



Universidade de Brasília - UnB

Instituto de Ciências Humanas - IH

PRAGMÁTICA E COMUNICAÇÃO:

INTERSUBJETIVIDADE EM *VERDADE E JUSTIFICAÇÃO* DE JÜRGEN HABERMAS

Henrique Gomes Guimarães

Henrique Gomes Guimarães

PRAGMÁTICA E COMUNICAÇÃO:
INTERSUBJETIVIDADE EM *VERDADE E JUSTIFICAÇÃO* DE JÜRGEN HABERMAS

Monografia apresentada ao departamento de
Filosofia da Universidade de Brasília como requisito
parcial para obtenção do grau de bacharel em
Filosofia, sob a orientação do Professor Dr. Erick
Calheiros Lima

Brasília

2015

RESUMO

Partindo de uma reconstrução das questões em torno da filosofia no século XX, nos deparamos incontornavelmente com a questão e relevância da linguagem. Nesse trabalho, tentaremos desenvolver esse tema condutor, relacionando a abordagem lógico-cognitiva da linguagem com o mundo externo – na busca da objetividade e da verdade na representação e explicação dos fatos – com os processos intersubjetivos de comunicação e interação dos falantes entre si – que buscam compreensão, reconhecimento e acerto no nosso mundo social. Essa reconstrução seguirá primeiramente na posição da pragmática semântica sociolinguística de Wittgenstein: nos usos e jogos de linguagem entretecidos em formas práticas de vida. Em segundo lugar, na atuação da compreensão realizada na virada histórico-hermenêutica: em busca do horizonte de sentido e da abertura do mundo da vida intersubjetivamente partilhado. Espera-se articular essas duas tradições (pragmática e hermenêutica) a partir de uma confrontação e atenuação entre filosofias promovida pelas teorias da comunicação e do discurso em Jürgen Habermas (1929-), mais especificamente em sua obra *Verdade e Justificação* (1999). É nessa mediação que criaremos pontes intertextuais e complementações assegurando uma abertura para a questão da intersubjetividade em sua relação fundamental com a linguagem, os processos de aprendizado, com a ética e a filosofia.

Palavras chave: filosofia da linguagem, Jürgen Habermas, pragmática, comunicação, hermenêutica, intersubjetividade.

ABSTRACT

Following a reconstruction of the philosophical questions around the twenty century, we find ourselves inevitably with the question of language. In this work I will try to develop this guide theme, relating the logic-cognitive approach of language with *the* external world – in the search for objectivity and truth in the representation and explication of facts – with the intersubjective processes of communication and interaction of the speakers with themselves – that search comprehension, recognition and correctness in *our* social world. Our objectives will follow, primarily in the position of the sociolinguistic pragmatic-semantics of the later Wittgenstein: in the uses and language games entertained in forms of life-praxis. In the second place we are concerned with the comprehensive action realized in a historic-hermeneutic turn : in the search of the horizon of meaning and the opening of the world of life intersubjectively shared. Is expected an articulation of this two traditions (pragmatic and hermeneutics) from a confrontation and attenuation between philosophies promoted by the critical theories of communication and discourse in Jürgen Habermas (1929-), more specifically in his late work *Truth and Justification* (1999). It is in this mediation that we will create intertextual bridges and complementations, securing openness to the question of language in its fundamental relations with the processes of learning, ethics and philosophy.

Key words: philosophy of language, Jürgen Habermas, pragmatics, communication, hermeneutics, intersubjectivity

SUMÁRIO

Introdução	6
Desenvolvimento	16
1. Wittgenstein: pragmatismo semântico como articulador entre intersubjetividade e objetividade	16
a) Mentalismo, referencialismo ostensivo e o atomismo lógico	17
b) Austin e os atos de fala	22
2. Virada em âmbito hermenêutico: linguagem e compreensão dos processos intramundanos a partir da abertura do mundo da vida compartilhado	24
3. Teorias da Comunicação: Assimilações, atenuações de fronteiras e uma tentativa de articular criticamente intuições hermenêuticas e pragmáticas	31
Conclusão	46
Referências	49

Uma palavra

Uma palavra, uma frase -: de cifras emergem

Vida conhecida, sentido inesperado,

O sol está firme, as esferas emudecem

E em redor tudo siderado

Uma palavra – um brilho, um voo, um ardor,

Um jato de chama, um riscado de estrelinha –,

E de novo escuridão e temor,

No espaço vazio em torno do mundo e de mim.¹

Gottfried Benn

¹Tradução tirada de *A Caminho da Linguagem*:. *Ein wort, ein Satz -: aus Chiffren steigen/ erkanntes Leben, jäher Sinn,/die Sonne steht, die Sphären schweigen/ und alles ballt sich zu ihm hin./Ein Wort – ein Glanz, ein Flug, ein Feuer,/ ein Flammenwurf, ein Sternenstrich-,/und wieder Dunkel, ungeheuer,/ im leeren Raum um Welt um Ich.*

Introdução

Tomando como caminho a relação entre práxis e comunicação na articulação categorial entre intersubjetividade e objetividade nas *filosofias da linguagem* contemporâneas, vamos percorrer nessa monografia um itinerário que passa por certas propostas de pensamento e atitudes pragmático-hermenêuticas determinadas. Não abordaremos diretamente como a filosofia na antiguidade clássica, na idade média ou moderna já vinha lidando com a linguagem – tema peculiarmente interessante para a filosofia ocidental desde sempre, sem dúvida pelo menos desde que se pense o *λόγος*, por exemplo, como linguagem. A linguagem é um tema que se destaca hoje² (ao longo dos séculos XIX e XX) como se fosse a filosofia primeira, substituindo o papel que a epistemologia ocupava nos séculos XVII e XVIII.³ É preciso ressaltar que a noção do hoje nos aponta para uma ausência de distanciamento e de ordenamento classificatório em relação às escolas, linhas e vertentes filosóficas, dada a pluralidade de filosofias e sua difusão. Tendo em vista as tensões e diálogos múltiplos entre analíticos, hermenêuticos, fenomenólogos e dialéticos no que diz respeito ao estudo das filosofias da linguagem, temos de delimitar nossa orientação e percurso no sentido de propiciar uma familiarização com o que se costumou chamar de virada linguística na filosofia e seus desdobramentos intersubjetivos (pragmático-comunicativos), particularmente para Jürgen Habermas em *Verdade e Justificação*.

Essa monografia quer ter como ponto de chegada basicamente o trabalho com filósofos contemporâneos de língua alemã como Apel e Habermas – pensadores tardios da escola de teoria crítica de Frankfurt – ainda vivos enquanto escrevo – passando superficialmente (elencando alguns argumentos) por Gadamer e Heidegger – pensadores da

² É possível falar em outros pontos de inflexão da filosofia contemporânea – por exemplo, a ‘virada ontológica’, que não abordarei nesse trabalho.

³ Quanto à virada linguística na filosofia contemporânea e na epistemologia: “O cerne dessa reviravolta que vai da crítica cognitiva enquanto análise consciencial à crítica cognitiva enquanto análise linguística parece residir no fato de que o problema da própria *validação da verdade* não pode mais ser visto como um problema da evidência ou da certeza (*certitudo*) para uma consciência isolada em sentido cartesiano, nem tampouco como um problema de validação objetiva (e portanto intersubjetiva) para uma ‘consciência em geral’ em sentido kantiano, mas sim, em primeiro lugar, como um problema da formação intersubjetiva de consensos como base em um acordo mútuo linguístico(argumentativo) (APEL, *Transformação da Filosofia- TF*, p.354).”...como já se sugeriu, a filosofia defronta-se hoje com a problemática da linguagem como problemática dos fundamentos da formação teórica e conceitual e de seus próprios enunciados, isto é, das formulações sensatas e intersubjetivamente válidas da cognição em geral. (TF, p.378)

hermenêutica filosófica – e Wittgenstein – pensador austríaco, mas mais comumente filiado à tradição anglo-saxã analítica. Essa monografia não pretende, entretanto, se focar nas questões da filosofia analítica da linguagem⁴ ou nos paradigmas epistemológicos empiristas, encaminhando outros elementos na mediação entre teoria e práxis para pensar questões de validade e normatividade intersubjetivamente erguida. Desse modo os dois primeiros capítulos da monografia são mais frágeis em desenvolvimento teórico, mas são mais fortes no sentido de propiciar uma continuidade histórico-temática na reconstrução da filosofia habermasiana, facilitando sua compreensão (no que diz respeito à intersubjetividade, pragmática e comunicação). O trabalho visa repensar a *teoria* e a *representação* que na discussão da filosofia da linguagem tradicional é sempre vista com primazia sobre a *pragmática* e a *comunicação*.⁵ Diante da virada linguística, no lugar da subjetividade transcendental da consciência representativa, entra a intersubjetividade destranscendentalizada do mundo da vida.

No pano de fundo circundam outras participações menores, e muitos espaços ficam abertos para a crítica e participação de outros autores. Esses espaços e questões em aberto apontam para a amplidão e desafio da tarefa de escrever sobre esse tema. O interesse desse trabalho *em geral* é pensar como a tradição analítica e continental podem se encontrar, numa determinada orientação nas filosofias da linguagem. É a tentativa de um encontro, estranhamento, crítica e complementação entre tradições e entre ciências – as ciências do espírito (*geisteswissenschaften*) e as ciências naturais. Isso no geral – e sempre em pano de fundo. *Em específico*, e no âmbito de uma monografia, esse interesse se converte em compreender como a intersubjetividade (e sua relação com a objetividade) é concebida em Habermas, principalmente na sua obra tardia (*Verdade e Justificação*) de 1999.

⁴ Apesar de Wittgenstein ser paradigmaticamente associado à tradição da filosofia analítica da linguagem, essa monografia se ocupa de seu pensamento tardio, derradeiro para as teorias dos atos de fala e da comunicação.

