essas *relações de similitude* e de *contraste*, a multiplicidade das observações se encaixa formando uma totalidade.

Com o estruturalismo, explica o modo como a síntese totalizadora é produto da forma concretista como o pensamento mítico se conecta aos eventos do mundo, criando uma visão dicotômica de “equivalência e não equivalência, de identidade e oposição” (HABERMAS, 2022a, p. 119). Faz parte, formalmente, da imagem mítica de mundo, guiar-se por similitudes e contrastes e pelo concretismo, que o filósofo identifica como uma “experiência de estar entregue às contingências de um entorno não dominado.” (HABERMAS, 2022a, p. 120).

Habermas nota que a multiplicidade empírica absorvida pelo amálgama totalizador precisa ser ordenada (HABERMAS, 2022a, p. 120-121):

Assim, surge a necessidade de represar o fluxo das contingências, se já não mais de maneira factual, então ao menos imaginariamente, isto é, eliminando-as pela interpretação: “Por meio da formação de analogias, as causas e os poderes invisíveis que produzem e determinam o mundo não humano (natureza) e o mundo humano (cultura) são dotadas de propriedades humanas, isto é, apresentam-se aos homens espontaneamente como seres com uma consciência, com uma vontade, com uma autoridade e com um poder, ou seja, como seres análogos ao homem que, no entanto, distinguem-se dele porque sabem o que ele não sabe, fazem o que ele não pode fazer, controlam o que ele não controla, logo, distinguem-se dele porque lhe são superiores.

[...]

... nivelamento peculiar dos diversos âmbitos da realidade: natureza e cultura são projetadas no mesmo plano. Da assimilação recíproca da natureza à cultura e, inversamente, da cultura à natureza resulta, de um lado, uma natureza dotada de traços antropomórficos, incluída na rede de comunicação dos sujeitos sociais e nesse sentido humanizada, e, de outro, uma cultura de

certo modo naturalizada, reificada e absorvida no campo de ação objetivo de poderes anônimos.

O nivelamento destes dois âmbitos, natureza e cultura, prejudica o aprofundamento da reflexividade. Um mundo não dominado, que deve ser compreendido por similitudes e contrastes, porquanto indissocia-se natureza e cultura, determina uma práxis de controle imaginário do mundo (HABERMAS, 2022a, p. 121):

Uma tal interpretação do mundo, de acordo com a qual cada fenômeno corresponde, mediante a ação dos poderes míticos, a todos os demais fenômenos, possibilita não apenas uma teoria que explica e torna plausível o mundo por meio de narrativas, mas também, ao mesmo tempo, uma práxis com a qual o mundo pode ser controlado de modo imaginário. A técnica da influência mágica sobre o mundo é uma consequência lógica da inter-relação mítica de perspectivas entre homem e mundo, entre cultura e natureza.

Para Habermas, estes traços do pensamento mítico enraízam nas estruturas de consciência da imagem mítica de mundo bloqueios para uma orientação racional da ação (HABERMAS, 2022a, p. 122). Pode-se resumir esta dificuldade na confusão entre o mundo natural e social, entre natureza e cultura (HABERMAS, 2022a, p. 122): “[...] podemos entender esse fenômeno como uma mescla de dois âmbitos de objetos, precisamente os âmbitos da natureza física e do entorno sociocultural.”.

Objetos mesclados com os dois âmbitos são pressupostos pelo mito (HABERMAS, 2022a, p. 122):

O mito não permite uma clara diferenciação categorial entre coisas e pessoas, entre objetos que podem ser manipulados e agentes, sujeitos capazes de falar e agir, aos quais atribuímos ações e manifestações linguísticas. Assim, não é senão lógico que as práticas mágicas não conheçam a distinção entre ação teleológica e comunicativa, entre uma intervenção instrumental dirigida a objetivos em situações objetivamente dadas, por uma parte, e o estabelecimento de relações pessoais, por outra.

A racionalidade que guiaria o ajuste/adequação entre meios e fins, acaba sendo substituída por outra forma de associação (HABERMAS, 2022a, p. 122):

A inabilidade de que procede o malogro técnico ou terapêutico de uma ação dirigida a objetivos incide sob a mesma categoria que a culpa pela falta moral-normativa de uma interação que atenta contra as ordens sociais existentes; a falha moral, por sua vez, é entretecida conceitualmente com a

falha física, o mau com o nocivo, tanto quanto o bem com o são e o vantajoso.

Por outro lado, a imagem moderna de mundo vai ocorrer justamente a partir da dissociação da natureza e da cultura (HABERMAS, 2022a, p. 122): “De maneira inversa, a desmitologização da visão de mundo significa simultaneamente uma dessocialização da natureza e uma desnaturalização da sociedade.”. Isto permite a diferenciação dos objetos a nível categorial, fundamental para que as estruturas de consciência da imagem de mundo possam aumentar sua propensão à orientação racional (HABERMAS, 2022a, p. 122-123):

[...] diferenciação categorial entre os âmbitos de objetos natureza e cultura. No entanto, essa visão desconsidera a circunstância de que a distinção categorial entre âmbitos de objetos depende, por sua vez, de um processo de diferenciação que se pode analisar melhor lançando-se mão de atitudes fundamentais para com mundos. O conceito mítico de “poderes” e o conceito mágico de “conjuro” impedem sistematicamente a separação entre a atitude objetivante para com um mundo de estados de coisas existentes e a atitude conforme ou não conforme para com um mundo de relações interpessoais legitimamente reguladas.

Esta tese ressalva ser da posição que determinar o que faz parte do mundo natural-externo e do mundo cultural/social-intersubjetivo (bem como a própria [auto]delimitação do mundo interno-subjetivo), é uma divisão particular a cada mundo vivido; ou seja, que haja diferenciação categorial formal para constituir este sistema de referências é uma coisa (e adota-se esta perspectiva como relevante aqui), outra coisa é dizer que os objetos que devem estar referidos correspectivamente a cada mundo o devem por natureza/essência.

Além da referida mescla, Habermas enfatiza que a confusão entre os dois âmbitos causa uma “diferenciação deficiente entre linguagem e mundo”, deficiência identificada por ele como residindo: “entre o *medium* de comunicação que é a linguagem e aquilo *sobre o qual* pode ser alcançado um entendimento em uma comunicação linguística.” (HABERMAS, 2022a, p. 123-124).

Esta questão da diferenciação é fundamental, pois aprimora os dispositivos de resgate da validade (HABERMAS, 2022a, p. 124):

Evidentemente, não há nenhum conceito preciso para a validade não empírica que atribuímos às manifestações simbólicas. A validade é confundida com a eficácia empírica. Nesse ponto não podemos pensar em pretensões de validade especiais: no pensamento mítico, diversas pretensões de validade, como verdade proposicional, correção normativa e veracidade

expressiva, ainda não se diferenciaram. E mesmo o conceito difuso de validade em geral ainda não se libertou de aderências empíricas conceitos de validade como moralidade e verdade se amalgamam com conceitos empíricos de ordem como causalidade e saúde. É por isso que a imagem de mundo linguisticamente constituída pode ser identificada com a própria ordem do mundo a tal ponto que acaba não sendo vista como interpretação de mundo, como uma interpretação sujeita a erros e acessível à crítica. Nesse sentido, a confusão de natureza e cultura adquire o significado de uma reificação da imagem de mundo.

Ora, note-se a importância fundamental das pretensões de validade ligarem-se à estrutura formal, não-empírica, justamente para permitir um resgate da validade que se desprenda da contingência vinculada a uma diferenciação deficiente, de modo a aumentar o acesso à reflexividade a partir do sistema de referências formal de mundos. Nas seguintes passagens Habermas desenha isto com maior clareza (HABERMAS, 2022a, p. 124; p. 125).:

A comunicação linguística e a tradição cultural que aflui nela somente se destacam como uma realidade com direito próprio, em face da realidade da natureza e da sociedade, na medida em que se diferenciam conceitos formais de mundo e pretensões de validade não empíricas.

[...]

Pretensões de validade podem ser em princípio criticadas porque se apoiam em conceitos formais de mundo. Elas pressupõem um mundo idêntico para todos os observadores possíveis, ou um mundo intersubjetivamente partilhado pelos membros, em forma abstrata, isto é, desprendida de qualquer conteúdo determinado. Além disso, as pretensões de validade exigem a tomada de posição racional de um oponente.

Poder ser criticada, no sentido Habermasiano, significa poder ser discursivamente (prática ou teoricamente; para a dimensão da expressividade se operaria não discurso, mas crítica em um sentido que não pretende a mesma universalidade) estabelecido o resgate das pretensões de validade levantadas nas ações comunicativas. Mas o resgate ocorre inexoravelmente em todo e qualquer mundo vivido; havendo dispositivos próprios a cada mundo vivido para que o resgate da validade ocorra.

A distinção que determina a maior clivagem entre as duas formas de imagem de mundo discutidas é a seguinte (HABERMAS, 2022a, p. 126).:

Apenas na medida em que se forma o conceito formal de um mundo exterior, isto é, tanto de um mundo objetivo de estados de coisas existentes quanto de um mundo social de normas vigentes, é possível se desenvolver o conceito complementar de mundo interior, ou de subjetividade, ao qual conferimos tudo o que não pode ser incorporado ao mundo exterior e ao qual

o indivíduo tem um acesso privilegiado. Apenas diante do pano de fundo de um mundo objetivo, e medidas por pretensões de verdade e de êxito criticáveis, as opiniões podem aparecer como sistematicamente falsas, as intenções de ação como sistematicamente não auspiciosas, ideias como fantasias, como mera imaginação somente diante do pano de fundo de uma realidade normativa que se tornou objetiva, e medidos pela pretensão criticável de correção normativa, intenções, desejos, atitudes, sentimentos podem aparecer como ilegítimos ou simplesmente idiossincráticos, como não universalizáveis e meramente subjetivos. Na medida em que imagens míticas do mundo dominam as cognições e as orientações da ação, não parece ser possível uma clara delimitação do âmbito da subjetividade.

Sobre a consequência disto para o conceito formal de mundo interno (2022a, p. 126): "Como eles não dispõem de um conceito de mundo que possa garantir a identidade da realidade natural e da social em face das interpretações cambiantes de uma tradição cultural temporalizada, o indivíduo tampouco pode contar com um conceito formal de Eu capaz de assegurar a própria identidade em face de uma subjetividade autonomizada e fluidificada."

Habermas sintetiza o que quer dizer quando fala de cada mundo, na condição de sistema de referências (HABERMAS, 2022a, p. 127):⁴³

O mundo objetivo é coletivamente pressuposto como a totalidade dos fatos, no qual fato significa que o enunciado sobre a existência de um estado de coisas correspondente p pode ser considerado verdadeiro. E um mundo social é coletivamente pressuposto como a totalidade das relações interpessoais que são reconhecidas como legítimas pelos membros. Pelo contrário, o mundo subjetivo é considerado a totalidade das vivências às quais somente o indivíduo tem um acesso privilegiado a cada vez. Todavia, a expressão 'mundo subjetivo' se justifica na medida em que se trata também nesse caso de um conceito abstrato que, na forma de pressuposições comuns a todos os participantes, demarca um âmbito de não comunidade em face do mundo objetivo e do social.

Explicando uma vez mais o sentido de imagem de mundo, o filósofo alemão explica a sua importância articuladora para a constituição de identidades (elemento constitutivo de mundos vividos) e do quanto a abertura para a revisão destas identidades demanda maior formalização em contraste com imagens mais fechadas que engessam mais estas identidades (HABERMAS, 2022a, p. 145):

⁴³ Para Costa (2002, p. 52), há "razões de fundo ontológico", porquanto derivariam dum "lugar sistemático da linguagem": natureza externa, sociedade e natureza interna; enquanto a própria linguagem, por sua reflexividade, seria "um meio capaz de objetualizar-se a si mesmo".

[...] imagens de mundo são constitutivas não apenas para processos de entendimento, mas também para a socialização dos indivíduos. Imagens de mundo cumprem uma função de formar e assegurar identidades ao suprir os indivíduos com um acervo essencial de conceitos e suposições básicas que não podem ser revistos sem afetar a identidade tanto dos indivíduos quanto dos grupos sociais. Esse saber assegurador de identidades vai se tornando, na linha que vai da imagem de mundo fechada até a aberta, cada vez mais formal; ele se prende a estruturas que se desligam, com amplitude cada vez maior, dos conteúdos, que são liberados para a revisão.

Assim, a descrição Habermasiana divisa as imagens de mundo mítica, religiosa metafísica e moderna a partir da noção de sistema de referências, que pode ser mais fechado ou aberto (em direção ao formal), em que as interpretações possíveis se guiam pela ultrapassagem de categorias que perdem seu valor por não alcançar mais o grau justificação exigido: não são temas que são proscritos, mas certas formas de justificação. Sobre essa desvalorização (HABERMAS, 2022a, p. 149): “Essas ondas de desvalorização parecem ter a ver com as passagens a novos níveis de aprendizagem; com isso, alteram-se as condições do aprendizado tanto na dimensão do pensamento objetivante quanto na dimensão do discernimento prático-moral e na dimensão da capacidade de expressão prático-estética.”

Este processo de abertura rumo a um sistema formal de referências de mundo está conectado, para Habermas, a um processo de aprendizado e ao conceito Piagetiano de descentramento (HABERMAS, 2022a, p. 151): “desenvolvimento cognitivo em sentido amplo, não entendido unicamente como construção de um universo exterior, mas também como construção de um sistema de referências para demarcar simultaneamente o mundo objetivo e o social em relação ao subjetivo.” Em arremate, explicita a conexão entre descentramento e desenvolvimento cognitivo (HABERMAS, 2022a, p. 151): “Desenvolvimento cognitivo significa, de modo geral, o descentramento de uma compreensão de mundo egocentricamente marcada.”

A diferenciação categorial proporcionada pelo sistema formal de referências é absolutamente central, entendido como descentramento, aprendizado, desenvolvimento cognitivo – assim, aprimoramento dos dispositivos de resgate da validade (HABERMAS, 2022a, p. 151; p. 152):

É somente na medida em que se diferencia o sistema de referências formal dos três mundos que se pode constituir um conceito reflexivo de mundo, obtendo-se o acesso a ele graças ao medium representado pelos esforços coletivos de interpretação, no sentido de uma negociação cooperativa sobre as definições de situação.”

[...]

Mas os conceitos formais de mundo têm justamente a função de impedir que o acervo do que é comum se dissolva no fluxo das subjetividades iterativamente espelhadas umas nas outras eles possibilitam adotar em comum a perspectiva de um terceiro ou de um não participante.

[...] conceito de mundo subjetivo nos permite distanciar do mundo exterior não apenas o próprio mundo interior, mas também os mundos subjetivos dos outros. Ego pode considerar como determinados fatos (o que ele toma por um estado de coisas existente no mundo objetivo) ou determinadas expectativas normativas (o que toma por um elemento legítimo do mundo social comum) se apresentam da perspectiva de um outro, isto é, como componente do mundo subjetivo deste ainda mais, ele pode refletir que alter reflete, por seu turno, como o que toma por estado de coisas existentes e normas vigentes se apresenta na perspectiva de ego, isto é, como componente do mundo subjetivo de ego. Assim, os mundos subjetivos dos participantes poderiam servir como superfícies de um espelho em que o mundo objetivo, o normativo e o subjetivo do outro se refletem quantas vezes se queira.