⁵ “Depois da passagem da filosofia da consciência para a da linguagem, era de supor, não uma reversão dessa hierarquia dos passos da explicação, mas sua nivelção” (Habermas, *Verdade e Justificação*, p.9) Para Habermas “o *mainstream* da filosofia analítica se ateve ao primado da proposição enunciativa e de sua função de representação. A tradição da semântica da verdade fundada por Frege, o empirismo lógico de Russell 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 (...) a filosofia analítica deu continuidade à teoria do conhecimento por outros meios. Como sempre, as questões da teoria da comunicação e da ação, da moral e do direito foram consideradas de segunda ordem.” (*Verdade e Justificação* p. 10)

Ou seja, esse trabalho visa refletir sobre como questões de filosofia pragmática da linguagem e das ciências convergem para pensar nos *processos intersubjetivos de validação e justificação em busca da objetividade da verdade*. Como alcançar o ‘em si’ do real nele mesmo⁶? Essas questões nos levam em certa medida a uma transformação de Kant e sua filosofia transcendental⁷. A grande tarefa da síntese formadora do mundo, que em Kant recaía sobre o sujeito, na realidade sempre já está dada pelo mundo da vida encontrado, que provê a linguagem e os contextos de ação e, com isso, possibilita o entendimento. Para Habermas

(...) o questionamento transcendental exprime a consciência pós-metafísica de que até mesmo os melhores resultados desse processo falível de aprendizado continuam sendo, num sentido rico de consequências, *nossas* descobertas. Mesmo os enunciados verdadeiros podem concretizar apenas as possibilidades cognitivas que nos são, de modo geral, abertas por formas de vida socioculturais. (HABERMAS, 2004, p. 16)

Para pensar nesses processos intersubjetivos, o primeiro tema norteador nos leva a Wittgenstein, mais especificamente seu pensamento tardio (nas *Investigações Filosóficas* de 1953) com a questão do pragmatismo semântico. O segundo momento é caracterizar a virada linguística em âmbito hermenêutico: mais especificamente no sentido da questão da interpretação da tradição e da ‘operação’ (ou arte) de compreensão do ser-aí em diálogo, no mundo *aberto* pela linguagem. O movimento posterior se posiciona entrelaçando-se com os dois elementos discutidos anteriormente e se projeta para atenuações entre analíticas, pragmáticas e hermenêuticas numa versão comunicativa em Habermas. Esses são basicamente os núcleos de pensamento que dispomos para cumprirmos com alguns resultados fundamentais, ou seja, constituir esse entrelaçamento tendo em vista as questões de mediação:

⁶ Uma das questões mais difíceis nesse debate é conciliar o momento incondicional da verdade (ideal) e seu momento de falibilidade (e perfectibilidade, aperfeiçoamento) ou procedimental (pragmático-real).

⁷ “ O sentido desse questionamento transcendental deixa-se generalizar quando este é desvinculado tanto da categoria mentalista de auto-reflexão, como de uma compreensão fundamentalista do par conceitual a priori/a posteriori.” (*Verdade e Justificação*, p. 18) Ver também em *Transformação da Filosofia* vol. 2, parte 2, *De Kant a Peirce: A transformação semiótica da Lógica Transcendental*. Habermas quanto a isso diz o seguinte: “Com a destrancendentalização altera-se o próprio conceito do transcendental. A consciência transcendental perde as conotações de uma grandeza situada ‘no além’, no âmbito do inteligível; na forma dessublimada da práxis cotidiana comunicativa, ela desce à terra. O mundo da vida profana assumiu o lugar transmundo do numenal. Mesmo que mantenha o questionamento transcendental, o pragmatismo abranda a oposição entre o transcendental e o empírico.” (HABERMAS, 2004, p. 25)

Qual é a relação entre *o* mundo da natureza externa e o *nosso* mundo da sociedade em *Verdade e Justificação* de Habermas? Como objetividade e intersubjetividade se relacionam nessa obra?

Essas questões também podem ser colocadas de outro modo: o que essas filosofias da linguagem nos dizem sobre o papel dos processos práticos, interpretativos e comunicativos de comunidades humanas históricas, na constituição do saber das ciências atuais, tanto das ciências humanas de um lado, quanto das ciências naturais de outro? Qual o papel da filosofia a partir dessas considerações?⁸

Diante desse geral escopo de pesquisa que reúne autores das mais diversas formações que proliferam na filosofia contemporânea, nos perguntamos: para uma proposta no nível que queremos trabalhar agora, ou seja, num contorno de monografia, se essa multidão de filosofias é abarcável. Qual a viabilidade desse empreendimento? No fundo é um debate muito amplo acerca dos fundamentos de nossas lidas sociais e técnico-científicas. O que supostamente exigiria mais do que uma monografia pode viabilizar. Mas se, a partir da mediação desses momentos da razão (pragmático-hermenêuticos), conseguirmos adentrar mais profundamente e visualizar o papel dos processos intersubjetivos numa compreensão da objetividade (e isso no contexto de *Verdade e Justificação* de Habermas), teremos um recorte orientador programático.

Para responder essas questões estruturais de base é preciso pensar no método e no fio condutor de nossa abordagem filosófica, no sentido de nos aproximarmos de um caminho de pesquisa próprio em sua singularidade temática, sem ignorar a teia subterrânea de uma pluralidade de discursos (que formam o contexto e pano de fundo dessa tentativa) que o embasam e apoiam. Essa monografia não tem a pretensão de explorar exaustivamente as

⁸Para colocar essas questões, por assim dizer, num esquema didático, por que se colocarmos de outra maneira, essas mesmas questões podem ser vistas como uma tarefa fundamental da filosofia, tarefa fundamental porque busca pelo que funda de maneira última (ou primeira) nossos pressupostos de trabalho científico e lidas interpessoais no mundo da vida. “... como já se sugeriu, a filosofia defronta-se hoje com a problemática da linguagem como problemática dos fundamentos da formação teórica e conceitual e de seus próprios enunciados, isto é, das formulações sensatas e intersubjetivamente válidas da cognição em geral. “em APEL, TF2, p.378 Para saber como Habermas se posiciona sobre o fundamentalismo filosófico em questão, ver adiante nessa monografia, p. 44.

constelações de questões que se levantam contemporaneamente, nem abordar em muitos detalhes e com muito rigor o que as filosofias analíticas da linguagem teriam a nos dizer, por exemplo (apesar de elas serem inevitavelmente mencionadas e relacionadas). No mais, esse trabalho basear-se-á numa apresentação concisa e densa, direcionando questões e depurando a possibilidade de relações críticas.

Antes de iniciarmos, penso ser necessário atentar para o sentido de um conceito central que requer ser articulado e entendido vivamente. O que pensamos aqui por intersubjetividade? E sua relação com objetividade? Queremos abordar esses conceitos principalmente desde as pragmáticas e hermenêuticas da linguagem e de certo modo tocamos numa questão epistemológica, ou seja, a possibilidade e objetividade do conhecimento.

O que entendemos aqui sobre a hermenêutica filosófica e a pragmática (dos jogos de linguagem e dos atos de fala holisticamente circunstanciados)? Essa explicação prévia concentra o desenvolvimento do trabalho e o apresenta de forma programática nosso caminho até Habermas. Para uma apresentação que resume o que esse trabalho tenta questionar no que diz respeito a essa relação é uma afirmação de Habermas em *Verdade e Justificação*:

O olhar vertical sobre o mundo objetivo justapõe-se à relação horizontal com os membros de um mundo da vida intersubjetivamente partilhado. A objetividade do mundo e a intersubjetividade do entendimento mútuo remetem uma à outra. (HABERMAS, 2004, p. 24)

Nesse trecho Habermas nos atenta para que, tanto pragmática como semântica, a referência a objetos nos confronta com ‘o mundo’ (objetividade), enquanto a pretensão de verdade que levantamos para os enunciados sobre os objetos nos confronta com a contradição dos outros (intersubjetividade). (HABERMAS, 2004, p. 24).

O que é algo objetivo? Logo pensamos na propriedade de todo e qualquer objeto, algo a disposição, manipulável verticalmente. Logo pensamos também na contradistinção entre objetivo e subjetivo (aqui vagamente colocado, o sujeito é um eu que reflete sobre si-mesmo e que, a partir de uma interioridade, contempla ou atua diante dos nexos de objeto extrínsecos à ele – ‘o mundo objetivo’).

Intersubjetividade nos remete nesse trabalho ao pano de fundo de uma comunidade de comunicação ilimitada e aberta em seus processos de compreensão e entendimento (e aqui se

nota as influências e transformações do pragmatismo americano de Peirce e sua transformação por Apel). A base filosófica para compreender a posição de Habermas no que diz respeito à intersubjetividade e sua relação com a objetividade é sua teoria de consenso da verdade em dois níveis. Sua conexão entre ‘o’ mundo e ‘os’ outros, integração entre discurso e ação. Essa noção de consenso pode ser comumente criticada como insuficiente, contudo, não basta um consenso dos momentaneamente presentes (um ‘nós’ aqui e agora). É necessário, especialmente, um consenso geral dos racionais que, em caso extremo, inclui também a comunidade científica ilimitada no futuro. A objetividade é relacionada com essa intersubjetividade como sendo o final ideal (*a final opinion*) do processo de investigação da comunidade – o que permaneceria após processos de pretensões argumentativas (de validade) conflitantes.⁹ “Apenas a ampliação ideal do círculo dos destinatários (passíveis idealmente de realização material e temporal nos processos de justificação) pode evitar o particularismo inerente à referência a uma primeira pessoa do plural” (HABERMAS, 2004, p. 47-49). Habermas atenta que no cotidiano da ação temos a impressão de certezas de ação como absolutamente verdadeiras. Na falha das expectativas ou tematizações de pretensões de verdade, a dimensão do discurso argumentativo entra em jogo. Temos então uma estratificação do mundo da vida em ação e discurso: tão logo se dissipem as divergências entre ‘nós’ e ‘os outros’ a respeito do que é o caso, o ‘nosso’ mundo pode se fundir com ‘o’ mundo. Assim voltamos para uma atitude ingênua (desproblematizada por enquanto) com o mundo. (Habermas, 2004, p.257)

Na medida em que o saber se justifica por um processo de aprendizado que supera os velhos erros, mas não nos protege dos novos, cada estado de saber atual permanece relativo à melhor situação epistêmica possível. Mesmo o acordo alcançado por meio de uma justificação ‘construtiva’ e que provisoriamente conclui um discurso de modo convincente, resulta num saber do qual os envolvidos, em seu papel de participantes da argumentação, podem saber que ele é falível e perfectível. Os atores que chegam a um bom termo com o mundo nutrem-se de suas certezas de ação, mas, para os sujeitos que, na moldura dos discursos, se

⁹ E as verdades lógicas obrigatórias? Para o pragmatismo mesmo razões pragmáticas ‘irresistíveis’ não são razões obrigatórias no sentido lógico. Parece haver aí um sentido acautelador de verdade em jogo. (Habermas, 2004, p.48).

certificam reflexivamente de seu saber, a verdade e a falibilidade de um enunciado são dois lados da mesma moeda. (HABERMAS, 2004, P.52)

Essas considerações remetem Habermas em sua obra tardia a articular um conceito pragmático de verdade (não epistêmico) com um conceito discursivo de aceitabilidade racional (*epistemicamente incontornável*), sem com isso se apegar a uma *conceituação indissolúvel*. (HABERMAS, 2004, p. 49-50).

Esse conceito não-epistêmico de verdade, que se manifesta no agir apenas operativamente e, portanto, de modo não temático, confere às pretensões de verdade discursivamente tematizadas (epistêmicas) um ponto de referência que transcende toda justificação. A meta das justificações é encontrar uma verdade que ultrapasse toda justificação.¹⁰

Desse ponto de vista pragmático, a realidade não é algo a ser retratado; ela não se faz notar senão performativamente, pelas limitações a que estão submetidas ‘nossas’ soluções de problemas e nossos processos de aprendizado, ou seja, como a totalidade das resistências processadas e das previstas (HABERMAS, 2004, p.35). Habermas nos fala que a realidade como ‘a totalidade de objetos suscetíveis de descrições verdadeiras’ está sempre integrada com esses processos, processos que supõem (formalmente) convergir para algo no mundo objetivo. (Habermas, 2004, p.69-70, 103). Essa relação entre observação do mundo e compreensão mútua (‘mundo da vida’ e ‘mundo objetivo’) nos leva a um dualismo metodológico entre compreender e observar¹¹. Habermas explica essa relação da seguinte forma:

Enquanto nós, como observadores, nos referimos por assim dizer ‘do exterior’ aos objetos no mundo, as práticas do mundo da vida regidas por regras são acessíveis apenas à compreensão hermenêutica de um participante que adotou uma atitude performativa. (HABERMAS, 2004, p. 24)

¹⁰ Habermas atenta entretanto que “A correção de juízos e normas morais não dispõe de tal ponto de referência que transcende toda justificação. O conceito da ‘correção normativa’ se reduz à assertibilidade racional em condições ideais; falta-lhe a conotação ontológica da referência a objetos dos quais afirmamos fatos. No entanto, para que as pretensões de validade moral devam sua força obrigatória a uma incondicionalidade análoga a verdade, é preciso que a orientação pela sempre mais expandida inclusão de pretensões alheias e outras pessoas possa compensar a ausência da referência ao mundo objetivo. (HABERMAS, 2004, P.53)

¹¹ Ver também: *Understanding and Explanation: A transcendental-Pragmatic Perspective* de K.O. APEL.

De algum modo tocamos numa questão filosófica por excelência. O que é o real – o que as coisas realmente são além da sua mera aparência, e como chegamos nelas? A realidade objetiva seria independente de toda e qualquer aparência, todo e qualquer uso linguístico, todo e qualquer processo intersubjetivo de uma comunidade de comunicação e interpretação aberta e ilimitada no tempo? Podemos acessar o real diretamente, sem passarmos pela linguagem? Ser totalmente objetivo é ir direto a coisa mesma, o real nele mesmo? Somos inevitavelmente *indiretos* no já estarmos no mundo experimentando-o através de nossos jogos de linguagem? Ser objetivo é consolidar e apreender a coisa (os entes) em objetos concretos, fenômenos positivos, disponíveis e estruturalmente constituídos, tecnicamente manipuláveis? Todas essas difíceis questões estão em jogo aqui. Ainda retomarei essa discussão e tentarei esclarecer como Habermas se porta diante delas.

Nossos padrões de conhecimento científico e filosófico atuais, tendo em vista suas crises, nos incitam e exigem (do ponto de vista da ação racional) um conhecimento fundamentado sobre seus objetos próprios, seus campos de domínio disciplinar, sejam esses campos considerados como objetos 'externos' vistos exemplarmente no mundo da Física, seja como campos do próprio sujeito ou do mundo da comunidade humana socio-histórica em que esse agente-falante participa. Tendo de fundo essas discussões e questões em torno do que seja "objetivo" e sua relação inevitável com uma intersubjetividade, podemos avançar e pensar: o que a pragmática semântica tem a nos dizer sobre essa relação filosófica entre objetividade e intersubjetividade?

Em Wittgenstein, no seu pensar tardio, temos uma mudança do modo de pensar substancialista (nominalista) e logicista da linguagem, ou seja, uma mudança na posição que defende que a linguagem seria constituída por estruturas essenciais (tijolos de construção, frases elementares, proposições atômicas no dizer do *Tractatus*) independentes de qualquer interpretação lateral ou relação com formas de vida da linguagem.

Os jogos de linguagem circunstanciados holisticamente e entretecidos em modos de vida públicos, jogos entretecidos numa gramática profunda de usos, são os garantidores do sentido e direção para compreendermos a linguagem, nesse pensamento tardio. Os usos intersubjetivamente partilhados de uma comunidade de comunicação humana, inseridas em suas formas de vida práticas, seriam os "criadores" de uma objetividade, por assim dizer, que

deitaria dessas condições de jogo. Planos conjugados que se estruturam como teias de práticas entrançadas, entrelaçadas, se articulam funcionalmente em usos e servem a vida.

Como os hermenutas veem o ‘objetivo’? Entendem-no também intersubjetivamente, ou seja, através sempre da mediação da compreensão histórica? O objeto não é atemporal e ahistórico, ele se molda conforme apela à interpretação de uma inter-subjetividade que se comunica e procura chegar a um acordo sobre algo no mundo da vida. A relação entre conteúdo proposicional (vista pela hermenêutica como derivada da função de abertura-de-mundo) e a força ilocucionária dos atos de fala pragmaticamente contornados, nos leva à imbricação entre objetividade (representação), contexto do mundo da vida (semântica de abertura) e intersubjetividade (comunicação) que se dão na linguagem. Nosso "entre" nessa pesquisa é fundamental e também quer se esquivar e tratar de desarmar as armadilhas da linguagem (ficções gramaticais profundas no dizer de Wittgenstein): de um lado temos uma caricatura mentalista e intencionalista (psicologismo) da linguagem, de outro, a caricatura referencialista da linguagem, ou seja, à uma referência lógico-descritiva pura, unívoca e ‘objetiva’ de seu operar (que desconsidera as condições epistêmicas para a compreensão de proposições) (HABERMAS, 2004, p.10). Nossas lidas com a linguagem não se dão nem de forma puramente intencional nem de forma puramente referencial, sendo preciso criticar e complementar também pragmaticamente essas lidas através da atenção dada aos processos intersubjetivos intramundanos de aprendizado e reconhecimento, sintonizados em uma compreensão histórica e em conjuntura social-institucional. Essa intersubjetividade se processa e se adensa nas relações “face a face” de interação, na busca de um diálogo (enquanto relações públicas e não privadas) que provoca uma descentração da imagem linguística do mundo diante do outro, na busca de reconhecimento e realização de sentido do mundo social.¹² A intersubjetividade se fundamenta como valor primordial que possibilita a retomada do sentido de mundo social, que não é meramente um objeto, mas espaço de construção permanente de significado. A compreensão de si (como indivíduo) e do mundo, passa pelo outro, pelo social, pela linguagem, pela comunicação:

¹² Habermas tenta pensar a intersubjetividade a partir de um movimento de destranscendentalização enquanto Apel a pensa como pressuposição (contrafática) e a priori de qualquer discurso. Apesar de nosso acesso ao mundo estar limitado pela linguagem (e sua particularidade prática contextual) Habermas parece conservar um momento incondicional e objetivo da verdade – o excedente de nossos procedimentos investigativos.

“A procurada mediação entre indivíduo e sociedade é menos enigmática se se entende o próprio processo de socialização como individuação. Mas, então, necessita-se ampliar o conceito estruturalista de linguagem restrito à dimensão lógico-semântica e conceber a linguagem como o médium que envolve cada participante da interação como integrante de uma comunidade de comunicação, submetendo-o simultaneamente a uma rigorosa pressão para a individuação.” (HABERMAS, Discurso Filosófico da Modernidade, P.465)

Ao final espera-se também indicar como foi possível partirmos da filosofia da linguagem, dominada geralmente por um debate densamente teórico e árido, e vermos sua composição com elementos práticos: sua movimentação argumentativa na direção de uma ética do discurso com algumas possíveis críticas a ela.

Desenvolvimento

1. Wittgenstein: o pragmatismo semântico como articulador entre intersubjetividade e objetividade.

Ao passarmos por Wittgenstein, nosso caminho começa a ficar mais claro – mas ainda assim essa clareza merece uma ressalva, indico aqui a dificuldade de constatar a 'doutrina' do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*. Sua forma de escrita 'numérica' por assim dizer, nos remete às vezes a sentenças breves, provocativas, parágrafos sucintos de exercício investigativo, às vezes mais prolongados, mas geralmente fragmentados sobre algumas questões que se remetem sem ordem, saltam, pulam e jogam entre si. Tendo em vista essa asistematicidade nos limitaremos a expor uma leitura geral que forma o caminho de nossa pesquisa. Esse caminho é basicamente a) Esboçar a nova concepção pragmática na virada linguística das investigações (em sua relação com o essencialismo e mentalismo) b) Trazer elementos de Austin (atos de fala e circunstância performática) para comparar com a pragmática de Wittgenstein.

Através dos jogos de linguagem entretidos em modos de vida, a questão do significado¹³ recai nos usos cotidianos e partilhados ao invés de uma referência estática a algo objetificado até a hipostasiação substancial ou positivista. Nessa etapa estamos às voltas com a crítica terapêutico-pragmática da linguagem da metafísica. Aqui lidamos com uma virada do projeto analítico logicista para uma análise (ainda em âmbito linguístico) terapêutica e filosófica que desata os nós entre jogos de linguagem diversos, explicitados no âmbito de formas de vida compartilhadas (não privadas) e a partir da gramática profunda dos usos, a partir da autonomia dessa gramática. A divisão entre o que é sujeito e objeto fica nublada pela autonomia e "aprioridade" da própria linguagem no deflagrar dos conceitos de sujeito e

¹³. O debate em torno dessa palavra é extenso. Com um exemplo comum, temos em Frege dois nomes 'estrela da manhã' e 'estrela da tarde' que tem o mesmo significado (fazendo referência para o mesmo objeto, Vênus), mas sentidos diferentes (modos de apresentação diversos). Na tradução de *Verdade e Justificação* que utilizo aqui, a palavra significado é mais utilizada ao invés de sentido. Esses termos merecem uma distinção (analítica) mais acurada que essa monografia não pode proporcionar mas que não atrapalha o andamento da leitura e os propósitos do texto, visto que tanto aqui como em 2.2 e 2.3 a questão do sentido ou significado são esclarecidos a seu modo. Perguntamos sobre o sentido ou significado de enunciações, juízos, sentenças, proposições, expressões, e até palavras individuais como nomes. Habermas se interessa também pela significação de um ato de fala, proposições em 'intenção comunicativa' (e aqui vemos seu ponto de contato com a teoria dos atos de fala de Austin). Nesse sentido consideramos nesse trabalho o papel da intersubjetividade pragmático-comunicativa na constituição do próprio significado de significação.

objeto. No fundo o significado das coisas que dizemos e dos signos que lidamos, não repousa no privado do sujeito consigo mesmo, nem no objeto solidificado pela representação metafísica: os jogos intersubjetivos criam redes em formas de vida em que os usos entre os participantes de uma linguagem (em sua gramática prática) conduzem a análise do significado.

a) Mentalismo, referencialismo ostensivo e o atomismo lógico

Precisamos examinar brevemente algumas das várias questões tradicionais levantadas e vemos qual a concepção de linguagem que as orienta para nos diferenciarmos delas. Vamos perpassar por elas tomando como fio condutor a tese do holismo semântico exposta nas *Investigações Filosóficas*. Essa tese nos diz que a linguagem não tem os seus fundamentos na representação lógica ou mental, mas na imersão dos jogos de linguagem entretecidos em formas de vida. Para Wittgenstein o sentido de nossos proferimentos está imediatamente relacionado às performances e usos engajados com eles. Trata-se de uma unidade semântico-pragmática: “O termo jogo de linguagem deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida.” (*Investigações*, 23)

A noção de jogo para Wittgenstein é uma noção imprecisa (propositalmente – contra um essencialismo do simples e do exato) que para ser explicada se refere a exemplos práticos e suas semelhanças (como famílias de significações). Essa noção é central para entendermos como a linguagem se comporta quando de seus usos. O jogo é um manejo, um exercício, uma maneira, um modo de proceder com formas de vida.