Aqui densifica o benefício do sistema formal de referência em detrimento ao amálgama natureza-cultura (HABERMAS, 2022a, p. 152):

Todo ato de entendimento pode ser concebido como parte de um processo cooperativo de interpretação que tem em vista as definições da situação intersubjetivamente reconhecidas. Os conceitos dos três mundos servem aí de sistema de coordenadas, pressuposto em comum, no qual é possível ordenar os contextos da situação de tal sorte que se alcança um acordo sobre o que os participantes devem tratar a cada vez como fato, norma válida ou vivência subjetiva.

Este “sistema de coordenadas” consiste em algo extremamente sofisticado para facilitar a busca pelo reconhecimento mútuo da validade, do seu resgate e do atingimento de entendimento mútuo acordado (HABERMAS, 2022a, p. 152):

Sujeitos que agem comunicativamente entendem-se sempre no horizonte de um mundo da vida. Seu mundo da vida compõe-se de convicções de fundo mais ou menos difusas e sempre aproblemáticas. Esse pano de fundo do mundo da vida serve de fonte para definições da situação, pressupostas pelos participantes como aproblemáticas. Em suas operações de interpretação, os membros de uma comunidade de comunicação demarcam o mundo objetivo único e seu mundo social intersubjetivamente partilhado em face dos mundos subjetivos de indivíduos e de (outras) coletividades. Os conceitos de mundo e as pretensões de validade correspondentes constituem o suporte formal com que aqueles que agem comunicativamente classificam os contextos situacionais problemáticos, isto é, carentes de um acordo, em seu mundo da vida pressuposto como aproblemático.

O acervo interpretativo disponível para os indivíduos encontra-se armazenado no mundo vivido, possibilitando um pano de fundo consensual contra o permanente risco de dissenso que acompanha todo processo de entendimento; aqui o descentramento é encarado como vantagem para a sedimentação segura desse acervo. A importância do descentramento para a racionalidade desse processo (HABERMAS, 2022a, p. 153):

A relação entre esses dois pesos se altera com o descentramento das imagens de mundo. Quanto mais amplamente a imagem de mundo que prepara o acervo cultural de saber é descentrada, tanto menos a necessidade de entendimento é coberta de antemão por um mundo da vida interpretado com imunidade à crítica e quanto mais essa necessidade precisa ser satisfeita pelas operações de interpretação dos próprios participantes, isto é, mediante um acordo, que é arriscado porque racionalmente motivado, tanto mais frequentemente é correto esperar orientações racionais na ação. É por esse motivo que a racionalização do mundo da vida se deixa caracterizar primeiramente na dimensão “acordo normativamente atribuído” vs. “entendimento comunicativamente obtido”.

[...]

Quanto mais as tradições culturais tomam uma pré-decisão sobre quais pretensões de validade, sobre quando, onde, para quê, por quem e diante de quem devem ser aceitas, tanto menos os próprios participantes têm a possibilidade de explicitar e examinar as razões potenciais em que apoiam suas tomadas de posição de sim ou não.

[...]

Se julgamos desse ponto de vista os sistemas culturais de interpretação, torna-se patente por que as imagens de mundo míticas representam um caso-limite instrutivo. Na medida em que o mundo da vida de um grupo social é interpretado por meio de uma imagem de mundo mítica, retira-se dos membros individuais tanto o ônus da interpretação quanto a possibilidade de eles mesmos conduzirem um acordo criticável.

A ressalva mais relevante para este ponto, destacada por Habermas, é a de que esse caminho de descentramento que pode alcançar, via aprendizado e desenvolvimento cognitivo, altos graus de reflexividade e racionalidade, não podem ser visto como utopia (HABERMAS, 2022a, p. 158): “Utopista é a confusão de uma infraestrutura comunicativa altamente desenvolvida de formas de vida possíveis com a articulação histórica de uma forma de vida bem-sucedida.”. Assim, ainda que do ponto de vista empírico seja debatível se esta racionalidade reflexiva se apresenta na cultura ocidental, sua possibilidade está inscrita na estrutura do entendimento.

Entendimento e racionalidade em Habermas estão umbilicalmente envolvidos com a estrutura da pragmática formal (HABERMAS, 2022a, p. 168):

O conceito de entendimento remete a um acordo racionalmente motivado obtido entre os participantes, o qual se mede por pretensões de validade criticáveis. As pretensões de validade (verdade proposicional, correção normativa e veracidade subjetiva) caracterizam diversas categorias de um saber simbolicamente corporificado em proferimentos.

[...]

O conceito de racionalidade comunicativa remete, segundo um aspecto, a diversas formas de resgate discursivo de pretensões de validade – daí Wellmer falar também de racionalidade “discursiva” segundo o outro aspecto, às relações com o mundo que aqueles que agem comunicativamente estabelecem ao levantar pretensões de validade para seus proferimentos – é por esse motivo que o descentramento da compreensão de mundo revela-se a dimensão mais importante do desenvolvimento das imagens de mundo.

Destarte, as imagens de mundo que fomentam maior descentramento, possibilitando maior racionalidade reflexiva, permitem mais abertamente o resgate de pretensões de validade, partindo da racionalidade comunicativa a sede das formas de resgate discursivo.

5.2 DISPOSITIVOS DE RESGATE DA VALIDADE

A validade, por seu nexó interno com o significado, precisa ser estabelecida em toda situação comunicativa para que o entendimento ocorra. Caso a pretensão de validade de um falante não seja compreendida por seu interlocutor, será necessário resgatar o fundamento dessa pretensão, resgatar a validade como adequada à situação concreta. A presente tese refere-se a dispositivos de resgate no sentido de estruturas disponíveis no mundo vivido para proceder à verificação (resgatar) da adequação ou não da validade pretendida em concreto.

Como se viu com Habermas, mundos vividos conectados a imagens de mundo fechadas tendem a solidificar certas pretensões de validade como insuscetíveis a críticas. Ainda assim, todo mundo vivido, pela própria dinâmica comunicativa que pressupõe o nexó interno entre significado e validade, precisará dispor de dispositivos de resgate das validades pretendidas nas ações comunicativas.

Compreende-se, nesta tese, a proposta Habermasiana, desde a TAC, como a tomada de um caminho entendido como o mais promissor para possibilitar o desenvolvimento cognitivo máximo a partir do descentramento proporcionado pela atitude reflexiva que parte do sistema formal de referência a mundos (alicerçado na pragmática formal) e da racionalidade discursiva inscrita na racionalidade comunicativa. Com isto, e a partir disto, ele enxergaria o

desenho de um dispositivo de resgate discursivo que entende ideal para alcançar o entendimento acordado na mais forte aceção do agir comunicativo. Aqui vislumbra-se o projeto posteriormente desenvolvido (e de certa forma anunciado na TAC) da ética do discurso.

Inicialmente, aqui será considerada a dinâmica descrita por Habermas entre a estrutura pragmático-formal do uso comunicativo da linguagem e o mundo vivido, de modo a melhor compreender como o resgate da validade é operado (seu dispositivo). Em seguida, buscar-se-á compreender o potencial enxergado por Habermas na argumentação como dispositivo de resgate mais desenvolvido e adequado para proporcionar melhores chances de atingir o entendimento acordado. Finalmente, este tópico descreverá a perspectiva de alguns interlocutores do filósofo acerca de sua proposta.

É importante anotar, antes, que a proposta da ética do discurso Habermasiana (assim como outras, como a do Apel), é entendida aqui como proposta de dispositivo de resgate a ser utilizado concretamente no mundo vivido considerado pelo filósofo; por não ser objetivo desta tese descrever dispositivos de resgate em específico, nem avaliar sua pretensão de dispositivo universalizável, não será aqui aprofundada a ética discursiva Habermasiana. As bases dessa proposta na argumentação e na racionalidade discursiva, bem como as críticas que recebeu de alguns autores, no entanto, são pontos de relevo por explicitarem traços acerca do resgate de pretensões de validade que podem ser formalmente generalizadas para qualquer dispositivo de resgate de todo mundo vivido - permitindo traçar assim a extensão e o modo através do qual a analisabilidade da validade se viabilizaria.

A ação comunicativa, explica o filósofo, possui três raízes, ligadas aos elementos estruturais dos atos de fala; o componente proposicional, ilocucionário e expressivo (HABERMAS, 2022a, p. 110), que não se deixam reduzir entre si, e correspondem a cognições, obrigações e expressões (2022a, p. 112). Sobre as características ligadas a estes elementos (2022a, p. 111-112):

Com cada componente está associada *uma* característica que é constitutiva do entendimento gramaticalmente diferenciado em geral. *As proposições assertóricas* podem ser verdadeiras ou falsas. [...] Com as *proposições performativas*, o falante, ao dizer algo, efetua uma ação. [...] *Proposições expressivas*, enfim, possuem, em comparação com as proposições assertóricas, a peculiaridade de que nem sua referência ao objeto nem seu conteúdo podem ser questionados no caso do emprego com sentido pleno.

[...]

Ao mesmo tempo, somente essa conversão de cognições, obrigações e expressões em uma base linguística possibilita que os meios comunicativos assumam por seu turno novas funções: além da função do *entendimento*, agora também a função de *coordenação da ação* e da *socialização* dos atores. Sob o aspecto do entendimento, os atos comunicativos servem à *mediação do saber culturalmente acumulado*: a tradição cultural se reproduz, como foi mostrado, pelo *medium* da ação orientada ao entendimento. Sob o aspecto da coordenação da ação, os mesmos atos comunicativos servem a um *cumprimento de normas* adequado ao respectivo contexto: também a integração social se efetua por esse *medium*. Sob o aspecto da socialização, enfim, os atos comunicativos servem à construção de controles internos de comportamento, de modo geral, à *formação de estruturas de personalidade*.

Os atos de fala nascem no mundo vivido e o constroem, reproduzindo-o simbolicamente (HABERMAS, 2022a, p. 112):

Na reprodução simbólica do mundo da vida, os atos de fala podem assumir *simultaneamente* as funções da tradição, da integração social e da socialização de indivíduos somente quando o componente proposicional, o ilocucionário e o expressivo são integrados em cada ato de fala em particular, *formando uma unidade gramatical*, de modo que o conteúdo semântico não se decompõe em segmentos, mas pode ser convertido livremente entre os componentes.

Atos de fala são a materialização do agir comunicativo, enfatizando funções específicas e envolvidos com a diferenciação categorias do sistema de referências de mundos, que não se confundem com o mundo vivido, como visto. Habermas esclarece que seu conceito de ação comunicativa se trata de conceito complementar ao mundo vivido, que constrói de modo análogo ao conceito fenomenológico de Husserl e ao conceito de formas de vida de Wittgenstein (HABERMAS, 2022b, p. 191)

Estes conceitos são entretecidos à pragmática formal habermasiana, que, fundamentadora dos conceitos formais de mundo, faz com que Habermas se concentre em explicar as relações entre o mundo vivido e os três mundos objetivo, social e subjetivo (HABERMAS, 2022b, p. 192); cuja presença surge no uso dos falantes ao se referirem, por atos de fala, a “algo objetivo, normativo e subjetivo” (HABERMAS, 2022b, p. 193):

[...] os proferimentos comunicativos se inserem sempre *simultaneamente* nas diversas relações com o mundo. A ação comunicativa se apoia em um processo cooperativo de interpretação, no qual os participantes se referem a algo no mundo objetivo, no social e no subjetivo *ao mesmo tempo*, ainda que *ênfaticem* em seu proferimento, como tema, *apenas um* dos três componentes. Com isso, o falante e o ouvinte empregam o sistema de

referências dos três mundos como quadro de interpretação no interior do qual elaboram definições comuns de sua situação de ação.

Estas coordenadas, sistema de referências, já se encontram concatenadas de antemão em cada situação concreta para os envolvidos em ações comunicativas. A situação concreta oferta desde o início um horizonte, que se “transgredido” (HABERMAS, 2022b, p. 200): “se reencontram imediatamente em um outro âmbito de autoevidências culturais, agora atualizado, mas *pré-interpretado*.”.

Mundo vivido e sistema de referências de mundo, portanto, são conceitos distintos (HABERMAS, 2022b, p. 200-201):

A categoria do mundo da vida possui, portanto, um *status diferente* dos conceitos formais de mundo tratados até agora. Estes formam, juntamente com as pretensões de validade criticáveis, o suporte categorial que serve para correlacionar as situações problemáticas, isto é, carentes de acordo, com o mundo da vida já interpretado em termos de conteúdo. Com os conceitos formais de mundo, falante e ouvinte podem qualificar os referentes possíveis de seus atos de fala, de sorte que lhes é possível referir-se a algo objetivo, normativo ou subjetivo. O mundo da vida, em contrapartida, não permite nenhuma correlação análoga; com base nele, falante e ouvinte não podem se referir a algo como ‘algo intersubjetivo’. Aqueles que agem comunicativamente se movem sempre no *interior* do horizonte de seu mundo da vida; não podem sair dele.

[...]

O mundo da vida é como que o lugar transcendental no qual falante e ouvinte se cruzam; onde podem levantar reciprocamente a pretensão de que seus proferimentos condizem com o mundo (com o mundo objetivo, o social e o subjetivo); e onde podem criticar e confirmar as pretensões de validade, resolver seu dissenso e obter acordo.

As relações que tomam o sistema de referências como coordenadas estão embebidas do mundo vivido, alimentando-se das estruturas de consciência que o compõem. Habermas sintetiza isto (HABERMAS, 2022b, p. 201): “[...] o mundo da vida é constitutivo *como tal* para o entendimento, ao passo que os conceitos formais de mundo constituem um sistema de referências para aquilo *sobre o que* o entendimento é possível: falante e ouvinte se entendem a partir de seu mundo da vida comum sobre algo no mundo objetivo, social ou subjetivo.”. Ou seja, mundo vivido oferece as condições de possibilidade para que haja o entendimento, mas o que especificamente se entende depende do sistema de referências em específico. Este trecho serviu para explicar a seguinte figura (HABERMAS, 2022b, p. 202):

Jürgen Habermas

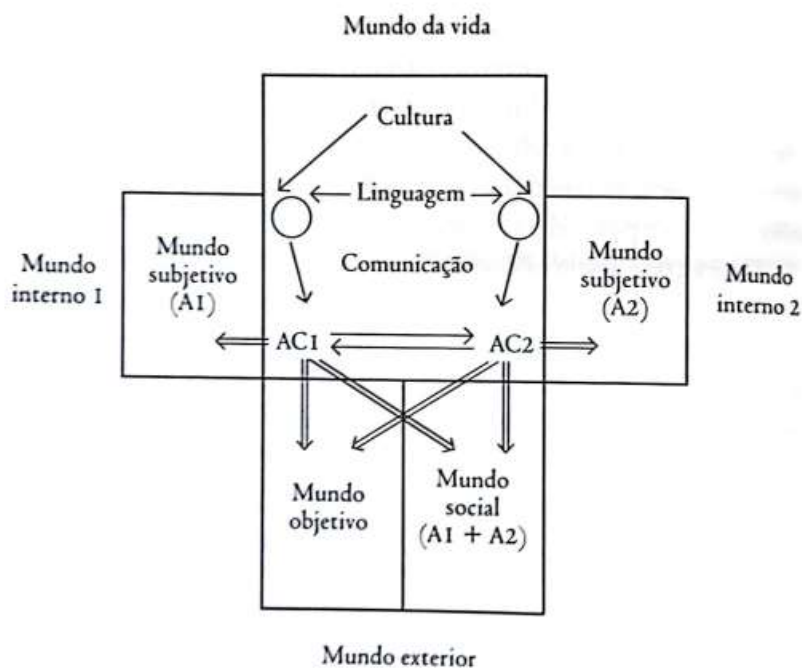


Figura 20 – Relações dos atos comunicativos (AC) com o mundo

As setas duplas se referem às relações com o mundo que os atores (A) geram com seus proferimentos AC

O conceito de “situação” na TAC é relevante, pois vai significar a ambiência do momento específico e concreto em que uma determinada ação comunicativa ocorre, sendo a racionalidade comunicativa (na condição de solução de coordenação para uma atuação conjunta de indivíduos) incidente sobre uma definição comum da “situação” em questão (HABERMAS, 2022b, p. 201). Explicando isto e trazendo outros relevantes conceitos (HABERMAS, 2022b, p. 202):

O *êxito* alcançado mediante a ação teleológica e o *consenso* produzido mediante atos de entendimento são em cada caso os critérios para o sucesso ou o insucesso da condução da situação. Uma *situação* representa o recorte de um mundo da vida, delimitado em vista de um tema. Um *tema* emerge em conexão com os interesses e objetivos da ação (ao menos) de um participante; ele circunscreve o *âmbito de relevância* dos componentes da situação passíveis de tematização e é acentuado pelos *planos* que os participantes formulam com base na sua interpretação da situação, a fim de realizar seus fins respectivos.