O esclarecimento da tese do holismo pragmático-semântico nos revelará a estrutura de ruptura traçada pelas *Investigações* acerca das concepções tradicionais de linguagem (e eis aqui o âmbito contemporâneo de abordagem e o que nos direciona para intersubjetividade em Habermas). Teremos de por em revista a concepção mentalista, o referencialismo ostensivo e o atomismo lógico. Dessa forma teremos uma visão básica da revolução posta em movimento por Wittgenstein.

Wittgenstein em suas investigações acerca da linguagem projeta a ideia da autonomia da gramática como estrutura última: como linguagem do mundo da vida. A própria estrutura cognitiva é linguagem, pois ela é forjadora do mundo experienciável. Pelo fato de a espontaneidade geradora do mundo passar para as gramáticas de jogos de linguagem e formas

de vida, a consciência transcendental (kantiana) se socializa e se diversifica ao mesmo tempo (incluindo preocupações humanas, interesses, ações e crenças). (HABERMAS, 2004, P. 27)

As relações entre falantes e seus conceitos sobre as coisas ou estados de coisas é sempre entretido, permeado, mediado com uma pragmática dos jogos em que esses conceitos são utilizados. Esses jogos são interconectados como redes de formas de vida (IF 66). O significado de uma palavra deve ser encontrado no seu uso, no seu emprego:

Pode-se, para uma *grande* classe de casos de utilização da palavra "significação" (...) explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem. E a denotação (significação) de um nome elucida-se, muitas vezes, ao apontar para o seu portador. (*Investigações*, 43)

Fora do jogo da articulação empregado em um modo de vida, os nomes não são nada (nem sua designação ostensiva). Wittgenstein propõe uma terapia que tenta criticar a inércia de todas as coisas nomeadas, sedimentadas, hipostasiadas. A linguagem seria um guia, que se combinaria com as realidades em que busca por seu sentido, para sugerir um caminho: um jeito de lidar, uma prática. A terapia wittgensteiniana trataria de todas as formas maníacas de possuímos as coisas em ficções gramaticais. Temos aqui a proposta de uma libertação de todas as coisas nomeadas em vista do caminho praticado que é sugerido pelos termos e que os dota de sentido. Essa terapia filosófica se baseia numa visão ampla (holísmo semântico) e pragmática da experiência da linguagem: terapêutica da petrificação de conceitos.

Qual a concepção de linguagem em Locke, para tomarmos um exemplar moderno e tentarmos lê-lo de forma a esclarecer o mentalismo que Wittgenstein ataca a partir do argumento da linguagem pública? A linguagem para Locke é um 'equipamento' do homem que forma sons articulados (LOCKE, 1999, Palavras, cap. 1, 1). Nós adquirimos marcas de ideias em nossas mentes, seja por percepções sensíveis externas ou operações internas da mente (derivadas das sensações). Para Locke a comunicação depende da concordância dos nomes utilizados com as marcas nas mentes dos ouvintes. Como instrumento de comunicação dessas ideias mentais privadas, o homem se utiliza da linguagem a partir de sons articulados transformados em sinais dessas ideias:

As palavras, em seu significado primário e imediato, nada significam senão as ideias na mente de quem as usa. Estas palavras, então, são as marcas das ideias de quem fala. (LOCKE, 1999, Palavras, cap. 2, 2)¹⁴

É preciso que esses sons articulados se transformem em sinais de ideias (originariamente privadas). As palavras então enunciariam ideias sensíveis aos falantes e os nomes teriam sua origem na significação interna de suas mentes. Conhecer por palavras ideias, ou seja, marcas internas da mente: essa é basicamente a noção de linguagem que vemos em Locke e que apresenta a linguagem como a tensão entre instrumentalidade comunicacional e laço comum da sociedade. (Palavras, 1). Sons articulados adquirem uma significação convencional baseada numa concordância entre as ideias formadas na mente dos falantes, permitindo a comunicação (LOCKE, 1999, p. 222, 5).

Para voltarmos dessa breve digressão para Wittgenstein, atentemos para a pergunta: como o *acordo* ou *assentimento* se fundamenta sem antes já se passar pela linguagem? Esse acordo se referiria à uniformidade dos estados psicológicos privados que subsidiaria a comunicação. Para Wittgenstein essa noção é absurda pela impossibilidade de que a linguagem seja privada e pelo fato de que os acordos na linguagem já serem acordos sobre modos de vida *intersubjetivamente* partilhados, que são instituídos e regrados publicamente.

Na visão agostiniana que é citada por Wittgenstein (*Investigações*, 1), temos os movimentos do corpo como linguagem natural dos povos: a criança acompanha vividamente (por vivências) a expressão facial, o olhar, o tom de voz, etc. e apreende ostensivamente o significado das palavras. Em que se baseia esse ensino ostensivo? Numa relação palavra-coisa que tem a finalidade de suscitar o ânimo da criança e provocar uma reação à imagem: proferir uma palavra repetidamente apontando para um objeto no intuito de fixar seu significado. Temos aqui uma relação semântica com um objeto no mundo, um significado referencial. Wittgenstein se propõe a dissipar esse significado tradicional por ver nele uma espécie de névoa, nebulosidade, uma espécie de processo *oculto* anímico de batismo. Como já vimos, Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* está engajado numa semântica não meramente referencial, baseada no significado como prática ou atividade. (*Investigações*, 43)

¹⁴ Ensaio Acerca do Entendimento Humano de John Locke 1690

Como visão representativa do senso comum, o *meinen*, o 'querer dizer' ou o 'ter em mente' quando aponto ostensivamente para algo, é criticado por Wittgenstein no exemplo do jogo de Xadrez (em 33 e 35), onde a questão é como saber que estou apontando para a cor e não a forma, ou o tamanho e não a posição de uma peça, etc.: "Ele apontou a forma e não a cor' dependeria das circunstâncias, isto é, daquilo que acontecesse antes e depois do apontar." (*Investigações* 35)

Para Agostinho, visto wittgensteinianamente, a cognição da linguagem funciona permeada de desejos, intenções e adivinhações psíquicas em direção a um aprendizado ostensivo referencialista. Para Wittgenstein esse processo nada mais é do que a preparação para mais um jogo de linguagem: repetição e denominação como *pré-jogos*, que redundam em determinados acontecimentos, e é a partir desses usos e acontecimentos (e não de vivências) que posso visualizar o sentido de um apontar para algo. Para entendermos uma definição ostensiva já teríamos de pressupor um entendimento de como a palavra que está sendo definida é utilizada. Wittgenstein nos adverte que *designar* é apenas *preparação* para o uso de uma palavra em um jogo e que "ao se denominar uma coisa, nada está ainda feito. Aqui a compreensão é vista como adestramento de capacidades performáticas. Ela não tem nome, a não ser no jogo." (*Investigações*, 26 e 49)

Vemos assim que para Wittgenstein a compreensão se dá como adestramento de capacidades performáticas. Para ele não importa dizer 'eu sei o que você quer dizer' e sim 'eu sei o que você faz'. Os contextos vivos em que a prática dos jogos de linguagem se realiza são maiores do que qualquer vivência privada e de antemão já as determinam. Essa crítica serve tanto para Agostinho (mentalismo) quanto para Locke, mas também para Frege que aposta num referencialismo semântico.

Contra a concepção tradicional de linguagem, Wittgenstein realiza uma crítica à noção de que toda a linguagem é composta de nomes simples concatenados proposicionalmente como sentenças que representam e figuram (em quadros - *pictures*) essencialmente o mundo. Para Wittgenstein, nos utilizamos da linguagem com uma finalidade comportamental e não meramente representacional. Os sistemas linguísticos estão sempre atrelados à práxis e toda a linguagem formal (cálculo e a lógica, por exemplo) está ancorada (justaposta) no mundo da vida (linguagem natural) não se sustentando por si mesma.

Partindo de uma valoração da linguagem ordinária e comum, Wittgenstein crítica o atomismo lógico do nome simples, ou seja, a noção de que são possíveis nomes com significado fora de uma práxis, fora das *circunstâncias pragmáticas de contorno* e que possuem uma elementaridade indestrutível, essencial: "A palavra 'composta' (e, portanto a palavra 'simples') é usada por nós de inúmeras maneiras diferentes e de modos aparentados uns com os outros." (*Investigações*, 47)

Os elementos simples e compostos são delimitados em seus sentidos frente aos jogos de que fazem parte, e nunca por si autonomamente. Esses 'elementos primitivos' de que fala Sócrates (*Investigações* 46) e que Wittgenstein diz terem sido seus 'objetos' (no *Tractatus*), não fazem sentido como 'partes constituintes simples'.

Contra um misticismo lógico e contra a suposição de uma linguagem ideal, construída logicamente e perfeita, Wittgenstein nos adverte:

"... aqui a palavra 'ideal' induziria a erro, pois soa como se estas linguagens fossem melhores, mais completas que nossa linguagem cotidiana; e como se fosse necessário um lógico para mostrar finalmente aos homens que aparência deve ter uma frase correta." (*Investigações*, 81)

Wittgenstein pensa na objetividade institucional das regras da linguagem como padrão público de uso contra a axiomática fixa ou ocultista. O saber quanto à maneira de aplicar um critério é uma faculdade prática –, mas não um estado mental, nem uma propriedade psíquica. *O desempenho das interações promove um esvaziamento dos elementos ocultos e uma elucidação da compreensão de conceitos.* Wittgenstein nas *investigações* está apontando para uma análise gramatical-filosófica da linguagem em seus usos e não para uma análise lógica. Mas é importante notar que os jogos de linguagem não são totalmente arbitrários e soltos, sem rédeas: A regimentação dos jogos se dá através de *acordos* (convenções ou convênios, na linguagem de Apel): "Não um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida." (*Investigações*, 241). Contra o individualismo subjetivista temos um maciço de formas linguísticas e práticas cotidianas que justificam regras. Regras que se fazem em termos públicos.

Vimos assim alguns elementos da crítica de Wittgenstein às concepções subjetivista e essencialista tradicionais da linguagem (perpassando sucintamente pelo mentalismo¹⁵, o referencialismo ostensivo e o atomismo lógico).

b) Austin e os atos de fala

Temos também de discutir brevemente a relação entre Wittgenstein nas *Investigações* e Austin em sua obra *How to do Things with Words*. Através dos conceitos de representação e comunicação, precisamos reconstruir basicamente o que a filosofia nesses dois filósofos tem a nos dizer no que se refere a pragmática linguística, ou seja, a tese de que: "dizer algo é fazer algo, ao dizer algo estamos fazendo algo, ou mesmo em que por dizer algo fazemos algo." (AUSTIN, 1990, p. 85)

Podemos pensar em Wittgenstein e Austin como seguindo semelhante concepção de linguagem no que se refere a um exame crítico gramatical de seus usos. Essa concepção nos chama atenção para o peso que os atos de fala assentidos intersubjetivamente (AUSTIN, 1990, p. 92) nos jogos de linguagem, têm na constituição do significado de nossos proferimentos. Austin propõe a noção de *força ilocucionária* de um proferimento para se opor ao 'sentido e referência' de Frege, apelando para o contexto pragmático de nossos usos linguísticos. (AUSTIN, 1990, pag. 89). "O êxito ilocucionário de um ato de fala mede-se pelo reconhecimento intersubjetivo de um pano de fundo normativo que a pretensão de validade levantada por meio dele encontra " (HABEMAS, 2004, p.109, 117). Podemos usar 'significado' também com referência à força ilocucionária que funciona no âmbito da *validade* (no sentido de expectativas normativamente obrigatórias) e não da verificabilidade (existência de estados de coisa). O processo intersubjetivo de racionalidade comunicativa pressupõe uma descentração das razões ao invés dos jogos de auto-afirmação.

A atos de fala reguladores como promessas, declarações e ordens vincula-se uma pretensão de validade que deve ser regatada em discursos práticos(...) Para compreender o sentido ilocucionario de tal ato de fala, é preciso conhecer o contexto normativo que explica por

¹⁵ " O mentalismo viveu do ' mito do dado'; após virada linguística, foi-nos vedado um acesso a realidade interna ou externa que não fosse mediado pela linguagem. A pretensa imediação de impressões do sentido já não serve como instância de apelação inequívoca." (HABERMAS, 2004, p.19-20)

que um ator se sente autorizado ou obrigado a determinada ação ou por que ele pode contar com o cumprimento de uma solicitação por parte do destinatário. 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 [e não só razões relativas a cada ator](HABERMAS, 2004, p.117)¹⁶

Como já discutimos a crítica de Wittgenstein acima, vou atentar agora para a teoria dos atos de fala de Austin, focando na sua concepção de atos performativos (locucionários e ilocucionários). A questão da unidade semântica-pragmática também é observada por Austin quando nos adverte da falácia descritivista: a missão de Austin é reduzir a ênfase no uso descritivo da linguagem (entendendo descrever aqui como constatar um estado de coisas).

Austin está também nos direcionando para a dimensão pragmático-convencional no sentido de indagarmos-nos face aos fatos, do nosso conhecimento deles e de nossos propósitos em relação a eles. Querendo saber se o que dissemos foi adequado (AUSTIN, 1990, p. 119) se liga com Wittgenstein nas *Investigações* e com a dimensão comunicativa em Habermas, explorada mais detalhadamente na terceira parte, após passarmos pela hermenêutica. Para Habermas compreender uma expressão linguística significa saber como se poderia empregá-la para se entender com alguém a respeito de alguma coisa no mundo (HABERMAS, 2004, p.131). Para Habermas Austin

“mostrou como, na forma normal do ato de fala, a referência ao mundo e às coisas do componente proposicional se entrelaça com a referência intersubjetiva do componente ilocucionário. Ao estabelecer uma relação intersubjetiva entre falante e ouvinte, o ato de fala está ao mesmo tempo numa relação objetiva com o mundo” (HABERMAS, 2004, p.9).

Nós fazemos coisas com as palavras em diversos contextos pragmáticos que determinam de antemão todo o sentido que elas adquirem. A referência aqui (referências obliquas ou indiretas) deve ser entendida como "uma referência a convenções de força

¹⁶ Atos de fala reguladores tomam emprestadas de tais contextos normativos as condições nas quais o falante pode se ver autorizado a proferir instruções, ordens, solicitações, conselhos, pedidos, promessas, contratos, negociações, anúncios, etc.(HABERMAS, 2004, 119)

ilocucionária relacionadas com as circunstâncias especiais da ocasião em que o proferimento é emitido" (pág. 99 Austin). A realização de uma declaração constativa é também um ato ilocucionário que exige que asseguremos a sua apreensão. (AUSTIN, 1990, p. 115)

As conexões entre a pragmática dos jogos e dos atos de fala (Wittgenstein e Austin) nos discursos da linguagem nos levou para a reflexão entre os conceitos de representação (como declaração constativa) e de comunicação (como convenções performativas). Assim devemos ter em mente que do lado do proferimento performativo que foca a atenção nas forças ilocucionárias, abstraindo-nos da correspondência aos fatos, (AUSTIN, 1990, P.120) temos também os atos locucionários:

"No caso do proferimento *constativo*, nos abstraímos dos aspectos ilocucionários do ato de fala e nos concentramos no aspecto locucionário: Almejamos alcançar um ideal do que seria acertado dizer em todas as circunstâncias, para quaisquer propósitos, para qualquer tipo de ouvinte ,etc. Talvez isto seja algumas vezes alcançado (física, matemática)"

Assim vemos entre esses dois autores uma crítica à concepção de um ato constativo como *representação* pura fazendo ressaltar a nossos olhos a linguagem nos usos, na *comunicação* e nos desempenhos diários.

2. Virada em âmbito hermenêutico: linguagem e compreensão dos processos intramundanos a partir da abertura do mundo da vida compartilhado.

Agora traçaremos um itinerário sobre a visão de linguagem que é desenvolvida na hermenêutica filosófica – para complementar a visada sócio-pragmática dos jogos de linguagem wittgensteinianos com uma compreensão histórico-hermenêutica da linguagem. Cabe sermos sucintos nessa abordagem, privilegiando a relação entre intersubjetividade e objetividade. Nessa etapa a crítica da linguagem se apresenta como desvelamento e apropriação¹⁷-destruição da tradição e história do *ser* no diálogo que somos. Segundo Habermas a hermenêutica parte do diálogo entre o intérprete e as tradições formadoras e, por

¹⁷ Habermas vê nessa apropriação um acesso privilegiado de ‘recordação esotérica’ em face de um destino imemorial, e se pergunta pelos processos de justificação racionais envolvidos nessa ‘apropriação’. (HABERMAS, 2004, p. 34)

isso, se interessaria menos pela linguagem como um meio de representação do que por sua função de comunicação (apesar de existirem várias versões da hermenêutica). Para ele (Habermas) Heidegger não parte da função representativa da linguagem, mas de sua *função de abertura ao mundo*, e concentra-se na análise semântica de estruturas e nexos de sentido do tipo categorial inerentes à forma linguística como tal (HABERMAS, 2004, p.13 e 75). Desse modo temos uma autonomização da função de abertura ao mundo própria da linguagem.

Podemos discorrer sobre a hermenêutica através do que comumente chamamos de interpretação. Anunciar, trazer uma mensagem, comunicá-la: eis uma tarefa interpretativo-hermenêutica. Esse trazer está inextricavelmente associado à linguagem.

No âmbito da compreensão e aplicação interpretativa, tanto de textos sagrados, textos jurídicos ou na tradução da poesia e dos clássicos, já estaríamos às voltas com tarefas hermenêuticas exemplares. Assumindo essas tarefas no âmbito geral do compreender, a hermenêutica assume um desenvolvimento filosófico. Podemos pensar em algumas dessas experiências hermenêuticas como experiências que escapam do modo de abordagem padrão das técnico-ciências objetivas. Gadamer por exemplo, lidará a partir de uma hermenêutica filosófica, com a questão da experiência estética e a das ciências históricas do espírito. Para caracterizarmos nosso viés de pesquisa, nos interessamos aqui pelo modo como a compreensão se dá nas experiências com a linguagem, mais especificamente no sentido da virada pragmática.

Ao apontar para o papel das tradições e do pré-conceito inerente à vida finita e historicamente situada (sendo a ocasionalidade da experiência finita e histórica entendida pela hermenêutica como *acontecimento* de linguagem), nos deparamos marcadamente com uma instersubjetividade que nos ultrapassa desde já e que Apel irá caracterizar como um a priori:

Não é possível chegar a uma consciência cognitiva quanto a algo como algo ou quanto a si mesmo como pessoa (...) sem que se tenha tomado parte em um processo de acordo mútuo linguístico e interpessoal. (APEL, Transformação da Filosofia I, p. 70)

Esse consenso como acordo mútuo, exemplarmente visto no *processo* do diálogo com as tradições, supera os procedimentos do solipsismo metódico modelar das ciências

naturais ou psicologizantes. Há algo de comum aqui com o que vimos em Wittgenstein? Algo de comum entre as tentativas de uma fundamentação da hermenêutica que tomam Wittgenstein e Heidegger como pontos de partida é a rejeição de uma fundamentação psicológica do compreender, ou seja, uma rejeição do pressuposto do solipsismo metódico como consequência última da metafísica cartesiana do sujeito e do objeto, própria da Era Moderna. Outra coisa de comum no que há de positivo é a nova orientação pela *linguagem como um meio de acordo mútuo intersubjetivo e de interpretação do mundo* (APEL, 2000, TF2, p. 96). Segundo Habermas toda a tradição hermenêutica é atravessada pela tensão entre um particularismo da abertura linguística ao mundo (na gramática e visão de mundo das línguas naturais) e o universalismo de uma práxis do entendimento mútuo. (HABERMAS, 2005, P. 65) Tanto na abertura de mundo quanto no entendimento mútuo vemos o elemento de intersubjetividade. Essa práxis aponta para uma convergência se daria para Gadamer na ‘fusão de horizontes’:

“À primeira vista, com a dimensão comunicativa da linguagem, Gadamer também parece reabilitar a promessa universalista da razão. Também segundo sua visão, a tentativa de compreender um ao outro tende à ampliação e, por fim, à “fusão” de horizontes de compreensão inicialmente divergentes.” (HABERMAS, 2004, p. 86)

A partir de uma investigação (numa ontologia fundamental) sobre o ser-aí na facticidade através do método hermenêutico-fenomenológico em Heidegger, temos uma tentativa autêntica de lida originária com a linguagem, para além das dualidades de sujeito e objeto: a participação (μέθεξις) do sujeito e do objeto numa unidade originária tradicional e linguística nos remete à experiência como um acontecimento apropriativo da história do ser ou da linguagem. Como contraponto ao pensamento focado nas entidades (coisas intramundanas) a filosofia de Heidegger vai na direção de pensar os modos de ser dessas entidades (o ser-no-mundo que as modula). Aqui chegamos ao elemento da pré-compreensão existencial e linguística numa diferença ontológica. Em *Ser e Tempo* ela é ainda caracterizada em termos da analítica existencial-temporal do ser-aí. A compreensão prévia do ser do ser-aí (*dasein*) é fundamental para esse projeto. As estruturas existenciais como o "ser-com", o "ser-junto-a", a “afinação”, o "ser-para-a-morte", o antecipar-se-a-s- mesmo, o "cuidado" e a "preocupação", o “poder-ser” e a “queda”, a “decisão” e a “compreensão” na linguagem, se entrelaçam na experiência de mundo do ser-aí. Temos que a compreensão não é apenas mais

uma faculdade do homem, mas o modo existencial fundamental de ser do ser-aí. É importante notar também que a partir dos êxtases temporais (passado, presente e futuro), a temporalização existencial submete essas estruturas a uma modulação histórica.