Estes conceitos são uma descrição reconstrutiva da ocorrência da própria ação comunicativa, de como ela emerge do mundo vivido e nele age, transformando-o. É deste modo, a partir do ângulo da pragmática formal, que Habermas aproveita o conceito

fenomenológico (Husserl, Schütz e Luckmann) do *Lebenswelt*, retirando-o da filosofia da consciência (HABERMAS, 2022b, p. 213-214). É no mundo vivido que reside o acervo sobre o qual debruça-se o indivíduo para interpretar a “situação” (HABERMAS, 2022b, p. 203). Aprofundando essa relação (HABERMAS, 2022b, 210-213):

O mundo da vida limita as situações da ação à maneira de um contexto pré-compreendido, mas não abordado. O mundo da vida, ocultado do âmbito de relevância de uma situação da ação, fica em suspenso na qualidade de uma realidade ao mesmo tempo inquestionável e ‘sombreada’; ele não entra no processo de entendimento atual em cada caso, a não ser muito indiretamente, permanecendo indeterminado nesse sentido

[...]

Todo passo que fazemos para além do horizonte de uma situação qualquer torna acessível um outro contexto de sentido, certamente carente de explicação, mas intuitivamente já conhecido. O que até então era ‘autoevidente’ transforma-se aí em um saber cultural, que pode ser consumido para as definições da situação e exposto a um teste na ação comunicativa.

[...]

A situação interpretada da ação circunscreve um espaço de alternativas de ação aberto pelo tema, isto é, um espaço de condições e meios para a execução de planos. Da situação consta tudo o que se faz notável como *restrição* para as iniciativas correspondentes da ação. Enquanto o ator retém às suas costas o mundo da vida como recurso da ação orientada ao entendimento, as restrições que as circunstâncias impõem à execução de seus planos o encontram na qualidade de componentes da situação. E estas podem ser classificadas no sistema de referências dos três conceitos formais de mundo como fatos, normas e vivências.

[...]

Agir, ou a condução das situações, apresenta-se como processo circular, em que o ator é ao mesmo tempo ambos: o *iniciador* de ações imputáveis e o *produto* de tradições [sic] nos quais ele se encontra, de grupos solidários aos quais pertence, de processos de socialização e de aprendizagem aos quais está sujeito. Enquanto o recorte do mundo da vida relevante na situação se impõe *a frente* do agente como problema que ele tem de resolver por conta própria, ele é suportado *a tergo* pelo pano de fundo de seu mundo da vida, que de modo algum consiste apenas em certezas culturais. Não menos do que em convicções de fundo trivialmente sabidas, esse pano de fundo consiste *também* em capacidades individuais, no saber intuitivo de *como* lidar com sua situação, e em práticas socialmente avezadas, no saber intuitivo *em que* se pode confiar em uma situação. Sociedade e personalidade não se tornam operantes apenas como limitações, elas servem também de recursos.

Habermas chega às estruturas do mundo vivido pela reconstrução de um saber pré-teórico, como discutido, esclarecendo que na perspectiva do falante o mundo vivido será o

pano de fundo que fornece horizontes para que seja possível haver entendimento, estando sempre como que embutido em cada recorte tematizado dentro de uma situação (HABERMAS, 2022b, p. 214). Quanto mais descentrada for a imagem de mundo e formal seu sistema de referências, mais profundamente a ação comunicativa poderá interpretar e revisar o que já se encontra dado como ponto de partida nos processos de entendimento, sendo esta uma vantagem da compreensão moderna de mundo (HABERMAS, 2022b, p. 211).

Os processos de entendimento, via ação comunicativa, são o substrato do mundo vivido, constituintes de seus elementos (HABERMAS, 2022b, p. 216-217):

Sob o aspecto funcional do entendimento, a ação comunicativa serve à tradição e à renovação do saber cultural; sob o aspecto da coordenação da ação, serve à integração social e à produção de solidariedade; sob o aspecto da socialização, finalmente, a ação comunicativa serve à constituição de identidades pessoais.

[...]

A esses processos da reprodução cultural, da integração social e da socialização, correspondem os componentes estruturais do mundo da vida: cultura, sociedade e personalidade.

Esta tríade, sempre presente na TAC, correlata às dimensões da verdade (racionalidade epistêmica), correção (teleológica) e autenticidade (comunicativa), corresponderá respectivamente à racionalidade do saber, à solidariedade dos membros e à imputabilidade da personalidade amadurecida (responsável). Ressalvando Habermas (2022b, p. 222): “as medidas variam no interior dessas dimensões dependendo do grau de diferenciação estrutural do mundo da vida. Depende também desse grau saber quão grande é em cada caso a necessidade de saber consentido, de ordens legítimas e de autonomia pessoal.”. Este processo de entendimento frequentemente é distorcido e gera patologias que se manifestam nos âmbitos da cultura, sociedade e personalidade (HABERMAS, 2022b, p. 223).⁴⁴

Como se disse, em Habermas a melhor aposta é construir uma teoria da argumentação que permita prover os instrumentos necessários para alcançar o maior grau de entendimento

⁴⁴ A presente tese não tem como objeto investigar a categoria do “sistema” em Habermas, conceito central de seu diagnóstico de época. Mas é importante que se destaque a leitura que ele faz de que, embora ancorados institucionalmente no mundo vivido (2022b, p. 262-264), os sistemas se hipertrofiaram, desacoplaram-se do mundo vivido e o colonizam, inserindo em suas dinâmicas imperativos sistêmicos que não se guiam por processos de entendimento (2022b, p. 281): “... o mundo da vida racionalizado possibilita o surgimento e o crescimento de subsistemas cujos imperativos autonomizados retroagem destrutivamente sobre ele próprio.”.

acordado. A práxis comunicativa responsável pelos consensos oriundos do reconhecimento intersubjetivo da validade, pode, para Habermas, ser aprimorada via argumentação (HABERMAS, 2022a, p. 70):

Em resumo, pode-se dizer que ações reguladas por normas, autorrepresentações expressivas e manifestações valorativas se juntam aos atos de fala constativos, formando uma práxis comunicativa que, perante o pano de fundo de um mundo da vida, é direcionada à obtenção, conservação e renovação de consensos, mais exatamente, de um consenso baseado no reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis. A racionalidade imanente a essa práxis se mostra no fato de que um acordo [Eilverständnis] comunicativamente obtido tem de apoiar-se, em última instância, em razões. E a racionalidade daqueles que participam dessa práxis comunicativa se mede por sua capacidade de fundamentar as manifestações sob circunstâncias apropriadas. A racionalidade imanente à práxis comunicativa cotidiana remete, portanto, à práxis argumentativa, na qualidade de instância de apelação que possibilita continuar a ação comunicativa com outros meios, quando um dissenso não pode mais ser amortecido pelas rotinas do cotidiano e, contudo, não deve ser decidido pelo emprego imediato ou estratégico de violência.

Continuar a ação comunicativa por outros meios é justamente migrar para o nível do discurso (e então Habermas avança sua proposta da ética do discurso, buscando fundá-la na pragmática formal). Para ele, assim, a argumentação ocupa posição crucial (HABERMAS, 2022a, p. 71): “É por esse motivo que considero que o conceito de racionalidade comunicativa, que se refere a uma conexão sistemática de pretensões de validade universais até hoje não explicado, não pode ser explicitado adequadamente senão por meio de uma teoria da argumentação.”. Manifestar-se racionalmente, para Habermas, significa se expor à crítica de uma argumentação regrada, que permite o aprendizado por exigir sempre fundamentação disposta a (HABERMAS, 2022a, p. 72): “aprender com os insucessos, com a refutação de hipóteses e com o fracasso das intervenções.”.

O tratamento que o filósofo alemão dá à argumentação reforça a perspectiva de que ela se trataria do instrumento por excelência para resgatar as pretensões de validade levantadas em ações comunicativas, especialmente via discurso. A base para a argumentação, em Habermas, é a pressuposição de que todos podem concordar com pretensões universais de validade (daí a ética do discurso buscar ofertar os traços procedimentais universais). De modo a buscar assentimento universal, todos os interesses empírico-particulares precisam estar suspensos, todos os “motivos” precisam ser neutralizados, exceto o da busca cooperativa da verdade (HABERMAS, 2022a, p. 73).

Esta universalidade, para Habermas, pode ser pretendida no discurso teórico e no prático (relativo a normas de ação), mas não nas discussões sobre valores culturais ou em reflexões sobre estados mentais internos. Daí ele reservar o termo discurso à tematização do mundo externo-objetivo e social-intersubjetivo, mas chamar de crítica os âmbitos voltados ao interno-subjetivo. Ele ressalva a existência de standards de valor (HABERMAS, 2022a, p. 73): “Quando muito, os valores se candidatam a ser interpretações com as quais um círculo de concernidos pode, dado o caso, descrever e normatizar um interesse comum. [...] argumentações que servem para justificar standards de valor não satisfazem as condições de discursos. No caso prototípico, elas possuem a forma da crítica estética.”. A crítica é para ele (HABERMAS, 2022a, p. 74): “uma outra forma de argumentação, na qual se tematiza a adequabilidade de standards de valor, em geral de expressões de nossa linguagem valorativa.”. Sobre a atitude reflexiva que externa pretensões de validade do mundo subjetivo (HABERMAS, 2022a, p. 75-76):

Algo análogo vale para os argumentos de um psicoterapeuta especializado em fazer que um analisando exerça uma atitude reflexiva em relação às suas próprias manifestações expressivas. Pois também denominamos racional, e até mesmo com uma especial ênfase, o comportamento de uma pessoa disposta a (e em condições de) livrar-se de ilusões, mais precisamente, de ilusões que não se baseiam em erro (sobre fatos), mas em autoengano (sobre as próprias vivências). Isto concerne à manifestação dos próprios desejos, inclinações, sentimentos e estados de ânimo, os quais se apresentam com a pretensão de veracidade. Em muitas situações, um ator possui boas razões para ocultar de outros suas vivências ou para enganar o parceiro da interação sobre suas “verdadeiras” vivências. Nesse caso, ele não levanta pretensão de veracidade alguma; quando muito, ele a simula, comportando-se estrategicamente.

[...]

Quem se ilude sobre si mesmo sistematicamente comporta-se de modo irracional; mas quem está em condições de se deixar esclarecer sobre sua irracionalidade não dispõe somente da racionalidade de um sujeito que é capaz de julgar e que age racionalmente com respeito a fins, de um sujeito moralmente lúcido e praticamente confiável, de um sujeito sensível em suas valorações e esteticamente aberto, mas também da força de comportar-se reflexivamente em relação à sua subjetividade e descortinar as limitações irracionais às quais se sujeitam sistematicamente suas manifestações cognitivas, prático-morais e prático-estéticas.

[...]

No diálogo analítico, os papéis são distribuídos assimetricamente médico e paciente não se comportam como proponente e oponente. Os pressupostos de um discurso podem ser cumpridos apenas depois que a terapia teve êxito.

Por isso, a forma da argumentação que serve ao esclarecimento dos autoenganos sistemáticos, eu a denomino crítica terapêutica.

Lembrando que Habermas entende, ainda, a inteligibilidade como uma quarta dimensão da estrutura da pragmática formal ligada ao uso adequado das formas linguísticas, ele fala ainda em um discurso explicativo (HABERMAS, 2022a, p. 77). Sintetiza sua tese acerca da possibilidade de dar razões objetivas por meio da argumentação (HABERMAS, 2022a, p. 77):

Podemos resumir nossas reflexões no sentido de que compreendemos a racionalidade como uma disposição de sujeitos capazes de falar e agir. Ela se manifesta em modos de comportamento para os quais existem boas razões em cada caso. O que significa que manifestações racionais são acessíveis a um julgamento objetivo. Isso é correto para todas as manifestações simbólicas que se vinculam, pelo menos implicitamente, a pretensões de validade (ou a pretensões que se encontram em uma relação interna com uma pretensão de validade criticável).

A TAC preocupa-se, sobretudo, com a racionalidade, por querer posicionar a comunicativa como base dos processos de entendimento; e a argumentação como melhor forma (dispositivo) para alcançar as pretensões de validade subjacentes às ações comunicativas. Ele justifica esta última posição, afirmando que a argumentação pode ser racional em um sentido específico, especial: com ela é possível explorar mais profundamente os erros e com isso proporcionar um tipo diferente de aprendizado (2022a, p. 77): “[...] os processos de aprendizagem graças aos quais adquirimos conhecimentos teóricos e discernimentos morais, renovamos e ampliamos a linguagem valorativa, superamos autoenganos e dificuldades de compreensão são dependentes de argumentação.”

Partindo da referência o cânon aristotélico (HABERMAS, 2022a, p. 82), Habermas identifica-o aos três aspectos analíticos da argumentação enquanto processo (retórica), enquanto procedimento pragmático (dialética) e enquanto produto (lógica). Compreende que em cada âmbito mencionado existe um aspecto ligado à ação comunicativa (HABERMAS, 2022a, p. 82):

De fato, destacam-se nas argumentações, sob cada um desses aspectos, estruturas distintas: as estruturas de uma situação ideal de fala, imunizada de modo especial contra a repressão e a desigualdade em seguida, as estruturas de uma disputa ritualizada pelos melhores argumentos por fim, as estruturas que determinam a constituição dos diversos argumentos e suas relações mútuas. Porém, em nenhum desses planos analíticos em separado é possível

desdobrar suficientemente a própria ideia imanente à fala argumentativa. A intuição subjacente que vinculamos às argumentações se caracteriza antes de tudo, sob o aspecto de processo, pelo propósito de convencer um auditório universal, obtendo assentimento universal para uma manifestação; sob o aspecto procedimental, pelo propósito de encerrar, com um acordo racionalmente motivado, o conflito em torno de pretensões de validade hipotéticas; e, sob o aspecto de produto, pelo propósito de fundamentar ou resgatar com argumentos uma pretensão de validade.

Enquanto processo retórico, a argumentação busca assentimento universal tendo por referência o que Habermas chamou de Situação Ideal de Fala.⁴⁵ Sobre o procedimento pressuposto pela dialética de interlocutores, busca-se o melhor argumento por si mesmo, indicando a busca por convencimento racional. E, finalmente, o elemento do produto, seara da lógica, ofereceria a justificativa resgatada para a manutenção das pretensões de validade levantadas.

Apesar das críticas que recebeu, especialmente colocada como teoria muito idealizante, a preocupação em explicitar que se trata de uma estrutura formal inerente ao entendimento que só se manifesta com traços culturais específicos no contexto, sempre esteve presente (HABERMAS, 2022a, p. 96): “Mesmo nos casos em que já se depreende pelas proposições que elas somente podem ser proferidas em vínculo com pretensões de validade discursivamente resgatáveis, apenas o contexto decide sobre o tipo de pretensão de validade.”. Na sua definição mais direta (HABERMAS, 2022a, p. 98): “Uma pretensão de validade é equivalente à afirmação de que são cumpridas as condições para a validez de um proferimento.”. Ou seja, pretensão de validade é indicativa de que alguma condição para que aquilo a que se busca reconhecimento intersubjetivo e entendimento acordado é válido. A pretensão aponta para esta condição, mas explicitar isto para interlocutores exige dispositivos de resgate desta pretensão de validade, ou seja, a comprovação de que há uma condição suficiente para que todos entendam a validade de modo comum. Para Habermas, portanto, esses dispositivos possuem sua melhor conformação na argumentação, que pode ser

⁴⁵ Para Palmero (2015, p. 67): “Na pragmática universal, considera-se uma antecipação contrafáctica – a situação ideal de fala – como critério normativo e valor/limite ideal dotado de estruturas formais. Os universais constituintes do diálogo são estabelecidos como parte do aparelho formal essencial à capacidade do falante para se comunicar. [...] é comum a toda a humanidade ‘a estrutura d intersubjetividade linguística’. A descrição dessa intersubjetividade trona-se tão abstrata, que dela apenas resta uma estrutura formal. A via de acesso a essa estrutura, como vimos, são os atos de fala. Os ‘universais pragmáticos’ estabelecem a intersubjetividade entre falantes competentes, capazes de entendimento mútuo.”.

aprimorada para garantir um melhor processo (retórico), procedimento (dialético) e produto (lógico).

O aspecto da universalizabilidade desse dispositivo, via dimensões reconstruídas da pragmática formal, é fundamental para Habermas (2022a, p. 104):

Unicamente a verdade de proposições, a correção de normas de ação morais e a inteligibilidade ou boa conformação de expressões simbólicas são, segundo seu sentido, pretensões de validade universais que podem ser examinadas em discursos. Apenas em discursos teóricos, práticos e explicativos os participantes da argumentação devem partir do pressuposto (amiúde contrafactual) de que as condições de uma situação ideal de fala são satisfeitas com suficiente aproximação. Pretendo falar de “discursos” somente quando o sentido da pretensão de validade problematizada obriga conceitualmente os participantes a supor que, em princípio, um acordo racionalmente motivado poderia ser obtido, sendo que “em princípio” expressa a reserva idealizadora: contanto que a argumentação possa ser conduzida com suficiente abertura e prosseguida durante um tempo suficiente.”

Desta forma, o discurso é o dispositivo de resgate de pretensões de validade, para Habermas, que propôs a ética do discurso (aqui se compreende), como dispositivo mais aprimorado utilizando justamente a pragmática formal como base. Neste sentido, apesar de não ser o objeto da presente tese, algumas notas pertinentes do pensamento do filósofo sobre a ética do discurso serão aqui registradas, de modo a observar aspectos relevantes de sua fundamentação.

A princípio, recorde-se que para Habermas (2023a, p. 64) “[...] ‘compreender o que é dito’ exige *participação* e não meramente *observação*.”, tendo as considerações intermediárias alcançado a explicação desta afirmação. Relevante também, mais uma vez, ter presente a diferença entre ações comunicativas e estratégicas (HABERMAS, 2023a, p. 113):

Denomino comunicativas as interações em que os participantes coordenam em comum acordo seus planos de ação; nisso, o acordo obtido a cada vez se mistura ao reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade. [...]

Se na ação estratégica um pode *influir* empiricamente sobre o outro com ameaça de sanções ou pela perspectiva de gratificações, *levando* assim ao prosseguimento desejado de uma interação, na ação comunicativa um é *racionalmente motivado* pelo outro a agir em conexão, e isso por força do efeito de vínculo ilocucionário de uma oferta dos atos de fala.

Para Habermas (2023a, p. 114), a motivação racional de um interlocutor ocorre quando o falante dá garantias eficazes para a articulação em comum buscada de resgatar as pretensões de validade que levantou. Ou seja, não se trata apenas de avançar sua pretensão, mas de garantir que pode mostrar ao outro que ela de fato se confirma como válida. E, para Habermas, essa garantia só pode ser afiançada e executada, caso exigida, no e pelo discurso. E explica (HABERMAS, 2023a, p. 114): “No caso de pretensões de verdade e de correção, o falante pode resgatar sua garantia de forma discursiva, ou seja, fornecendo razões; no caso de pretensões de veracidade, ele o faz ao apresentar um comportamento consistente.”. Mas este procedimento (dispositivo de resgate), embora cerne da possibilidade para motivar racionalmente interlocutores a aceitarem a oferta das pretensões de validade, precisa ser desenhado/proposto de acordo com o tipo de pretensão considerado no caso, pois isto trará repercussões, por exemplo, para a questão da objetividade (HABERMAS, 2023a, p. 117):

Objetividade é algo distinto no mundo social/intersubjetivo em comparação ao mundo externo/objetivo. Há uma assimetria, pois “as pretensões de verdade não são imanentes às próprias entidades”, enquanto que “[a] realidade social, à qual nos referimos com atos de fala regulativos, já se encontra *de saída* internamente relacionada com pretensões de validade normativas”. [...]

Por exemplo, normas dependem de que sempre se gerem relações interpessoais ordenadas de forma legítima. [...] Em contraposição a isso, somos conceitualmente obrigados a supor que estados de coisas existem mesmo independentemente de serem ou não constatados com a ajuda de proposições verdadeiras.

Habermas entende que no discurso teórico, mas não no prático,⁴⁶ esta questão já se encontra resolvida (HABERMAS, 2023a, p. 120): “No discurso teórico, portanto, o vão entre observações singulares e hipóteses universais é transposto pelos variados cânones da indução.

⁴⁶ Que precisa, ainda, ser compreendido em suas três possibilidades, segundo Marina Velasco (HABERMAS, 2023a, p. 21-22): “Em 1989, Habermas visitou o Brasil, dando conferências em Porto Alegre, São Paulo e no Rio de Janeiro. Uma das conferências proferidas tinha por título ‘Sobre o uso pragmático, ético e moral da razão prática’. Nela é introduzida uma grande mudança. Habermas já não fala em ‘discurso prático’, no singular, mas em três diferentes discursos ou usos da razão prática. A pergunta ‘o que devo (racionalmente) fazer’ pode ter diferentes sentidos. [...] Nessa diferenciação de discursos, a razão prática se desagrega nos aspectos do adequado para um fim [uso pragmático], do bom [uso ético-político] e do justo [uso moral]”.

No discurso prático, é preciso um princípio-ponte correspondente.”. A tradição das éticas cognitivas tem sido, segundo ele, marcada pelo imperativo categórico Kantiano. Ele se inscreve no quadro geral da tradição Kantiana neste ponto (HABERMAS, 2023a, p. 121):

[...] o princípio-ponte que possibilita o consenso deve garantir que sejam aceitas como válidas apenas as normas que expressem uma *vontade universal*: elas têm de se prestar, como Kant sempre formula, a uma ‘lei universal’. O imperativo categórico pode ser compreendido como um princípio que exige a capacidade de universalização dos *modos de ação e máximas* ou dos *interesses* neles considerados (ou seja, incorporados nas normas de ação).’

O princípio de universalização não se esgota absolutamente na exigência de que normas morais precisem ter a *forma* de proposições de dever universais indeterminadas.

Nada obstante, introduz modificações notáveis na proposta (HABERMAS, 2023a, p. 123-124):

Só é imparcial o ponto de vista a partir do qual são capazes de universalização precisamente aquelas normas que, por incorporar reconhecidamente um interesse comum a todos os concernidos, podem contar então com assentimento universal – e, nessa medida, recebem reconhecimento intersubjetivo. Com isso, a formação do juízo imparcial se expressa em um princípio que obriga *cada um* no círculo dos concernidos a adotar a perspectiva de *todos os outros*. O princípio de universalização deve exigir aquela troca universal de papéis que G. H. Mead descreveu como *ideal role taking* ou *universal discourse*. Assim, toda norma válida tem de satisfazer a condição de que as consequências e efeitos colaterais que resultarem (presumivelmente) a cada vez de sua observância *universal* para a satisfação dos interesses de *cada* indivíduo podem ser aceitos por *todos* os concernidos (e preferidos em relação aos efeitos das possibilidades de regulação alternativas conhecidas).

Sinteticamente colocadas, duas cruciais diferenças que o princípio-ponte assume em Habermas são: a] o princípio da universalização (‘U’) ⁴⁷não pode ter aplicação monológica

⁴⁷ Além do princípio ‘U’, Habermas também teoriza sobre o princípio do discurso ‘D’, bem explicado por Rúrion Melo 2011, p. 90-91): “No princípio ‘U’, a validade da norma passaria a depender do reconhecimento intersubjetivo; e apenas este, por sua vez, seria responsável pelo caráter universal (portanto, válido) atribuído à norma. Não obstante o reconhecimento intersubjetivo já estar presente em ‘U’, sua formulação exprimiria somente sob que condição uma norma poderia ser moralmente válida (a saber, que a norma moral deva satisfazer simetricamente o interesse de todos os concernidos, somente assim provando ser universalmente válida), mas ainda não mostraria *como* levar a cabo esse reconhecimento. [...]”

O discurso prático adotaria assim a forma de uma racionalidade procedimental que Habermas denominou *princípio do discurso* (abreviado como ‘D’), cuja primeira formulação em suas ‘Notas programáticas’ seria a

(HABERMAS, 2023a, p. 125); e b] apenas através do descentramento, alcançando a perspectiva do outro (HABERMAS, 2004, p. 10), ⁴⁸ é possível aplicar adequadamente este princípio, que demanda “esforço coletivo” e “atitude reflexiva”. Representa a busca por alcançar um “acordo normativo que foi perturbado”. Assim (HABERMAS, 2023a, p. 126):

Essa espécie de acordo expressa uma *vontade comum*. Porém, se argumentações morais devem produzir essa espécie de acordo, então não basta que um indivíduo reflita se poderia consentir com uma norma. Não basta que todos os indivíduos conduzam primeiro essa reflexão – mais precisamente cada um por si – e depois deixem registrar suas escolhas. É preciso antes uma argumentação ‘real’ em que os concernidos participam cooperativamente. Apenas um processo de entendimento intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva: só assim os participantes podem saber que convenceram uns aos outros a respeito de algo.

Habermas propõe, então, a reformulação do imperativo categórico no seguinte sentido (HABERMAS, 2023a, p. 127): “[...] apenas a participação real de cada um dos concernidos pode evitar a interpretação distorcida dos respectivos interesses de uns pela perspectiva dos outros.”.

Definindo brevemente, mas com precisão, alguns importantes conceitos, o filósofo alemão mostra como as mencionadas diferenças em sua proposta se relacionam, ou seja, como uma aplicação não monológica, mas coletiva, do imperativo categórico, depende do descentramento intersubjetivo – não basta que cada um dê simplesmente sua opinião em abstrato (HABERMAS, 2023a, p. 219-220):

Se compreendermos ação em geral como o domínio sobre situações, o conceito de ação comunicativa extrai desse domínio da situação, em paralelo

seguinte: ‘Só podem reclamar validade (*Geltung*) as normas que encontram (ou podem encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático’. A norma justa seria testada com ‘U’ – condição de possibilidade da validade de normas morais –, e ‘D’ representaria o procedimento equitativo e imparcial para a realização de U’. Em outros termos, ‘D’ encerra em sua formulação um procedimento intersubjetivo em que determinados conteúdos (máximas específicas) seriam avaliados segundo suas pretensões de validade correspondentes: a pretensão de universalidade dependerá do teste empreendido por sujeitos que participam de discursos práticos.”

⁴⁸ “É só na qualidade de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso que somos chamados a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação. Devemos então procurar saber como cada um dos demais participantes procuraria, *a partir do seu próprio ponto de vista*, proceder à universalização de todos os interesses envolvidos. O discurso prático pode, assim, ser compreendido como uma nova forma específica de aplicação do Imperativo Categórico. Aqueles que participam de um tal discurso não podem chegar a um acordo que atenda aos interesses de todos, a menos que todos façam o exercício de ‘adotar os pontos de vista uns dos outros’, exercício que leva ao que Piaget chama de uma progressiva ‘descentralização’ da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada qual tem de si mesmo e do mundo”.

ao aspecto teleológico da condução de um plano de ação, o aspecto comunicativo da interpretação comum da situação, geralmente aquele responsável por suscitar o consenso. Uma *situação* expõe um recorte discriminado tendo em conta um tema que surge do mundo da vida. Um *tema* surge em conexão com interesses e objetivos de ação dos participantes; ele abrange o *domínio relevante* de objetos tematizáveis. Os *planos de ação* individuais acentuam o tema e determinam a *carência atual de entendimento* que precisa ser remediada. Sob esse aspecto, a situação da ação é ao mesmo tempo uma situação da fala na qual os agentes adotam de maneira alternada os *papéis comunicativos* de falante, destinatário e presentes. A esses papéis correspondem as *perspectivas de participante* da primeira e da segunda pessoa, assim como a perspectiva de observador da terceira pessoa, a partir das quais a relação Eu-Tu pode ser observada e, com isso, objetivada na qualidade de relação intersubjetiva. Esse sistema de *perspectivas do falante* está entrelaçado com um sistema de *perspectivas de mundo*. [...]

O respectivo mundo da vida comum oferece um acervo de evidências culturais de onde os participantes da comunicação, em seus esforços de interpretação, extraem o padrão hermenêutico consentido.

Sobre o descentramento, crucial para a proposta Habermasiana (influenciado especialmente por Piaget), afirma (HABERMAS, 2023a, p. 225):

A compreensão descentrada de mundo, portanto, caracteriza-se por uma *estrutura complexa de perspectivas* que *integra ambas as coisas*: tanto as *perspectivas* fundadas no sistema de referência formal dos três mundos e *ligadas às atitudes para com o mundo* quanto as *perspectivas* inscritas na própria situação de fala e *ligadas aos papéis comunicativos*. O correlato gramatical dessas perspectivas de mundo e dos falantes são os três modos fundamentais do uso da linguagem, de um lado, e o sistema de pronomes pessoais, de outro.

É fundamental, para Habermas, ainda, que a sua perspectiva do transcendental seja bem compreendida. Sua ascendência Kantiana, como se viu, passou por desenvolvimentos que não permitem confundir as duas propostas.⁴⁹ Os pressupostos idealizadores assumidos por Habermas têm um sentido muito distinto do transcendentalismo Kantiano, pois trata-se de pressupostos realizados de “modo performativo” nas ações comunicativas.⁵⁰ Koller (2017, p.

⁴⁹ (HABERMAS, 2002, p. 10): “McCarthy fala dos ‘social-practical analogues of Kant’s ideas of reason’. Estes referem-se, sobretudo, a três pressupostos pragmático-formais do agir comunicativo. A suposição comum a respeito de um mundo objetivo, a racionalidade que os sujeitos agentes supõem reciprocamente, e a validade incondicional, que exigem para suas afirmações nos atos de fala, remetem umas as outras e constroem aspectos de uma razão dessublimada, corporificada na prática comunicativa cotidiana.”