No pensamento tardio de Heidegger, somos tentados a pensar na linguagem como morada do ser. A clareira, descobrimento, abertura do ser. O dito e o não-dito propiciam o desvelamento e o ocultamento. Se entrelaçam de forma a garantir tanto a abertura ou clareamento como o ocultamento e fechamento do mundo. O dar-se do ser encobre o ser. Em seu pensamento tardio, a linguagem toma um novo destaque. Através da apropriação-destruição da saga¹⁸ do dito e do não-dito, dos envios históricos ou destinos, trata-se de trazer a linguagem como linguagem para a linguagem. Por exemplo, em *A Caminho da Linguagem*, no capítulo ‘A essência da linguagem’, Heidegger pensa no limiar de pensamento e poesia questionando se a essência da linguagem já não se daria por uma linguagem da essência. Ele aí está acenando para que a essência da linguagem não é algo fora da linguagem: “O que um pensamento é capaz de conseguir depende de como e se o pensamento consegue escutar o consentimento em que a essência da linguagem fala como a linguagem da essência”(HEIDEGGER, 2012, p. 143). Não vamos avaliar os pormenores de todas essas estruturas e suas dinâmicas na obra de Heidegger. Queremos apenas indicar, em alguns momentos, o modo de concepção da linguagem que a visada hermenêutica toma para Habermas:

Heidegger realiza a virada linguística na medida em que traduz a espontaneidade transcendental, geradora de um mundo de objetos da experiência possível, em termos da energia de abertura do mundo, própria da linguagem. Cada linguagem natural projeta um horizonte categorial de significação, em que se articulam para uma comunidade linguística histórica uma forma de vida cultural e a pré-compreensão do mundo como um todo. Em seguida, Heidegger concebe a diferença transcendental entre mundo e intramundo como diferença ontológica entre ser e ente (...)(HABERMAS, 2004, p.33)

¹⁸ “Saga, sagan significa mostrar: deixar aparecer, liberar clareando-encobrimdo, ou seja, propiciando o que chamamos de mundo. O auspício do mundo, que clareia encobrimdo e velando, oferece o vigor do dizer em sua saga.” (*A caminho da linguagem*, p. 157)

Em Gadamer, a compreensão e a interpretação de textos, seja o texto do mundo ou das tradições, toma a forma modelo de entendimento sobre a linguagem. Se soubermos como se dá essa interpretação e compreensão, podemos fundamentar o sentido daquilo que ora se toma por objetivo ora intersubjetivo. Para resumir essa posição numa expressão propriamente hermenêutica temos que *a função proposicional é derivada da função de abertura do mundo da vida*. O modo do objeto é derivado do modo intersubjetivo de abertura da linguagem. E aqui vemos uma transformação do debate acerca da verdade como representação (ou correspondência) pelo debate acerca da verdade como descobrimento originário e interpretativo de mundo. O 'como' da predicação é subordinado ao 'como' hermenêutico.

A vantagem do enunciado consiste nesse nivelamento que transforma o 'como' originário da interpretação, guiada pela circunvisão (ver-ao-redor), no 'como' de uma determinação do que é simplesmente dado (determinação-da-subsistência). Somente assim a enunciação conquista a possibilidade da pura mostra contemplativa. Assim, a enunciação não pode negar sua origem ontológica a partir da interpretação que-entende. chamamos de 'como' hermenêutico-existenciário o 'como' originário da interpretação que compreende numa circunvisão, em contraste ao 'como' apofântico da enunciação." (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 446-447):

Nesse modelo de pensamento (que parte de uma problemática ontológica de princípio) o julgar puramente externo, descritivo-demonstrativo, que se resume a ligar/separar conceitos e representações, é sempre derivado da abertura holística de mundo. Aqui vemos uma oposição a lógica (lógos) que se volta para uma ontologia da síntese, divisão e da copula-relação. Uma oposição ao enunciado que mostra o simplesmente dado, a *presentidade* do nexos de estados de coisas que se dão. Temos dessa forma uma semântica da proposição (que liga sujeito e objeto) em contradistinção com a semântica das imagens linguísticas do ser-no-mundo (que descobre o ente em si).

A enunciação é verdadeira significa: que ela descobre o ente em si mesmo. Ela enuncia, mostra, 'faz ver' o ente em seu ser-descoberto. O ser-verdadeiro da enunciação se deve entender como um ser-descobridor. A verdade não tem, portanto, de modo algum a estrutura de uma concordância entre conhecer e objeto, no sentido de uma adequação de um ente (sujeito) a outro (objeto). O ser-verdadeiro como ser-descobridor só é, de sua parte,

ontologicamente possível sobre o fundamento de ser-no-mundo.
(HEIDEGGER, Ser e Tempo, p.605)

Aqui também nos deparamos com alguns enigmas fecundos para pensarmos a linguagem: a totalidade da linguagem não é uma objetividade definível, mas o horizonte de mundo que nos rodeia e no qual vivemos. Nós não falamos sobre a linguagem, mas a partir da linguagem, no diálogo¹⁹. Interessante notar a aproximação entre Gadamer e Wittgenstein por filosofarem acerca da noção de jogo. Para Gadamer o *jogo* é a forma em que se realiza todo diálogo, um jogo aberto, não subjetivo e infinito. (pois o jogo tem uma natureza própria independente da consciência daqueles que jogam).²⁰ “O vaivém pertence tão essencialmente ao jogo que, em último sentido, faz com que de forma alguma haja um jogar para si somente” Nós não falamos a linguagem, a linguagem é que nos fala. A linguagem é como um acontecimento que se apropria de nós. Estamos já tão habituados e inseridos na linguagem como estamos no mundo, segundo Gadamer:

(...) porque jamais nos encontramos como consciência diante do mundo para num estado desprovido de linguagem lançarmos mão do instrumental do entendimento. Pelo contrário, em todo conhecimento de nós mesmos e do mundo, sempre já fomos tomados pela nossa própria linguagem. (GADAMER, *Verdade e Método* 2, p. 176)

. Se cada falante é uma ponte infimezimal da linguagem, quando integramos essas pontes temos diante de nós a unidade da linguagem em sua totalidade? Enigma da linguagem: indisponibilidade da linguagem como instrumento (em sua totalidade). A linguagem desde já nos ultrapassa, não é um eu central que fala, mas a linguagem brota a partir de um nós, um jogo além da consciência individual²¹ de cada um consigo, e nesse sentido a fala nos remete à realidade do *pneuma*, do espírito, no modo de dizer poético de Gadamer:

¹⁹ Importante lembrar que essa concepção em Habermas deve levar em conta a noção da crítica de ideologias, sobre a possível violência que se insere contextualizada nesse diálogo – e que portanto pode vir a não ser plenamente diálogo.

²⁰ Ver *Verdade e Método* I, p. 174 – em 2.1.1 O conceito de Jogo. P.180

²¹ O importante é ter em vista que a linguagem aqui está inextricavelmente associada com a história do ser. Esses envios históricos ou destinos nos sobrepõem desde sempre, como se fossem ‘a priori’. Nesse sentido é

Pois a realidade espiritual da linguagem é a realidade do Pneuma, do espírito, que une eu e tu. Como já se observou desde há muito, a realidade do falar consiste no diálogo. Em todo diálogo, porém, vige um espírito, bom ou mau, espírito de enrijecimento e paralisação ou um espírito de comunicação e intercâmbio fluente entre eu e tu.(GADAMER, 2002, p.179)²²

Ainda temos que ver como o idealismo linguístico (ou o idealismo da história do ser) lida com o mundo: em uma compreensão do ser-aí como envio da história do ser e na clareira da linguagem, Heidegger nos anuncia o hermenêutico no homem como condicionador do mundo. A linguagem já seria desde já nossa morada, nossa casa, nosso mundo, nosso ser. A fala que brota da saga histórica das tradições nos remete a um *quase*-destino existencial-linguístico que é ora quedado no impessoal ora apropriado autenticamente.

Com relação à pragmática temos em Heidegger ora um sentido (autêntico) ora inautêntico – daí a relação fundamental de decisão, da prática com o impessoal na mediania do cotidiano (o “se”).

A antecipação, o ser com, o preocupar-se e as carências volitivas do ser-aí nos afazeres e no cuidar, estão permanentemente remetidas e entretecidas a uma circunstância explicativa – uma significância dada por uma ontológica da manualidade do mundo. Contextos de significação prática que descobrimos praticamente ao manipular as coisas e nas remissões sgnicas. Mais tarde, essa concepção de *Ser e Tempo* da pragmática sgnica que somos, sofrerá uma virada no sentido da história do ser (quando a pragmática cede a um acontecimento poético-encarnativo).

Temos uma aproximação pertinente que Apel nos traz e que resume a proposta de associar hermenêutica e pragmática:

que Habermas irá pensar no problema do idealismo da linguagem na hermenêutica (isso em conexão com o problema da reabilitação dos pré-conceitos ou pré-juízos)

²² . A intersubjetividade para Habermas também não é um macrosujeito como a noção de espírito as vezes faz parecer, como Habermas afirma: “Categorias como ‘classe social’, ‘cultura’, ‘povo’, ‘espírito do povo’ sugerem algo como sujeitos em grande formato. Contudo, nos processos *intersubjetivos* dos processos de formação da opinião e da vontade, as intenções dos sujeitos individuais constituem, na melhor das hipóteses, um feixe de intervenções conscientes nas evoluções sociais críticas.(HABERMAS, 2004, p. 317)

“Poder-se-ia, por exemplo, comparar o pragmatismo implícito da fenomenologia heideggeriana do ser-no-mundo cotidiano, dos ‘afazeres do cuidar’ e de sua abertura da ‘significância’ com o critério wittgensteiniano de sentido do jogo de linguagem em funcionamento na práxis vital. Nos dois casos, a elaboração de concatenações funcionais e ligadas à práxis vital está a serviço de um questionamento da ontologia objetual-teórica.” (APEL, *Transformação da Filosofia vol. I*, p. 315)

Em Gadamer, que segundo Habermas urbaniza a província heideggeriana (seu tom obscuro, místico-poético), temos uma revitalização da noção de intersubjetividade social (através das tradições e do aporte humanístico da questão do pré-juízo, senso comum e formação). Sua busca filosófica pela solidariedade do diálogo entre falantes na linguagem segue no geral os passos do projeto heideggeriano de trazer a linguagem para o seu próprio, contrapondo esse próprio ao tom técnico-científico (do método) da modernidade. Para Gadamer a linguagem é o centro do ser humano quando considerado em seu âmbito próprio: “o âmbito da convivência, do entendimento, do consenso crescente, tão indispensável à vida humana como o ar que respiramos. (GADAMER, 2002, p. 182)”

“A hermenêutica gadameriana acentua a intersubjetividade linguística, que vincula previamente os indivíduos comunicativamente socializados. Ela persegue obstinadamente a questão da forma e do conteúdo ‘da solidariedade que une todos os falantes de uma língua.’ (HABERMAS, *Dialética e Hermenêutica*, p. 83)

3. Teorias da Comunicação: Assimilações, atenuações de fronteiras e uma tentativa de articular criticamente intuições hermenêuticas e pragmáticas.

Habermas (1929–), filósofo e teórico social, é um dos expoentes mais importantes da escola de Frankfurt de teoria crítica. Suas reflexões em torno do neo-marxismo resistem à tendência relativista em muitos discursos da ‘pós-modernidade’, reafirmando a possibilidade de resgatar e revigorar os ideais do iluminismo, de um consenso racional com fundamentações normativas. Contrapõe-se ao instrumentalismo da sociedade moderna tecnocrática com uma teoria social da comunicação que aponta para uma mudança estrutural

da ‘esfera pública’. Esse posicionamento de Habermas se esclarece um pouco melhor nos seguintes termos:

As ‘unilateralizações da modernidade’ são, como quase tudo, discutíveis e, com isso, não são nem justificáveis, nem rejeitáveis. Para Habermas, ao contrário, trata-se meramente da mediação, ou seja, das conexões e passagens dos momentos da razão entre si e para com a práxis comunicativa do dia a dia. (REESE-SCHÄFER, 2010, p. 149)

Habermas propõe uma comunicação, uma mediação entre filosofias. Sua argumentação segue no sentido de balancear escolas (como a hermenêutica e analítica no que toca fundamentalmente à linguagem) e constituir uma pragmática universal-formal²³ que as critique mostrando suas insuficiências e unilateralidades, buscando sempre uma complementaridade:

Criar linguisticamente a conexão entre as formas mais desenvolvidas e mais refletidas das ciências sociais e os princípios filosóficos atuais – essa é a intenção de Habermas. Seu método pretende tornar compatíveis linguagens teóricas distintas. (REESE-SCHÄFER, 2010, p.12)

A partir dos discursos que tomam lugar tanto na interação cotidiana como nas práticas institucionais, sua filosofia se direciona, num sentido geral, para a racionalidade comunicativa, buscando pensar temas acerca da verdade e da justificação em âmbito compartilhável e intersubjetivo, denunciando a modernidade em sua crítica à razão centrada no sujeito, ou seja, a unilateralidade seja da razão epistêmica proposicional ou da razão estratégica-instrumental de meios e fins. Sua crítica se direciona a essa racionalização unilateral que, segundo ele, leva a rupturas e a colonização do mundo da vida comunicativo. Mundo que compete com investidas burocráticas (domínios juridificados) e de mercado (crescimento econômico incontrolado). Desse modo, aplica sua concepção de racionalidade em temas como normatividade, ética, política (democracia deliberativa), e direito. Habermas argumenta no sentido da intersubjetividade da razão prática e dos procedimentos discursivos

²³ “Mas uma pragmática que conta com a constituição linguística do mundo da vida como um todo e leva em igual consideração as diversas funções linguísticas não precisa se comportar de modo antiteórico. Ela não precisa nem se limitar (como os discípulos de Wittgenstein) ao ofício terapêutico de uma fenomenologia linguística, nem almejar (como os discípulos de Heidegger) a superação epocal de uma cultura platonicamente alienada.” (HABERMAS, 2004, p. 12)

que justificam normas universais²⁴. Habermas segue na direção de pensar as reivindicações universais da razão prática pública. Razão prática que para Habermas: “não é nenhum fenômeno elementar, mas remete a um entrelaçamento operado na moldura de interações sociais entre *racionalidade epistêmica, teleológica e comunicativa*”(HABERMAS, 2004, p.117). A base filosófica para compreendê-lo é sua teoria da verdade. Trata-se de uma teoria de consenso da verdade, mas não um consenso dos momentaneamente presentes. É necessário um consenso geral dos racionais que, em caso extremo, inclui também a comunidade científica ilimitada no futuro.

Dois termos que vínhamos trabalhando, o compreender (*Verstehen*) e o sentido (*Sinn*), por terem importância central tanto para a tradição analítica (e Wittgenstein), quanto para a tradição hermenêutica, já sugerem necessidade de que se descubra essa relação. Temos em Habermas, resumidamente no que tange ao escopo dessa monografia, a tentativa de uma *dialética entre abertura de mundo* (realizada através dos contextos de linguagem) e *a autonomia dos processos de aprendizado*²⁵ (tentando um reavivamento das teorias materialistas da sociedade segundo o viés da práxis argumentativa e do agir comunicativo²⁶).

Em *Verdade e Justificação*, além da revisão crítica da sua própria teoria do consenso da verdade, contém ensaios sobre a filosofia hermenêutica e a filosofia analítica, as concepções pragmáticas de teorias de Robert Brandom e Richard Rorty, a relação entre correção e verdade, assim como de novo entre teoria e práxis. É uma coletânea só orientada para temas filosóficos.

²⁴ Esse princípio do discurso provê uma versão dialógica da ideia de universalização kantiana: uma norma é justificada se e somente se ela pode contar com um acordo racional de todos os afetados. Nesse sentido ver o projeto de transformação da filosofia transcendental por Karl Otto Apel em *Transformação da Filosofia*.

²⁵ Aqui vemos a preocupação filosófica de Habermas com um naturalismo fraco e em autores como Piaget, no sentido da psicologia do desenvolvimento e a teoria da evolução das espécies de Darwin.

²⁶ “Falamos de agir comunicativo quando agentes coordenam seus planos de ação mediante o entendimento mútuo linguístico, ou seja, quando eles coordenam de tal modo que lançam mão das forças de ligação ilocucionárias próprias aos atos de fala (1). No agir estratégico, esse potencial de racionalidade comunicativa permanece inutilizado, mesmo quando as interações são linguisticamente mediadas”. (HABERMAS, 2004, p.118). Habermas faz também uma diferenciação entre agir comunicativo em sentido fraco e forte na p. 118.

Seguindo a inspiração do trabalho de Wilhelm von Humboldt²⁷, Habermas faz uma retrospectiva histórica da filosofia contemporânea pós-kantiana partindo do pensar de vários autores, entre eles Hegel, Heidegger, Frege, Gadamer, Apel e Wittgenstein, analisando como a *semântica*, a *lógica* e a *pragmática* são pensadas, quais suas diferenças e para onde convergem (se convergem). Nessa encruzilhada filosófica temos que ter em vista as conjunções entre hermenêutica, teoria analítica da ciência e a teoria crítica da sociedade. Ou seja, precisamos de uma visão ampla dos interesses em jogo²⁸, uma visão plural, que permita criticar o reducionismo da linguagem seja à esfera formal-lógica, à esfera pragmática dos jogos vitais ou à abertura hermenêutica. Assim atuando, estaremos aptos para seguir a linguagem no seu próprio, a partir das tantas trilhas batidas no caminho para a linguagem, sabendo de suas dificuldades e negatividades.

Em *Verdade e Justificação*, obra que vamos nos concentrar mais de perto, (e que reúne trabalhos escritos entre 1996 e 1998 retomando o fio da reflexão de *Conhecimento e Interesse*) Habermas, na introdução, revela sua estratégia como partindo da pragmática linguística. Para ele os ensaios ou artigos que seguem na obra “são expressão do renovado interesse por questões de um realismo pragmático do conhecimento²⁹, que segue as pegadas do kantismo linguístico” (HABERMAS, 2004, p.14). Para Habermas a verdade era definida como aceitabilidade racional nas condições de uma situação ideal de fala³⁰. A definição clássica de uma correspondência do pensamento com os fatos, desde a guinada analítico-

²⁷ “Humboldt esclarece a objetividade, não só da expressão linguística, mas de toda expressão simbólica, recorrendo à força marcante do processo de formação que experimentamos ao aprender uma língua.” (HABERMAS, 2004, p. 67)

²⁸ Habermas e Apel falam de três tipos de interesses cognitivos: técnicos (ou dedutivo-nomológicos), práticos (ou normativos) e emancipatórios (crítico-reconstrutivos).

²⁹ “Do ponto de vista pragmático, o conhecimento resulta do processamento inteligente de decepções performativamente vivenciadas” e “é representado como um comportamento inteligente que resolve problemas e possibilita processos de aprendizagem, corrige erros e invalida objeções (...) a relação estática entre enunciado e estado de coisas faz abstração da dinâmica do crescimento do saber pela solução de problemas e pela justificação.” (HABERMAS, 2004, p. 20 e 34) Só podemos aprender alguma coisa com a resistência, performativamente vivenciada da realidade na medida em que tematizamos as convicções implicitamente postas em questão e aprendemos com as objeções de outros interlocutores.

³⁰ A situação ideal de fala é caracterizada por quatro condições: esfera pública, distribuição equitativa dos direitos de comunicação, não violência e autenticidade. Ela é entendida como parâmetro, como ideia reguladora, não porém como projeto a ser concretamente realizado. (REESE-SCHÄFER, 2010, p.178)

linguística, não é mais possível, pois também fatos têm só uma aparição linguística. Em sua obra tardia *Warheit und Rechtfertigung*, Habermas pretende, entretanto, salvar novamente o potencial excedente da pretensão clássica de verdade contra suas formulações atuais muito ousadas. Habermas reconheceu de modo autocrítico haver reduzido demasiadamente o conceito de verdade à assertividade racional em condições ideais de discurso. Contudo, o conceito de verdade, assim como o empregamos, contém sempre também uma indicação imperdível para além do estado atual do conhecimento (dos debates da comunidade científica hoje). Esse conteúdo semântico excedente, em última análise, não pode ser removido nem por meio de uma teoria da verdade pragmática (que construiria toda a verdade, sem excedente). Isso o leva a reaproximar-se da concepção de verdade da filosofia clássica, mas sem aquela aparência da objetividade total, metafísica, associada ao forte senso tradicional de teoria. (REESE-SCHÄFER, 2010, p.22 e 179) Desse ponto de partida ele teve de reconsiderar noções como verdade e objetividade, realidade e referência, validade e racionalidade:

Mas não me ocupei desses temas pelo prisma da filosofia teórica. Pois o que aí me guiou não foi o interesse da metafísica pelo ser do ente, nem o da epistemologia pelo conhecimento de objetos ou fatos, nem tampouco o da semântica pela forma das proposições enunciativas. Não foi em conexão com essas questões tradicionais que a virada linguística adquiriu significado para mim. A pragmática linguística serviu à formulação de uma teoria do agir comunicativo e da racionalidade. Ela constituiu o fundamento de uma teoria crítica da sociedade e abriu caminho para uma concepção da moral, do direito e da democracia ancorada na teoria do discurso. (HABERMAS, 2004, p.8)

Para um reavivamento da teoria materialista da sociedade e para uma crítica mais contundente e pormenorizada de sua época, Habermas pretende investigar, através da virada linguística, como as filosofias hermenêutica e analítica podem nos auxiliar na tarefa de constituir uma teoria sociológica da ação, uma pragmática formal. Para tanto devemos considerar igualmente todas as funções da linguagem, principalmente no que se refere aos desempenhos comunicativos que visam tomadas de posição ante as pretensões de validade criticáveis e reciprocamente levantadas e os desempenhos que atuam no sentido do entendimento mútuo (HABERMAS, 2004, pag. 14).

Podemos entender que em *Verdade e Justificação* de Habermas tem o objetivo de pensar a duas questões filosóficas densas e ricas de consequências na história da filosofia

(a) questão ontológica do naturalismo junto com (b) a questão epistemológica do realismo. De um lado (a) se pergunta como uma normatividade do mundo da vida *linguisticamente estruturado* pode ser conciliada com a *contingência* de um *desenvolvimento histórico-natural das formas de vida socioculturais*. De outro (b) se pergunta como conciliar um mundo supostamente independente de nossas descrições, idêntico³¹ para todos os observadores, com a descoberta de que nos é negado um acesso direto, não mediatizado pela linguagem, à realidade ‘nua’ (HABERMAS, 2004, p. 8).