⁵⁰ Os pressupostos são os seguintes (HABERMAS, 2002, p. 35): “a suposição comum de um mundo independente dos objetos existentes; a suposição recíproca da racionalidade ou da ‘imputabilidade’; a incondicionalidade de exigências de validade ultrapassadoras de contextos, como verdade e correção moral; e os

520) esclarece que as pressuposições não habitam na própria linguagem em si mesma, mas são aspectos do uso comunicativo de expressões linguísticas.

Desta forma, vê-se que o transcendental em Habermas trata de suposições que pragmaticamente *devem* ser feitas pelos envolvidos na situação de fala. Ele alerta, porém, de modo necessário, que o dever aí não se coloca na perspectiva Kantiana, mas Wittgensteineana (HABERMAS, 2002, p. 34):

Segundo a concepção pragmático-formal, a estrutura racional interna do agir orientado para o entendimento se reflete nas suposições que os atores *devem* fazer, sobretudo quando se engajam nessa prática. A obrigação de um tal “dever” é para ser entendida antes no sentido de Wittgenstein que no de Kant – não no sentido transcendental das condições gerais, necessárias e sem origem inteligível da experiência possível, porém no sentido gramatical de uma ‘inevitabilidade’ que se dedica às correlações conceituais internas de uma conduta exercida, guiada pelas regras do sistema, sem dúvida “para nós não previamente viável”.

Em obra dedicada a compreender as correlações entre Habermas e Kant, intitulada “*Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*” (2002), Delamar Volpato Dutra compreende que Habermas preserva o caráter impessoal e universal do imperativo categórico, que corresponderiam justamente à validade, mas a forma de confirmar/verificar a validade é distinta. A regra válida é aquela que merece a aceitação racional dos envolvidos (concernidos): “A imparcialidade não permite que alguns ‘iluminados’ possam decidir, mas força cada um a pôr-se no lugar de todos os outros.” (DUTRA, 2002, p. 134).

Não se trata mais em Habermas, prossegue o autor, de uma razão prática sustentada em um universalismo abstrato como o Kantiano, mas de um (DUTRA, 2002, p. 136) “universalismo sempre situado, marcado pela contingência das consequências previsíveis que entram no critério de consenso, ou seja, a universalidade é sempre uma universalidade

pressupostos da argumentação repletos de exigências, que os participantes conservam para a descentralização de suas perspectivas de interpretação.” Habermas esclarece, ainda, que existe, sim, um parentesco a ser compreendido genealógicamente com a proposta Kantiana, apesar de todas as ressalvas realizadas (2002, p. 36-37): “[...] impõe-se um parentesco dessas pressuposições com os conceitos kantianos. Uma correlação genealógica deve ser presumida: - entre a ‘idéia cosmológica’ da unidade do mundo (ou da totalidade das condições no mundo sensível) e a suposição pragmática de um mundo objetivo comum (1); - entre a ‘idéia da liberdade’ como um postulado da razão prática e a suposição pragmática da racionalidade dos atores imputáveis (2); - entre a alteração totalizadora da razão que, enquanto ‘capacidade das idéias’, transcende todo condicionado na direção de um incondicionado, e a incondicionalidade das exigências de validez levantadas no agir comunicativo (3); - finalmente, entre a razão como ‘capacidade dos princípios’, que assume o papel de ‘tribunal supremo de todos os direitos e exigências’, e o discurso racional como fórum não previamente viável de justificação possível (4).”

resultante de um discurso, de um consenso situado num momento no tempo que marca com sua particularidade, com seu conteúdo.”.

O nível do discurso, segundo Klaus Günther (2017, p. 535), representa uma forma especial de comunicação que ocorre quando envolvidos em uma situação linguística reagem e respondem a distúrbios em suas trocas comunicativas, sendo uma “forma reflexiva de ação comunicativa de um *medium* reflexivo”. Em quase toda troca comunicativa, diz ele, surgem mal-entendidos, irritações, erros, distorções, má-interpretações e pontos de dissenso manifestos ou latentes; daí este modo reflexivo da ação comunicativa (como já se viu), o discurso, surge como solução.⁵¹

Günther também observa, citando Habermas, que o discurso seria uma forma de contra-instituição, que lida com o desentendimento e que, no mais das vezes (em razão deste risco de desagregação pela ruptura do consenso de fundo), vem em formas institucionalizadas para ter eficácia social (GÜNTHER, 2017, p. 546): “Por causa de suas propriedades dinâmicas, que gera sistematicamente (o risco de) desentendimento, o discurso não é ‘uma instituição – ele é uma contra-instituição, pura e simples’ [...] Claro, discursos só pode atingir efetividade social em larga escala na medida em que eles são institucionalizados.”.⁵²

Em Habermas, portanto, o discurso faz parte do dispositivo – próprio da racionalidade discursiva como aprofundamento reflexivo que entrelaça os demais modos de racionalidade – próprio do agir comunicativo e da reprodução do mundo vivido. Já a Ética do Discurso, como já se viu, é a proposta de articular elementos presentes neste dispositivo para aprimorá-lo procedimentalmente para garantir maior racionalidade e emancipação democrática. No entender de Rainer Forst (2017, p. 539): “A ética do discurso é uma ética procedimental ou formalista no sentido de que restringe a si mesma para especificar um procedimento da

⁵¹ E, como se viu, há ainda formas de discurso, que, explica Günther, dependerão de alguns aspectos (2017, p. 536): “The mode of discourse and the course it follows depend on what kind of claim is being contested, the way a given speaker seeks to bring about rationally motivated agreement on the part of his or her interlocutor, and the nature of the arguments/reasons with which the claim is voiced, contested, revised, and/or proved.”. Günther afirma algo também relevante a merecer futuras reflexões (2017, p. 535): “indeed, it may even be that incomprehension represents a condition of understanding itself (Wilhelm von Humboldt)”.

⁵² Tradução própria de: “Because of its dynamic properties, which systematically generate (risks of) disagreement, discourse is ‘not an institution – it is a counter-institution, pure and simple’ (Habermas 1971, 201). [...] Of course, discourses can only achieve social effectiveness on a larger scale inasmuch as they are institutionalized.”.

argumentação moral baseada apenas em princípios.⁵³ E esta concepção surge, para Habermas, calcada no pensamento metafísico. Como afirma Lohmann (2017, p. 594): “Como o nome para a sua própria abordagem e estilo, o pensamento pós-metafísico defende – como um ‘guardador de lugar’ – a concepção universal de racionalidade dada na estrutura comunicativa do mundo vivido.”⁵⁴

Para que o projeto Habermasiano da democracia deliberativa seja viável, esta ética discursiva precisa ter solo fértil para ser realizada. O conceito central para este projeto, assim, é o de esfera pública.⁵⁵ A clássica obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública* de 1962 foi, sem dúvida, o trabalho a dar a primeira grande projeção ao Habermas, e, assim, será o ponto de partida da conceituação. No entanto, tal categoria foi muito desenvolvida pelo filósofo, por exemplo, em *Faticidade e Validade*, de 1992, bem como no mais recente livro intitulado “*Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*” (2023b).

Em 1962, Habermas entendeu a esfera pública burguesa como um fenômeno novo, especialmente pela ênfase da fundamentação de opiniões livres e racionais. Reconhecendo não ter sido, por óbvio, uma condição alcançada pelo liberalismo burguês, afirma, ainda assim, que se tratou de ideia regulativa fundamental para o projeto democrático (HABERMAS, 2014, p. 71-72): “Por isso, o conceito de ‘esfera pública política’, na qualidade de síntese daquelas condições de comunicação em que se pode realizar a formação discursiva da opinião e da vontade de um público de cidadãos, apresenta-se como conceito fundamental de uma teoria da democracia orientada normativamente.”. Conceituando-a sinteticamente da seguinte forma (HABERMAS, 2014, p. 135):

A esfera pública burguesa pode ser entendida, antes de mais nada, como a esfera de pessoas privadas que se reúnem em um público. Elas reivindicam imediatamente a esfera pública, regulamentada pela autoridade, contra o próprio poder público, de modo a debater com ele as regras universais das relações vigentes na esfera da circulação de mercadorias e do trabalho social – essencialmente privatizada, mas publicamente relevante. O *medium* desse debate político é peculiar e sem precedente histórico: a discussão pública mediante razões.

⁵³ Tradução própria de: “Discourse ethics is a formalist or proceduralist ethics in the sense that it restricts itself to specifying a procedure of moral argumentation based solely on principle”.

⁵⁴ Tradução própria de: “As the name for his [Habermas] own approach and style, postmetaphysical thinking defends – as a ‘stand-in’ – the universal conception of rationality given in the communicative structures of the lifeworld.”.

⁵⁵ Para uma evolução do conceito, cf.: BOSCO, 2017.

É em *Faticidade e Validade*, entretanto, que Habermas faz a releitura deste conceito a partir do paradigma da TAC, atravessando-o com as categorias do agir comunicativo e mundo vivido (HABERMAS, 2021, p. 458-459):

A esfera pública é certamente um fenômeno social tão elementar quanto ação, ator, grupo ou coletivo; porém, ela escapa dos conceitos tradicionais concernentes à ordem social. A esfera pública não se deixa conceber como instituição nem, certamente, como organização; ela tampouco é uma estrutura de normas com diferenciação de competências e papéis, regulamentação de afiliação de seus membros etc. Muito menos representa um sistema; ela decerto permite fronteiras internas, mas é caracterizada por horizontes abertos, porosos e móveis em relação ao exterior. A esfera pública pode ser mais aproximadamente descrita como uma rede para a comunicação de conteúdos e tomadas de posição, isto é, de *opiniões*; nela os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados de modo a se condensar em opiniões *públicas* voltadas a temas específicos. Da mesma maneira que o mundo da vida em seu conjunto, também a esfera pública se reproduz mediante a ação comunicativa, para a qual é suficiente o domínio de uma linguagem natural; ela se ajusta à *compreensibilidade geral* da práxis comunicativa cotidiana. [...]

Concebemos o mundo da vida como um reservatório para interações simples; a essas interações também permanecem ligados os sistemas especializados de ação e de saber que se diferenciam no interior do mundo da vida. Tais sistemas estão vinculados às funções gerais de reprodução do mundo da vida (como religião, escola, família) ou a diferentes aspectos de validade do saber comunicativo concernente à linguagem cotidiana (como ciência, moral, arte). Mas a esfera pública não se especializa nem em um nem no outro aspecto; na medida em que ela se envolve com questões politicamente relevantes, deixa o tratamento especializado aos cuidados do sistema político. A esfera pública se caracteriza antes pela *estrutura comunicativa* que se refere a um terceiro aspecto da ação orientada ao entendimento: nem relacionado às *funções*, nem aos *conteúdos* da comunicação cotidiana, mas ao *espaço social* produzido na ação comunicativa.

Este espaço social, caso se estruture desta forma especial descrita por Habermas, ativará potenciais comunicativos emancipatórios. Desta forma, Habermas conecta o seu projeto à descrição reconstrutiva da Pragmática Formal, Agir Comunicativo e Mundo Vivido.

Ou seja, existe a possibilidade de arranjo das características presentes em qualquer mundo vivido, a partir do agir comunicativo, para engendrar um modo comunicativo que permita a consolidação do Estado Constitucional fundado em uma democracia deliberativa.⁵⁶

⁵⁶ Habermas (2014, p. 459): “Todo encontro que não se esgota em contatos de observação recíproca, mas se nutre da concessão mútua de liberdade comunicativa, move-se em um espaço público constituído pela linguagem. Ele permanece aberto por princípio aos potenciais parceiros de diálogo que estão ou podem vir a

Aliás, no prefácio de *Faticidade e Validade*, Habermas apresenta o objetivo do livro como sendo o de investigar sua hipótese de que em uma sociedade política secularizada apenas a democracia radical pode preservar o Estado de Direito; sendo a esfera pública a figura central deste projeto.

O filósofo observa, contudo, que uma nova mudança estrutural está ocorrendo na esfera pública, especialmente ligada às novas formas de comunicação tecnológica ligada às novas plataformas de redes sociais (HABERMAS, 2023b, p. 29; 59):

O progresso tecnológico da comunicação digitalizada promove, em primeiro lugar, tendências que dilatam os limites da esfera pública, mas também provocam sua fragmentação. O caráter horizontal [*Plattformcharakter*] da nova mídia, ao lado da esfera pública editada [*redaktionellen Öffentlichkeit*] cria um espaço de comunicação no qual leitores, ouvintes e espectadores podem assumir espontaneamente o papel de autores. [...]

Para a estrutura de mídia da esfera pública, esse formato de plataforma é o que é propriamente novo na nova mídia. Por um lado, elas se livram daquele papel produtivo da mediação jornalística e da configuração de programas exercido pela velha mídia; nesse sentido, a nova mídia não é ‘mídia’ no sentido usado até então. Ela muda radicalmente o padrão de comunicação que até agora havia prevalecido na esfera pública. Porque, em princípio, a nova mídia *capacita* todos os potenciais usuários a serem autores independentes e com igualdade de direitos.

Esta nova mudança estrutural absorveu, observa, dois efeitos marcantes oriundos desse “novo padrão” comunicacional, na avaliação do filósofo alemão (HABERMAS, 2023b, p. 61): “O autoempoderamento dos usuários de mídia é um efeito; o outro é o preço a ser pago por serem liberados da tutela editorial da mídia antiga enquanto não tiverem aprendido o suficiente para lidar com a nova mídia. Assim como a impressão do livro transformou todos em potenciais leitores, a digitalização hoje transforma todos em potenciais autores.”

Considerando esta nova conjuntura, o projeto de um Estado Constitucional alicerçado na Democracia Deliberativa precisa reforçar ainda mais a esfera pública integrada ao direito. Na TAC, o direito era percebido como mais um sistema, mas esta leitura foi modificada. Por outro lado, em *Faticidade e Validade*, Habermas percebe o direito da seguinte forma (2021, p. 452): “A linguagem do direito faz que as comunicações da esfera pública e da esfera privada

estar presentes. Pois seriam necessárias medidas particulares para impedir o acesso de terceiros contra um tal espaço linguisticamente constituído. Essa estrutura espacial fundada na ação comunicativa de encontros simples e episódicos pode ser generalizada e perpetuada de forma abstrata para um grande público de presentes.”

concernentes ao mundo da vida assumam uma forma em que essas mensagens também possam ser admitidas por códigos especiais de sistemas autorregulados – e vice-versa. Sem esse transformador, a linguagem cotidiana não poderia circular por toda a sociedade.”.

Para Efken, Menezes e Silva (2020, p. 258):

O direito na concepção habermasiana tem um papel de grande valia para o Estado Democrático, para a liberdade e para a igualdade dos sujeitos que são norteados pela linguagem e comunicação. Assim, o direito possui uma função basilar de garantir que a democracia seja alcançada em sua plenitude por meio de sujeitos comunicativos que interagem entre si para a criação de normas jurídicas capazes de proporcionar o bem-estar social.

Nestes breves apontamentos sobre o projeto Habermasiano da Ética do Discurso e do Estado Constitucional Democrático, e especialmente como se articulam com sua pragmática formal, buscou-se apenas elucidar pontos de alicerce justificadores da conexão com a pragmática formal. Dentro desta conexão encontrada, pode-se, com Efken, acentuar justamente as pressuposições idealizadas (configuradoras do âmbito quase-transcendental em Habermas) como aspecto relevante a atentar (EFKEN, 2011, p. 143):

A razão que assumiu uma figura procedimental no processo da criação legítima do direito, o qual se move sob condições exigentes derivadas dos processos e pressupostos da comunicação, manifesta-se, nesta figura, repleto de idealizações e precisa ser relacionada com a política como um espaço no qual se desenvolvem processos de poder, interesses diversos se chocam e negociações ocupam grande parte das atividades dos participantes do jogo político.

A ética do discurso Habermasiana, ⁵⁷ então, é reguladora de um procedimento argumentativo (dispositivo de resgate de validade) talhado para alcançar o máximo de racionalidade em seus resultados obtidos e, assim, alcançar o máximo de reconhecimento intersubjetivo da validade consentida, de modo a contribuir para – em um contexto de existência de esfera pública nos moldes discutidos – a efetivação de uma democracia deliberativa que torne viável o Estado Constitucional.

⁵⁷ Para Dutra (2002, p. 145): “Se considerarmos a ética discursiva como um projeto de fundamentação da ética, a partir da comunicação, então, com relação a esse particular, a sua tarefa é tripla, a saber: a) determinar os elementos que compõem a racionalidade comunicativa enquanto são sua condição de possibilidade; b) provar o estatuto de necessidade dessas condições em relação ao ceticismo, o qual esquematiza, no presente contexto, a idéia e os objetivos de uma fundamentação; c) mostrar que a partir dessas estruturas fundamentais da racionalidade comunicativa pode-se ‘deduzir’ o princípio básico de uma ética discursiva.”.

5.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE OS LIMITES DA ANALISABILIDADE DA VALIDADE

A passagem da pragmática formal para ética do discurso, via resgate de pretensões de validade depende, conclui-se, da compreensão do dispositivo que torna isto empírico-histórico-culturalmente possível. Wellmer demonstra a relevância da contingência (imanência-transcendência) e Benhabib explica o horizonte ocidental de construção do dispositivo avançado por Habermas.

De modo a responder o problema desta investigação, a tese sobre ser possível analisar (reconstruindo sentidos, i.e. entendimento) a validade de ações comunicativas – mas em que extensão e modo – a presente tese apresentou considerações preliminares e intermediárias, acumulando premissas e conclusões importantes da pesquisa da pragmática formal Habermasiana, que agora serão brevemente revisadas e assomadas às reflexões deste terceiro capítulo para ser possível responder ao problema a partir do teste das hipóteses.

Neste tópico vão, ainda, considerados dois críticos ao projeto Habermasiano, A. Wellmer e S. Benhabib, que oferecem contrastes importantes aos aspectos depurados no tópico precedente, especialmente acerca da fundamentação da ética do discurso em Habermas.

Sobre as considerações preliminares, viu-se que o ponto de inflexão da pragmática formal é a descoberta crucial do nexos interno entre significado e validade, tendo Habermas rastreado três dimensões de validade ligadas aos atos comunicativos, sempre inevitavelmente presentes na forma de pretensões de validade e ligados a funções da linguagem, respectivamente: verdade (representação), correção (comunicação) e veracidade (expressão). Este esquema está presente na estrutura de todo ato de fala. Inicialmente Habermas refere-se à dupla estrutura da fala (em O que é a Pragmática Universal?), com o componente proposicional e o componente ilocucionário, mas depois menciona um terceiro elemento (na TAC) da estrutura, o componente expressivo; formando assim a correspondência proposição-representação, ilocução-comunicação e expressão. Posteriormente se viu que esta correspondência segue também para formas de racionalidade. Habermas esclarece que ato comunicativo, por ser inerentemente estruturado por elementos que apontam para uma autoreferibilidade, possuirá uma reflexividade que poderá ser maior ou menor a depender do grau de criticabilidade (resgatabilidade) da validade pressuposta no ato. Todo ato que orientar-se ao entendimento, para Habermas, conterà metas ilocucionárias, onde se poderá encontrar refletidas as pretensões de validade desse ato. Há, ainda, a quarta dimensão da

inteligibilidade, que vincula-se, como se viu, à adequação do uso das regras da língua; que pode ser problematizada por um discurso explicativo.

A leitura que a pragmática formal fez do giro linguístico na versão analítica e hermenêutica, incorporando suas descobertas e muito de seus conceitos, foi basicamente a de que a linguagem conecta, via estrutura pragmático-formal, o acervo colhido de um mundo vivido simbolicamente pré-estruturado aos processos de entendimento oriundos de metas ilocucionárias dos agentes comunicativos.

Este quadro possibilitou inferir que tanto os agentes comunicativos conseguem resgatar suas pretensões de validade em razão da reflexividade, rastreando seu lastro no mundo vivido, quanto observadores desta comunicação também o podem, à guisa de reconstrução do entendimento latente nos proferimentos reais dos agentes considerados, desde que estejam presentes os elementos exteriorizadores da situação comunicativa e sejam conhecidas as condições ancoradas no mundo vivido para que o nexos interno entre significado e validade presente naquela comunicação seja analisado. Ou seja, é preciso ser capaz de compreender, acessando a propriedade da reflexividade, as metas ilocucionárias (e/ou perlocucionárias) implicadas. A conclusão sintetizada mais pertinente a esta discussão seria, talvez, a de que quanto mais reflexividade (em Habermas alcançável via racionalidade discursiva) maior a possibilidade de reconstrução do entendimento ocorrido e, assim, análise da validade envolvida.

Quanto às considerações intermediárias, o foco recaiu sobre a reconstrução pragmático-formal dos conceitos de ação comunicativa e mundo vivido com o objetivo de esclarecer o que significaria reconhecimento mútuo intersubjetivo de pretensões de validade e entendimento acordado. Compreendendo o mundo vivido como pano de fundo não-tematizado (parte não tematizável, parte sujeito à recorte e tematização) – composto por saber cultural (ligado à dimensão cognitivo-instrumental de um mundo externo-objetivo), ordens institucionais (vinculadas à dimensão teleológica de grupos socializados) e formação de personalidades (conectado ao desenvolvimento dos indivíduos) –, provendo um consenso de fundo que opera como pressupostos/condições para as pretensões de validade latentes em ações comunicativas, e estas últimas compreendidas como forma de coordenar atuação conjunta com fundamento no entendimento mútuo, as considerações intermediárias trouxe por conclusão que o grau da capacidade de reconstrução do entendimento de um observador dependerá de sua imersão no mundo vivido e do acesso às condições pressupostas pelos agentes comunicativos quando da ocorrência da situação; por fim, ainda, também da

competência pessoal do observador para a reconstrução. Caso se trate de um grupo de observadores, tanto melhor: buscarão uma interpretação comum, gerando uma nova ação comunicativa (novo jogo de linguagem).

Do ponto de vista interno dos agentes comunicativos, na ocorrência da ação comunicativa, a orientação pelo entendimento determinará, concluiu-se com Habermas, que eles buscarão coordenar sua atuação de acordo com uma compreensão comum dos objetos ou estados de coisas no mundo a que se referem (mundo externo-objetivo), garantindo necessariamente sua veracidade/sinceridade a respeito do que apresentam (mundo interno-subjetivo) e, no grau mais forte de entendimento (acordo), sustentarão também as mesmas razões normativas (mundo social-intersubjetivo); sejam por regras morais, religiosas, jurídicas, etc. Quando esta última dimensão não coincide, mas a ação coordenada ocorre com base na compreensão comum dos fatos externos e das intenções internas, Habermas refere-se a uma ação comunicativa fraca. A partir desta referência se pode traçar toda uma taxonomia para definir quando estar-se-ia diante de um entendimento acordado, mútuo, parasitado ou ausente.

A ação comunicativa em sentido forte garante que as três dimensões possuem reconhecimento intersubjetivo mútuo como acordo. Já em sentido fraco, garante apenas as duas dimensões mencionadas, tratando-se de mero entendimento mútuo. A ação comunicativa parasitada por um agir estratégico camuflado ocorre quando um dos agentes quer que o outro mantenha-se agindo com base na força de ligação do suposto acordo, mas esconde um planejamento teleológico que posiciona o outro como objeto. Finalmente, no agir estratégico desvelado os agentes agem como rivais ou objetos e se mobilizarão pelo uso da influência, da força, das pressões que puderem exercer na situação.

Este *framework* já viabiliza um vocabulário instrumental para a reconstrução e análise. Esse caminho começa a estruturar o modo como a análise da validade em ações comunicativas (a reconstrução do entendimento plasmado nelas) pode ser realizada. Ou seja, de início, determinar se se trata de ação comunicativa (forte/fraca) ou estratégica (parasitária/franca). Como a ação comunicativa alimenta-se, forma-se a partir do mundo vivido, mas também o reproduz simbolicamente, não há como fazer esta análise sem se estar imerso no mundo vivido.

O presente capítulo, em seus tópicos precedentes, reforçou estas noções, colocando em destaque, de modo paralelo, a tese Habermasiana (exposta no capítulo dois) de que as racionalidades entrelaçadas – epistêmica, teleológica e comunicativa – vão estar

reciprocamente implicadas e poderão sempre ter seus planos justificados pela racionalidade discursiva (desdobrada da comunicativa). Ou seja: a capacidade discursiva (argumentação) se tratará de uma instância cuja capacidade de resgate das condições que suportam as pretensões de validade apontará para a sua vocação de dispositivo de busca do entendimento acordado por excelência. Mais: a imagem moderna de mundo, ao radicalizar um sistema formal de referências, pode pretender universabilidade no discurso teórico e prático (donde nascerá a ética do discurso), e *standards* interpretativos para a crítica estética e terapêutica.

Ressalvando com Habermas que imagem moderna de mundo não significa a modernidade empírica (fruto das pressões seletivas do capitalismo que hipertrofiou a racionalidade cognitivo-instrumental),⁵⁸ compreendeu-se que o caminho desta tese não leva a testar ou questionar o teste Habermasiano de sua ética do discurso. O limite da discussão aqui desenvolvida tratou de divisar a argumentação e a racionalidade discursiva como sendo a base do dispositivo de resgate de validade proposto como ética do discurso, entendido por Habermas como dispositivo mais aprimorado que se pode dispor para alcançar o entendimento acordado, sem entrar no detalhamento proposto por Habermas. Para que este recorte fique melhor exposto, optou-se por tratar das críticas de Wellmer e Benhabib a esta proposta Habermasiana nesta sessão.

Para Wellmer, a tese Habermasiana do entendimento enquanto *telos* da comunicação pode ser compreendida em dois sentidos: num sentido fraco, trata da teoria pragmática do significado do nexos interno entre significado e validade, e num sentido forte, trata da 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’”. Wellmer concorda com a versão fraca, considerando-a “extraordinariamente produtiva”, mas rejeita como falsa e inútil a versão forte (WELLMER, 1997, p. 87)

Explicando a primeira versão (fraca) para dela retirar consequências relevantes, e questionando e rejeitando a segunda versão (forte), a discussão completa de Wellmer excede o presente intento de evocá-lo. Por exemplo, enquanto Habermas entende o agir comunicativo como o tronco no qual parasita o estratégico, Wellmer discute o abuso como inerente à lógica da comunicação; o abuso seria uma falta moral, não uma falta comunicativa, para ele

⁵⁸ No bom esclarecimento de McCarthy (p. 119, 1991): “Habermas agrees that the sociopathologies of modern life can be traced to processes of rationalization; however, he stands with Marx in regarding them as due not to rationalization as such but to the peculiar nature of capitalist modernization – and thus in regarding them as treatable through transforming capitalist relations of production.”

(WELLMER, 1997, p. 90). Apesar de se tratar de uma relevante discussão, não está inserida no cerne do problema desta tese.

A crítica do aludido autor que aqui se mostra relevante é a que reconhece que, apesar das pretensões de validade intersubjetivas transcenderem os contextos em que são levantadas, daí não decorre que uma ética discursiva universal possa ser derivada (WELLMER, 1997, p. 90), contrapondo especialmente a influência histórica e o falibilismo (WELLMER, 1997, p. 91):

[...] onde se trata da fundamentação ou crítica de pretensões de validade discutíveis, podemos sempre recorrer apenas àquele potencial de razões que está internamente vinculado ao nosso entendimento de pretensões de validade: pretensões de validade têm que ser fundamentadas ou criticadas no contexto em que são erguidas e com os meios que estão à disposição em tais contextos.

Wellmer, note-se, está indicando que os meios (dispositivos) para avaliar as pretensões de validade estão engendrados no próprio contexto. Para o autor, há uma dialética da imanência-transcendência do contexto em todo ato linguístico, mas que disso não precisa decorrer nenhuma idealização (situação ideal de fala). Embora o autor fale apenas em “verdade” (não referindo-se, neste ponto, à diferenciação categorial aplicada por Habermas), explica de modo bastante claro sua objeção (WELLMER, 1997, p. 91):

[...] em toda comunidade particular de linguagem ou cultura, as normas particulares de racionalidade integradas nonexo entre significado e validade têm que ter, ao mesmo tempo, uma função crítica, ou seja, transcendente ao contexto: a tensão entre afirmabilidade e verdade, que expressa a tensão entre imanência do contexto e transcendência do contexto, própria do conceito de verdade, estende-se à tensão entre o que é considerado em cada caso correto, válido, adequado, justo e o que é efetivamente correto, válido, adequado ou justo. Não é preciso falar aqui de "idealizações"; trata-se até agora apenas da possibilidade, integrada em toda linguagem, da autotranscendência à luz de novas experiências, conhecimentos ou argumentos. Desse modo, assim poder-se-ia dizer, as linguagens estão vinculadas ao mundo.

Contrapondo-se severamente ao conceito de situação ideal de fala, Wellmer compreende que as pressuposições inevitáveis contrafáticas do discurso propostas por Habermas definem normas independentes do contexto que teriam caráter a-histórico, concluindo ser uma norma tão metafísica quanto a proposta Kantiana (WELLMER, 1997, p. 94). Resumindo, sua crítica (WELLMER, 1997, p. 95): “O problema está aqui 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 linguístico é pleno de sentido e necessário; portanto, ele significa, implicitamente, uma negação das condições da historicidade.”

Arrematando sua crítica, para o que é aqui pertinente, esclarece Wellmer (1997, p. 95-96)

[...] que falante e ouvinte podem se fazer entender, que eles são capazes e estão preparados para aceitar pretensões de validade fundamentadas ou argumentos acertados e para agir de modo análogo, que eles não enganam um ao outro etc. Que estas condições estejam satisfeitas, é uma suposição necessária no sentido de que uma tentativa de entendimento perde o seu Witz se estas condições não mais estão satisfeitas. Estas suposições são contrafáticas, não no sentido de que uma situação-de-entendimento ideal é antecipada na situação-de-entendimento real, mas sim no sentido muito mais fraco de que elas podem se evidenciar sempre, de modo igualmente local, como falsas: o que eu digo se mostra inteiramente obscuro; meu interlocutor, a quem tento convencer com um argumento da teoria da relatividade, não tem nenhuma noção de física; o garçom, a quem chamo a atenção para uma falha, grita comigo; o estrangeiro, a quem pergunto as horas, não entende minha língua etc. E há, naturalmente, o caso em que acreditávamos nos entender, e então averiguamos que falávamos um com o outro totalmente sem que nos entendêssemos. Nestas suposições necessárias da comunicação, é enganoso falar de "idealização": como já disse, o conceito de uma racionalidade, capacidade linguística ou responsabilidade ideais não faz nenhum sentido.

[...]

Isto significa, porém, que o conceito de idealizações necessariamente contrafáticas não é apropriado para explicitar a dialética de imanência do contexto e transcendência do contexto, que pertence à idéia de verdade. E isto é apenas uma outra expressão para minha tese de que o caráter transcendente ao contexto do conceito de verdade deveria ser interpretado não teórico-consensualmente, mas sim falibilisticamente.

Wellmer quis neste artigo se contrapor, especialmente, à tese Habermasiana de que é verdadeiro o que se alcança através do procedimento ético-racional-discursivo fundado na situação ideal de fala. Para este colega de Habermas, como visto, o critério para a verdade será necessariamente local, mas determinado pela dialética da imanência-transcendência do contexto. Isto consolida a suspeita de que não seria possível eleger a argumentação/ética do discurso como único dispositivo de resgate adequado de um ponto de vista universal.

Já com Seyla Benhabib, em *Situando o self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea* (2021), avançamos em um ponto chave para estas reflexões.

Buscando aprender com as críticas das feministas, pós-modernos e comunitaristas, a filósofa se volta, entretanto, a aprimorar a ética do discurso em uma reformulação para uma ética comunicativa que preserve o legado do Esclarecimento, mas avance e resolva o que lhe fragiliza.⁵⁹

Benhabib, tal como Habermas, continua, pois, apostando nesse projeto (BENHABIB, 2021, p. 30):

Minha convicção, todavia, é a de que o projeto da modernidade só pode ser reformado a partir de dentro dos recursos intelectuais, morais e políticos que se tornaram possíveis e disponíveis para nós por meio do desenvolvimento da modernidade em uma escala global desde o século XVI. Entre os legados da modernidade que hoje precisam ser reconstruídos, e não indiscriminadamente destruídos, estão o universalismo moral e político comprometido com os ideais, agora aparentemente suspeitos e ‘fora de moda’, do respeito universal a cada pessoa em virtude de sua humanidade; da autonomia moral do indivíduo; da igualdade e da justiça econômica e social; da participação democrática; das mais amplas liberdades civis e políticas compatíveis com princípios de justiça; e da formação de associações humanas solidárias.

A intenção de salvar a tradição universalista perpassa, necessariamente, assim, por uma revisão de suas mais contundentes críticas. Na referida obra, a filósofa identifica três vertentes de crítica à tradição universalista do Esclarecimento que se concentra em rebater (BENHABIB, 2021, p. 32):

Comunitaristas, feministas e pós-modernos 1) expressaram ceticismo em relação a uma razão ‘legisladora’, a qual pretende ser capaz de articular as condições necessárias de ‘um ponto de vista moral’, de uma ‘posição original’, ou de uma ‘situação ideal de fala’; 2) questionaram o ideal abstrato e desinserido, distorcido e nostálgico do ego masculino autônomo privilegiado pela tradição universalista; 3) desmascararam a incapacidade dessa razão legisladora universalista para lidar com a indeterminidade e a multiplicidade de contextos e situações de vida com os quais a razão prática é sempre confrontada.

Mas nada disso, segundo a autora, é fundamento inafastável do universalismo. Pelo contrário, ela aposta na defesa de um universalismo “interativo e não legislador, ciente das

⁵⁹ (2021, p.30): “Este livro procura reconstruir esse legado a partir da seguinte pergunta: o que está vivo e o que está morto nas teorias universalistas morais e políticas do presente após as críticas que lhes foram dirigidas por comunitaristas, feministas e pós modernos? [...] Este livro é uma tentativa de defender a tradição universalista [...]”

diferenças de gênero de não cego ao gênero, sensível ao contexto e não indiferente à situação.” (BENHABIB, 2021, p. 32). Este seria seu “projeto pós-Esclarecimento de universalismo interativo”.

Trilhando passos inicialmente muito calcados às pegadas habermasianas, Benhabib esclarece que (BENHABIB, 2021, p. 36):

[...] o primeiro passo na formulação de uma posição universalista pós-metafísica é a mudança de um conceito substancialista de racionalidade para um conceito discursivo e comunicativo de racionalidade. O segundo passo decorre do reconhecimento de que sujeitos de razão são criaturas finitas, corporificadas e frágeis, e não *cogitos* descorporificados ou unidades abstratas de apercepção transcendental às quais podem pertencer um ou mais corpos.

Esse segundo passo se volta, pois, a compreender a “estrutura narrativa das ações e da identidade pessoal” como algo necessário para superar a metafísica iluminista do universalismo. Arremata a filósofa (2021, p. 37): “Se a razão é uma conquista contingente de criaturas linguisticamente socializadas, finitas e corporificadas, então as pretensões legisladoras da razão prática também devem ser entendidas em termos interacionistas. Podemos marcar aqui um deslocamento da racionalidade legisladora para a racionalidade interativa”.

O primeiro passo, no enalço de Habermas, explica uma mudança de perspectiva epistemológica, mas é o aprofundamento das consequências do segundo passo que excedem o quadro teórico habermasiano e lhe endereçam crítica: o deslocamento para uma racionalidade interativa modifica a concepção de “ponto de vista moral”. Para Benhabib (2021, p. 38): “[...] o ponto de vista moral articula um certo estágio de desenvolvimento de seres humanos linguisticamente socializados quando começam a raciocinar sobre regras gerais que governam sua experiência mútua a partir do ponto de vista de um questionamento hipotético: sob quais condições podemos dizer que essas regras gerais de ação são válidas [...] porque essas regras são equânimes, justas, imparciais, no interesse mútuo de todos?”

Neste estágio, explica a autora, ocorre com este questionamento e disjunção entre o nível de validade/aceitabilidade social de normas e o “dever moral” (BENHABIB, 2021, p. 39). Sintetizando de forma altamente elucidativa (BENHABIB, 2021, p. 40):

Os elementos de um universalismo pós-metafísico e interativo são: a reformulação pragmático-universal das bases de validade de pretensões de verdade nos termos de uma teoria discursiva da justificação; a concepção de um self humano corporificado e inserido cuja identidade é construída narrativamente, e a reformulação do ponto de vista moral como a conquista contingente de uma forma interativa de racionalidade em lugar do ponto de vista atemporal de uma razão legisladora.

Apontando os erros da tradição universalista, desde Kant à Habermas, Benhabib mostra que é necessário assumir que o ponto de vista moral é sim substantivo, historicamente construído, e sem o qual não se pode propor nada de formal na teoria moral ou política (BENHABIB, 2021, p. 42): “Em última análise, as concepções de self, razão e sociedade e as visões a respeito da ética e da política são inseparáveis.”. Só há procedimentalismo convincente se estas pressuposições forem esclarecidas (e ainda não o tinham sido na ética do discurso): “[...] esses pressupostos sobre self, razão e sociedade são as pressuposições ‘substantivas’ sem as quais nenhum ‘procedimentalismo’, [...], pode ser convincentemente formulado.”.

Especialmente pelo ponto de vista moral da ética do discurso ter esse “ponto cego”, o desiderato de Benhabib se volta a reformulá-la em uma Ética Comunicativa sem os “excessos do legado racionalista do Esclarecimento”. Propõe a filósofa salvar esse programa filosófico a partir de três focos (BENHABIB, 2021, p. 43-44):

[...] a conceitualização do ponto de vista moral à luz da reversibilidade de perspectivas e o cultivo do ‘pensamento representativo’ nos termos de Hannah Arendt; ‘generificar’ [*en-gendering*] o sujeito do raciocínio moral, não para relativizar as demandas morais de modo que se adequem às diferenças de gênero, mas para torna-las sensíveis ao gênero e cientes das diferenças de gênero; desenvolver uma fenomenologia rudimentar do juízo moral com vistas a mostrar de que modo uma moralidade universal com vistas a mostrar de que modo uma moralidade universalista baseada em princípios e um juízo moral sensível ao contexto podem ser combinados.

A autora propõe, assim (BENHABIB, 2021, p. 44-45): “uma reformulação procedimental do princípio de universalização de acordo com o modelo de uma conversação moral na qual é indispensável a capacidade de reverter perspectivas, ou seja, a disposição para raciocinar a partir do ponto de vista dos outros e a sensibilidade para ouvir suas vozes.”.

Na melhor síntese de sua obra quanto a esse ponto (BENHABIB, 2021, p. 45-46):

A espinha dorsal da minha reformulação da tradição universalista na ética é essa construção de um ‘ponto de vista moral’ segundo o modelo de uma conversação moral na qual se exercita a arte do ‘pensamento alargado’. O objetivo dessa conversação não é a unanimidade ou o consenso (*Einstimmigkeit* ou *Konsens*), mas a ‘comunicação antecipada com os outros com que sei que devo finalmente chegar a um acordo (*Verständigung*).

Na base da crítica da filósofa à Habermas está a definição do escopo do domínio moral. Para ela, em Habermas (também em Kohlberg) esse domínio é cingido por questões de justiça, enquanto ela propõe que também se considerem questões sobre a vida ética (BENHABIB, 2021, p. 49). O que deseja, em síntese, é (BENHABIB, 2021, p. 75): “Um intercâmbio sério entre essa teoria ética universalista, a qual não pressupõe nem o individualismo metodológico nem o a-historicismo da ética kantiana tradicional, e um neoaristotelismo hermeneuticamente inspirado [...]”. Este intercâmbio dissolveria oposições falsas, como universalismo e historicismo.

Benhabib esclarece a diferença de sua proposta e de como, ainda assim, se trata da preservação do universalismo e formalismo na ética (BENHABIB, 2021, p. 80):

Em vez de perguntar o que eu, enquanto agente moral racional isolado, tenciono ou quero sem contradição que seja uma máxima universal para todos, a teórica da ética comunicativa pergunta: quais princípios de ação podemos todos reconhecer ou concordar como sendo válidos ao emprendermos um discurso prático ou uma busca mútua por justificação?

Com essa reformulação, a universalização é definida nos termos de um procedimento intersubjetivo de argumentação orientado para a obtenção de acordo comunicativo. Essa reformulação acarreta uma série de mudanças importantes: em vez de pensar o procedimento da universalização como um teste de *não contradição*, pensamos a universalização como um teste de *acordo comunicativo*.

Destarte, mesmo a reforma promovida por Habermas ainda careceria de ajustes, porquanto preserva, ainda que estrategicamente se referindo a um “transcendentalismo fraco”, um ponto de vista moral de uma razão legisladora. Assim, ela tenciona ir além de Apel e Habermas (BENHABIB, 2021, p. 84-85):

Em oposição à estratégia de *Letztbegründung*, de Apel, e à de um “argumento transcendental fraco” baseado na reconstrução racional de competências, de Habermas, eu gostaria de defender um ‘universalismo historicamente autoconsciente’. Os princípios de respeito universal e de reciprocidade igualitária são nossa elucidação filosófica dos constituintes do

ponto de vista moral a partir *de dentro* do horizonte hermenêutico normativo da modernidade. Esses princípios não são a *única* interpretação admissível dos constituintes formais da competência de atores morais pós-convencionais, tampouco são pressuposições transcendentais inequívocas que têm de ser reconhecidas por todo agente racional que faça uma profunda reflexão.

A forma como Habermas acaba por conduzir seu universalismo por um transcendentalismo fraco faria com que o princípio de Universalização fosse formatado de forma consequencialista (aproximando-o eventualmente a utilitaristas) para compor o princípio do Discurso. Segundo Benhabib, trata-se de estratégia desnecessária (BENHABIB, 2021, p. 101):

Quero sugerir que, na verdade, ‘U’ é redundante na teoria de Habermas, e que adiciona pouco mais do que uma confusão consequencialista a ‘D’ – a premissa básica da ética do discurso. ‘D’ determina que só podem reivindicar validade aquelas normas que encontrem (ou poderiam encontrar) a aprovação de todos os concernidos em sua capacidade de participantes em um discurso prático. ‘D’ em conjunto com aquelas regras de argumentação que regem os discursos, cujo conteúdo normativo resumi como os princípios de respeito moral universal e de reciprocidade igualitária, são, a meu ver, bastante adequados para servir como o único teste de universalização.

Explicando, pois, onde diverge de Habermas e o ganho que o universalismo passa a ter com sua proposta, a Autora assevera (BENHABIB, 2021, p. 102):

A principal diferença entre minha proposta e a de Habermas é que, para ele, ‘U’ tem o efeito de garantir o consenso. [...] O consenso por si só não pode jamais ser critério de algo, seja de verdade, seja de validade moral; antes, é sempre a racionalidade do procedimento para a obtenção do acordo que é de interesse filosófico. Devemos interpretar o consenso não como um objetivo final, mas como um processo para a geração cooperativa de verdade ou de validade. [...] Consenso é um termo enganoso para capturar a ideia central subjacente à ética comunicativa, a saber, a geração processual de acordos razoáveis sobre princípios morais por meio de uma conversação moral em aberto.

Nada obstante, ela adota a base Habermasiana (2021, p. 81-82): “[...] o que Habermas anteriormente chamou de condições de uma ‘situação ideal de fala’, e que no ensaio ‘Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso’ é chamado de ‘pressuposições comunicativas universais e necessárias do discurso argumentativo’ implica pressupostos éticos fortes.” Para a autora, tais pressupostos são o princípio do respeito universal e o

princípio da reciprocidade igualitária, e, para ela, isto seria um conteúdo que precederia normativamente a própria argumentação moral. Essas seriam, inclusive, “regras pragmáticas necessárias para a continuidade da conversação moral” (BENHABIB, 2021, p. 91).

Assim, sustentando a manutenção do universalismo e do formalismo ético, Benhabib inscreve-se na senda Habermasiana (e Kantiana), mas operando uma reformulação fundamental, como visto, bem sintetizada no que segue (BENHABIB, 2021, p. 104):

[...] a universalização não é apenas um *procedimento formal*, mas envolve também a projeção utópica de um modo de vida no qual reinam respeito e reciprocidade. [...] A ênfase agora é menos no *acordo racional* e mais na manutenção daquelas práticas normativas e relacionamentos morais nos quais o acordo razoável pode florescer e continuar *como um modo de vida*.”

Ora, o contributo da crítica de Benhabib volta-se, especialmente, a compreender a ética do discurso Habermasiana como um modo (forma) de vida, possível a partir de certos elementos ancorados no mundo vivido. Ou seja, trata-se de dispositivo de resgate de validade específico, produzido em mundos vividos.

Fora relevante para esta tese atravessar a crítica da imanência-transcendência do contexto de Wellmer, para mostrar que cada mundo vivido em particular gerará seus próprios critérios de resgate, bem como a da Benhabib, de modo a notar que o dispositivo de resgate desenvolvido desde o iluminismo alicerça-se profundamente em um modo (forma) de vida específico. Neste modo de vida, a racionalidade discursiva ganha um papel central nos dispositivos de interação (de resgate) das ações comunicativas. Lembrando Habermas, a argumentação será o dispositivo de resgate por excelência (ou de última instância). De forma muito direta ele escreveu (BENHABIB, 2022a, p. 70): “A racionalidade imanente a essa práxis [comunicativa, de atos de fala] se mostra no fato de que um acordo [*Einverständnis*] comunicativamente obtido tem de apoiar-se, em última instância, em razões.”

Seria possível, todavia, cogitar de um acordo comunicativamente obtido (considerando todas as dimensões) que se apoiasse, em última instância, por outra coisa que não uma razão discursivamente articulada? É possível que o resgate se dê mais adequadamente por outros dispositivos de interação? Tudo pode receber descrição discursiva, mas não necessariamente seriam estas razões discursivamente articuladas o motivo do consenso (entendimento acordado) que leva a uma adequada e saudável coordenação de ações.

Destarte, para desenvolver critérios de analisabilidade da validade em ações comunicativas, não será possível adotar completamente, para qualquer mundo vivido, os critérios de uma ética do discurso idealmente obtida, pois isto se trata de uma reconstrução de um modo de vida específico. Os limites (extensão) e o modo da análise possível, partindo da pragmática formal – especialmente da compreensão do nexos interno entre significado e validade e da tripla estrutura da fala –, então, que esta tese adota como conclusão são: framework dos graus de entendimento – ação comunicativa (forte/fraca) e ação estratégica (parasitária/franca) – e referências cardiais dos mundos (externo-objetivo, social-intersubjetivo e interno-subjetivo) conectado umbilicalmente aos papéis comunicativos da primeira, segunda e terceira pessoas. Estes critérios são formais. Para analisar a validade em sua pertinência para o mundo vivido em particular considerado, os dispositivos de resgate empíricos precisarão ser investigados e compreendidos. Esta será a tarefa de pesquisas futuras que adotarão esta tese como ponto de partida epistêmico-metodológico.

6. EXCURSO - Utilidade destas reflexões para as Ciências da Linguagem

Este excursus apoia-se na opinião já exposta por Habermas de que a Pragmática formal oferece um paradigma epistemológico para as ciências empíricas da linguagem. A intenção aqui, para além disso, é discorrer um pouco mais sobre como os achados desta tese complementariam essa posição de modo a construir as bases de um programa futuro de desenvolvimento de análises empíricas apoiadas nesta estrutura.⁶⁰

A investigação dessa tese buscou identificar a senda pela qual uma análise da validade de ações comunicativas poderia ser empreendida de modo a possibilitar melhor compreensão na reconstrução de sentidos. Pretendeu demonstrar que esta análise se voltaria a antes descrever os dispositivos de resgate de validade disponíveis nas estruturas de consciência de determinado mundo vivido. Assim, compreende-se primeiro, com a pragmática formal, quais estruturas necessárias estarão presentes no dispositivo, mas, ainda, que esse dispositivo só se perfaz no uso de resgates concretos por quem está envolvido em um mundo vivido.

Desta forma, para as Ciências da Linguagem, esta tese serve de ponto de partida epistêmico para a construção de análises empíricas. Dito de modo simples e metafórico: se a comunicação humana for vista como uma capacidade, esta se constitui de um elemento comum a toda língua (pragmática formal), que, todavia, se organiza de formas diversas de acordo com o mundo vivido considerado (arranjo dos elementos presentes na estrutura formal, cuja proposta procedimental da ética do discurso ofereceria um modelo) e é utilizada com traços típicos da história cultural dos indivíduos que a utilizam (parte “material” tanto reclamada por Wellmer e Benhabib).

Assim, considerando estes níveis, uma análise empírica que vise reconstruir o entendimento (validade) de ações comunicativas, precisa descrever os dispositivos de resgate da validade presentes em concreto nas situações comunicativas consideradas. Antes de sumarizar, a partir dos achados desta tese, a base para um programa neste caminho, a fala do Habermas acerca das relações entre pragmática formal e empírica serão consideradas.

⁶⁰ Reconhece-se, todavia, que se trata já de uma atividade de pesquisa realizada com excelência por diversas áreas e correntes, como as diversas Análises (Críticas) do Discurso, a Antropologia Linguística, etc. O objetivo aqui é iniciar um paradigma que parta de uma modelo que considere os traços principais da Pragmática Formal. Trata-se de intuição que já, inclusive, fora perseguida alhures, à guisa de “análise institucional” (SCHLENKER, 2015, p. 489): “Any number of institutional structures and policy-making procedures may be analyzed using universal pragmatics as a methodological framework. Regarding day-to-day interaction in these institutional settings something very important is at stake.”

Inicialmente, tem-se de Habermas a consideração de que sem compreender a pragmática formal, falta aos esforços empíricos instrumentos necessários (HABERMAS, 2022a, p. 466):

Uma pragmática empírica que não se certificasse primeiramente do ponto de partida dado pela pragmática formal não disporia dos instrumentos conceituais que são necessários para reconhecer os fundamentos racionais da comunicação linguística na complexidade desconcertante das cenas cotidianas observadas. Apenas em investigações ligadas à pragmática formal podemos nos assegurar de uma ideia de entendimento que possa encaminhar a análise empírica sobre problemas repletos de pressupostos, como a representação linguística de planos distintos da realidade, os fenômenos da patologia da comunicação ou o surgimento de uma compreensão descentrada do mundo.

Para Habermas, então, sem a pragmática formal, a empírica não alcança diferenciações importantes que ocorrem na comunicação, por exemplo, a título de planos distintos da realidade (sistema referencial de mundos, inclusive). Há que se observar o plano metacomunicativo, que fora justamente o que Habermas criticou em Wittgenstein, como se viu (HABERMAS, 2022a, p. 466):

A delimitação linguística dos planos de realidade entre ‘jogo’ e ‘seriedade’, a construção linguística de uma realidade fictícia, do chiste e da ironia, do uso figurado e paradoxal da linguagem, as alusões e a retratação contraditória de pretensões de validade no plano metacomunicativo – todas essas operações se baseiam na confusão intencional das modalidades de ser. A pragmática formal pode contribuir mais para o esclarecimento do mecanismo de ilusão, que o falante precisa dominar nesse contexto, do que uma descrição empírica dos fenômenos carentes de explicação, por mais exata que seja.

É crucial, para Habermas, portanto, que a pragmática formal anime e fundamente a pesquisa empírica, especialmente para que se compreenda o desenvolvimento filogenético e ontogenético das capacidades linguísticas e comunicacionais do ser humano.⁶¹

⁶¹ (HABERMAS, 2022a, p. 466): “A criança em desenvolvimento obtém com a exercitação nos modos fundamentais do uso da linguagem a capacidade de demarcar a subjetividade das próprias vivências em relação à objetividade da realidade objetivada, à normatividade da sociedade e à própria intersubjetividade da comunicação linguística. Ao aprender a lidar hipoteticamente com pretensões de validade correspondentes, ela se exercita nas distinções categoriais entre essência e fenômeno, ser e aparência, ser e dever ser, signo e significado. Com essas modalidades de ser, ela passa a ter controle sobre os fenômenos ilusórios que inicialmente brotam da confusão involuntária entre a própria subjetividade, por um lado, e os âmbitos do objetivo, do normativo e do intersubjetivo, por outro lado. Ela sabe então como dominar as confusões e como gerar intencionalmente desdiferenciações, investindo em ficção, chiste, ironia e assim por diante.”

Desta forma, vê-se que o filósofo alemão prestou muita atenção aos problemas ocorridos na comunicação, mas compreende que a pragmática formal é fundamental para dar os parâmetros segundo os quais a comunicação distorcida pode ser assim compreendida em análises empíricas (HABERMAS, 2022a, p. 467):

Algo semelhante se passa com os fenômenos da *comunicação sistematicamente distorcida*. Também aqui a pragmática formal pode contribuir para explicar fenômenos que de início são identificados apenas com base em razão de uma compreensão intuitiva amadurecida na experiência clínica. Pois essas patologias da comunicação se deixam conceber como resultado de uma confusão entre ações orientadas ao êxito e ações orientadas ao entendimento. Em situações de ação estratégica encoberta, pelo menos um dos participantes se comporta orientado ao êxito, mas deixa os demais na crença de que todos satisfazem os pressupostos da ação comunicativa. Este é o caso da manipulação, que mencionamos no exemplo dos atos perlocucionários. Em contraposição a isso, aquele tipo de condução inconsciente dos conflitos que a psicanálise explica com base em estratégias de defesa leva a perturbações da comunicação simultaneamente nos planos intrapsíquicos e interpessoais. Em tais casos, pelo menos um dos participantes se ilude a si mesmo a respeito de que ele age em atitude orientada ao êxito, preservando meramente a aparência da ação comunicativa.

Apoiada nesta posição de Habermas, a conclusão nesta tese caminha para apresentar o quadro referencial do que é possível depreender da pragmática formal para utilizar como modelo de análises empíricas.

Este quadro referencial parte da compreensão de que o nexos interno entre significado e validade e a tripla estrutura da fala, presentes necessariamente em qualquer situação de fala, oportunizam analisar ações comunicativas buscando compreender, inicialmente, o seguinte: 1] de que modo a reflexividade da língua encontra-se organizada no sistema de referências a mundos; 2] de que modo o faz, ainda, no sistema de referência a papéis comunicativos; Após isto, deve buscar compreender como identificar, no mundo vivido considerado, as ações linguísticas existentes (*framework* das ações comunicativas/estratégicas) e, finalmente, os dispositivos de resgate da validade existentes. Ou seja, em síntese, trata-se de utilizar este quadro referencial para descobrir como os dispositivos de resgate se configuram, formal e materialmente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAGÃO, Lúcia. **Habermas: Filósofo e Sociólogo do nosso Tempo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. **Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

BENHABIB, Seyla. **Situando o self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea**. 2021.

BOSCO, E. **Habermas e a esfera pública: anotações sobre a trajetória de um conceito**. Vitória: Sinais, n. 21/2, jul-dez 2017.

COOKE, Maeve. **Language and Reason: a study of Habermas's Pragmatics**. Cambridge: The MIT Press, 1997.

COSTA, Cláudio. **Filosofia da Linguagem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

DUTRA, Delamar V. **Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

EFKEN, Karl H. **A democracia deliberativa: a institucionalização discursiva da unidade da razão na multiplicidade das suas vozes**. Porto Alegre: Veritas, v. 56, 2011.

_____.; MENEZES, Anderson de Alencar; SILVA, Gustavo de Melo. **Estado de direito democrático e patologias sociais na ótica de Jürgen Habermas**. São Paulo: Cognitio-Estudos, 2020.

FORST, Rainer. **Discourse Ethics**. In: BRUNKHORST, H.; KREIDE, R.; LAFONT, C. *The Habermas Handbook*. New York: Columbia University Press, 2017.

GÜNTHER, Klaus. **Discourse**. In: BRUNKHORST, H.; KREIDE, R.; LAFONT, C. *The Habermas Handbook*. New York: Columbia University Press, 2017.

GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. São Leopoldo: Ed. Unissinos, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Ação Comunicativa**. São Paulo: Editora UNESP, 2023a.

_____. **Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa**. São Paulo: Editora Unesp, 2023b.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo**. V. 1. São Paulo: UNESP, 2022a.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo**. V. 2. São Paulo: UNESP, 2022b.

_____. **Da Semântica Formal à Pragmática Transcendental**: a ideia original de Karl-Otto Apel. *Ethic@*, Florianópolis, v. 19, n. 3, 487-517. Dez. 2022c.

_____. **Facticidade e validade**: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

_____. **Fundamentação Linguística da Sociologia**. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. **Verdade e Justificação**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. **A ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Agir comunicativo e razão destrancendentalizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. **A Constelação Pós-Nacional: ensaios políticos**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. **Discurso Filosófico da Modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Legitimation Crisis**. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.

_____. **A Reply.** In.: HONNETH, Axel (edit.); JOAS, Hans (edit.). Communicative action: essays on Jürgen Habermas's Theory of communicative action. Cambridge: The MIT Press, 1991.

_____. **Pensamento Pós-Metafísico.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **What is Universal Pragmatics?** In.: Communication and the Evolution of Society. Boston: Beacon Press, 1979.

HAMEL, M. R. **Compreensão e Hermenêutica na filosofia de Jürgen Habermas:** Diálogos com Hans-Georg Gadamer. Curitiba: CRV, 2021.

HERDY, Rachel. **Habermas, Pragmatismo e Direito.** Belo Horizonte: Kriterion, nº 119, 2009.

KETTNER, Matthias. **Pragmatism and Ultimate Justification.** In: BRUNKHORST, H.; KREIDE, R.; LAFONT, C. The Habermas Handbook. New York: Columbia University Press, 2017.

KOLLER, Andreas. **Counterfactual presuppositions.** In: BRUNKHORST, H.; KREIDE, R.; LAFONT, C. The Habermas Handbook. New York: Columbia University Press, 2017.

LAFONT, Cristina. **Communicative Rationality.** In: BRUNKHORST, H.; KREIDE, R.; LAFONT, C. The Habermas Handbook. New York: Columbia University Press, 2017.

LOHMANN, Georg. **Postmetaphysical Thinking.** In: BRUNKHORST, H.; KREIDE, R.; LAFONT, C. The Habermas Handbook. New York: Columbia University Press, 2017.

MARTINS, Clélia Aparecida. **Sobre jogo de linguagem:** Habermas e Wittgenstein. Revista de Filosofia. Vol. 35 Núm. 2 (2010): 91-104.

MAUS, Ingeborg. **Kant.** In: BRUNKHORST, H.; KREIDE, R.; LAFONT, C. The Habermas Handbook. New York: Columbia University Press, 2017.

MCCARTHY, Thomas A. The critical theory of Jürgen Habermas. Cambridge: The MIT Press, 1994.

_____. **Complexity and democracy**: or the seductions of systems theory. In: HONNETH, Axel (edit.); JOAS, Hans (edit.). *Communicative action: essays on Jürgen Habermas's Theory of communicative action*. Cambridge: The MIT Press, 1991.

MELO, Rúrion. **O Uso Público da Razão: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas**. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. **Discursos práticos e esfera pública: sobre as críticas de Thomas McCarthy a Jürgen Habermas**. Campinas, SP: Idéias, v.7, n.2, p. 81-98, jul/dez. 2016.

NEVES, Marcelo. **Entre Hidra e Hércules: princípios e regras constitucionais como diferença paradoxal do sistema jurídico**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2006.

OLIVEIRA, Nythamar F. de. **Mundo da vida, ethos democrático e mundialização: a democracia deliberativa segundo Habermas**. Curitiba, São Carlos: DoisPontos, v. 5, n. 2, 2008.

PALMERO, María José Guerra. **Habermas: a aposta na democracia**. São Paulo: Salvat, 2015.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmet, 2009.

_____. **Habermas and Capitalism**: an historic overview. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. v. 27, nº 02, dezembro de 2022.

PIZZI, Jovino. **O conceito de justiça pós-convencional: dilemas entre Israel e Atenas, a aliança e o contrato**. In: PINZANI, A. (org.); LIMA, C. M. (org.); DUTRA, D. V. (org.) *O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*. Florianópolis: NEFIPO, 2009.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Petrópolis: Vozes, 2008.

REPA, Luiz. **Jürgen Habermas e o Modelo Reconstutivo de Teoria Crítica**. In: NOBRE, Marcos. **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas. SP: Papyrus Editora, 2008a.

_____. **A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica**. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008b.

RIZVI, Ali M. **Pragmatic Turn**. In: BRUNKHORST, H.; KREIDE, R.; LAFONT, C. The Habermas Handbook. New York: Columbia University Press, 2017.

SCHLENKER, G. **Universal Pragmatics as a Methodology for Analyzing Institutional Cultures**. International Journal of Humanities and Cultural Studies. ISSN 2356-5926, V. 1. Issue 4, 2015.

SEGATTO, Antonio Ianni. **Habermas e a tensão entre facticidade e validade imanente à linguagem**. Curitiba, São Carlos: Revista Dois Pontos, 2021. V. 18, número 2, p. 42-57.

SIEBENEICHLER, Flávio B. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Jürgen Habermas: Uma Teoria da Comunicação Humana**. Logeion: Filosofia da informação, Rio de Janeiro, v. 5, 2018, Edição Especial.

WELLMER, Albrecht. **Consenso como Telos da Comunicação Linguística?** São Paulo: CEBRAP, Novos Estudos, pp. 85-96, N.º 48, julho, 1997.