Devemos acompanhar a argumentação de Habermas numa direção crítica que examina o idealismo heideggeriano da abertura linguística ao mundo, a reabilitação gadameriana do pré-conceito e o contextualismo dos jogos linguísticos de Wittgenstein. Vamos examinar mais detidamente cada uma dessas teses contemporâneas para podermos visualizar, ao final, as críticas de Habermas e as implicações filosóficas de suas conclusões.

Quando vimos a semântica das imagens linguísticas de mundo com a hermenêutica filosófica em Gadamer e Heidegger, vimos como a espontaneidade *a priori* da função linguística de abertura do mundo sobrepuja e pré-determina as articulações proposicionais:

Com a pergunta de Heidegger pela constituição existencial de um ente que se distingue pelo fundamental traço da compreensão, o que se afirma, no fim das contas, é um interesse semântico pela pré-compreensão linguisticamente articulada do mundo como um todo. Aspectos intramundanos do uso da linguagem passam para segundo plano em relação a sua função de abertura ao mundo" (HABERMAS, 2004, pag. 12)

Trata-se de uma ontologia em *Ser e Tempo* que passa por uma hermenêutica da facticidade, ou seja, uma autocompreensão interpretativa das constituições existenciais prévias do ser-aí. Diante desse projeto eminentemente hermenêutico, a abertura (dos entes simplesmente dados e manipuláveis no mundo compartilhado) é prévia à construção do enunciado, da proposição que predica, objetiva e analisa. Ou seja, aqui se trata de uma

³¹ ‘Os sujeitos enredados em suas práticas referem-se, *a partir* do horizonte de seu mundo da vida, a alguma coisa no mundo objetivo, que eles, não importa se na comunicação ou na intervenção, supõem como um mundo de existência independente e idêntico para todos. Essa suposição exprime a facticidade de todos os desafios e contingências provocados e, a um só tempo, limitados pelas rotinas da compreensão e da ação.’ (HABERMAS, 2004, p.24)

"subordinação do como predicativo ao como hermenêutico com sua origem na organização categorial do ente como um todo." (HABERMAS, 2004, pág. 80). Esse é um esquema básico do idealismo da linguagem abridora de mundo (de um poder do destino que irrompe na história) que Habermas vê posto em Heidegger como uma fatalidade para os sujeitos capazes de agir e falar (e para a modernidade como um todo)³². Ele se posiciona quanto a esse fatalismo do seguinte modo:

“A ‘técnica’ não pode assumir os aspectos de tal ‘destino do Ser’ senão porque a crítica da metafísica, por meio da qual Heidegger se opôs ao pensamento da filosofia do sujeito, repousa na concepção da abertura linguística ao mundo. Se evitamos a hipostasiação desta função linguística, pode surgir uma imagem diferente da modernidade. Pois, tão logo admitimos uma dialética entre abertura ao mundo e processos intramundanos de aprendizagem, desmorona o caráter monolítico e destinal de uma visão de mundo que pré-julga tudo.” (HABERMAS, 2004, p.96)

A abertura é uma circunvisão: é desvelamento. As circunstâncias e o contexto do proferimento abertos pela linguagem nos mostram a ocasionalidade inerente a qualquer compreensão. "Ocasionalidade significa a dependência da ocasião, da circunstância e situação em que se usa a expressão." (HABERMAS, 2004, pag. 210) Aqui temos uma primazia do *a priori* do sentido circunvisional sobre a constatação dos fatos pois é a partir da abertura de mundo pré-compreensiva propiciada pela linguagem que podemos interpretar a realidade: Linguagem e realidade estão de tal modo entrelaçadas que qualquer acesso direto a uma realidade não-interpretada é negado aos sujeitos cognoscentes. (p. 69). Nesse sentido a compreensão mútua entre os falantes de uma língua é estruturada através de uma interpretação semântica holística (criticada por Habermas como podendo ser particularista em HABERMAS, 2004, pág. 91).

No que diz respeito à reabilitação do pré-conceito e partindo de uma crítica ao ideal de 'pureza metodológica' que invadiu as ciências históricas do espírito tomando como modelo as ciências da natureza, Gadamer, o "urbanizador da província" heideggeriana, tenta estruturar um projeto hermenêutico que dê conta de nossas experiências de verdade não abarcadas pelo método científico. Os pré-juízos que correm ao largo de um diálogo (e que remetem a uma

autoridade que não seria autoritária) são também realçados como importantes para nossa experiência de verdade, "Tudo que é dito não tem sua verdade simplesmente em si mesmo, mas remete amplamente ao que não é dito." (GADAMER, *Verdade e Método*, p.181):

"[toda pureza metodológica] vem sempre precedida pelo contexto da orientação no mundo, implícito na relação de mundo que se dá eminentemente na linguagem." (GADAMER, *Verdade e Método*, p. 208)

Num outro cenário, temos a corrente da filosofia analítica onde se dá o primado da forma elementar das proposições enunciativas e sua função representacional de mundo (Frege e Wittgenstein 1º). Nesse cenário analítico temos uma semântica formal composicional, uma linguagem da ciência preocupada com uma objetividade universal e unívoca independente de contextos. Uma semântica da proposição elementar, ou seja, uma estrutura enunciativa que determina a estrutura de fatos possíveis (HABERMAS, 1999, p. 78). A semântica formal da tradição analítica isola a função comunicativa da linguagem da análise lógica, entregando-a a um modo empírico de observação. (HABERMAS, 1999, p. 75)

É fundamental notarmos como Habermas endereça sua crítica à tradição hermenêutica partindo desses estímulos analíticos:

" A aproximação, por assim dizer, horizontal de diferentes perspectivas de interpretação ainda não explica como apreendemos fatos na dimensão vertical da referência ao mundo objetivo, nem como podemos ganhar conhecimento a partir de controvérsias sobre asserções factuais. A ausência de uma análise convincente da função representativa da linguagem, e portanto das condições de referência e verdade dos enunciados, permanece sendo o calcanhar de Aquiles de toda a tradição hermenêutica. Esse déficit reflete um distanciamento da retórica e da gramática em relação a lógica." (HABERMAS, 2004, p. 74)

Apesar de suas diferenças vemos a convergência dessas duas escolas ao primado semântico sobre a pragmática. Tanto a filosofia hermenêutica como a analítica estão envolvidos no debate semântico da linguagem (seja interpretativo-contextual ou lógico-proposicional).

"Partindo de pontos contrários, as filosofias analítica e hermenêutica limitam-se a aspectos semânticos, a saber, de um lado à relação proposição e

fato, de outro à articulação categorial do mundo inscrita na totalidade de uma língua natural."(HABERMAS, 2004, p. 75)

Habermas está trabalhando em saber como a pragmática, tratada secundariamente por ambas as filosofias estudadas, pode complementar essas visões de linguagem, pois a partir daí podemos pensar na possível universalidade do processo de entendimento mútuo.

Habermas quer pesquisar o entrelaçamento pragmático entre a função comunicativa e a representacional seguindo o fio condutor de um discurso racional sobre pretensões de verdade (HABERMAS, 2004, p. 72). Se de um lado a linguagem articula uma pré-compreensão do mundo como um todo, como vimos na hermenêutica, de outro a linguagem molda o caráter e a forma de vida de uma nação. E é exatamente nessa dialética entre noções de linguagem que poderemos ter uma compreensão que articula modos de vida (através das práticas cotidianas). Aqui que temos o ponto de contato entre a teoria social e a teoria da linguagem (HABERMAS, 2004, p. 73). Para Habermas existe uma "co-originalidade de representação, comunicação e ação" (HABERMAS, 2004, p. 9), ou seja, uma co-originalidade entre filosofia analítica, hermenêutica e pragmática. "Como representação e como *ato* comunicativo, o proferimento linguístico aponta em duas direções ao mesmo tempo: o mundo e o destinatário."

“Com cada ato de fala, o falante refere-se simultaneamente a algo no mundo objetivo, em um mundo social comum e em seu mundo subjetivo. Todavia, a herança logocêntrica se faz notar ainda na dificuldade terminológica de se ampliar dessa maneira o conceito ontológico de mundo.”
(HABERMAS, *Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 436)

Estamos diante de uma necessidade de complementaridade entre a função *comunicativa* e a função representacional que devem ser pensadas como sendo co-originais, pressupondo-se mutuamente (HABERMAS, 2004, p. 11) e como sendo um '*entrecruzamento* da racionalidade teleológica da *ação* com a racionalidade epistêmica da *representação*' (p. 14). Podemos pensar numa interpretação da pragmática formal como a conjunção de uma hermenêutica filosófica prática que versa sobre acordos intersubjetivos (corretivos,

justificações) com a consciência dos jogos discursivos que versam sobre pretensões de validade³³ objetiva (verdade).

"De um lado, é certo que o objetivo comunicativo não pode se autonomizar em relação a função representativa, pois surgiria uma caricatura intencionalista de comunicação. Mas tampouco a função representativa pode se conceber independentemente do objetivo comunicativo, pois do contrário se perderiam de vista as condições epistêmicas para a compreensão de proposições." (HABERMAS, 2004, Pag. 10)

A tese de Habermas é a junção entre a pragmática dos jogos de linguagem no âmbito comunicativo-performativo (correção) com a enunciação racional do discurso científico baseado em condições epistêmicas de validade (verdade) (HABERMAS, 2004, p.94). Sua abordagem pragmático-formal vem para criticar tanto a filosofia analítica em sua falta de sensibilidade para questões de diagnóstico temporal, como a hermenêutica no fatalismo heideggeriano ou no anticientificismo e tradicionalismo da recuperação gadameriana do pré-conceito.

"Tal abordagem pragmático-formal desenvolve um conceito de linguagem a partir do conceito de um entendimento mútuo buscado no discurso entre interlocutores que levantam pretensões de validade criticáveis para seus proferimentos (...) Reinvindicamos verdade para enunciados sobre coisas e eventos no mundo objetivo, e correção para enunciados sobre expectativas normativas e relações interpessoais., que, à mesma altura por assim dizer, pertencem a um mundo social acessível apenas para numa atitude performativa. A função cognitiva da linguagem ganha relativa independência da função de abertura ao mundo, notadamente no âmbito dos processos sociomoraes de aprendizado e na dimensão do domínio sobre a realidade exterior" (HABERMAS, 2004, pág. 89, 94)

³³ Para Habermas nos deparamos exatamente com três tipos de pretensões de **validade**: pretensões de *verdade* relativas a fatos que afirmamos com referência a objetos no mundo objetivo; pretensões de *veracidade* de enunciados que revelam vivências subjetivas às quais o falante tem acesso privilegiado; por fim, as pretensões de *correção* de normas e prescrições, que merecem reconhecimento num mundo social intersubjetivamente partilhado. (HABERMAS, 2004, p. 109)

Vemos assim que Habermas cria certa *autonomia* da função cognitiva da linguagem na vida prático-comunicativa intramundana. Autonomia essa perante a função de abertura de mundo. A partir de controvérsias levantadas pelos falantes, mudamos de atitude: de um agir comunicativo passamos para uma práxis argumentativa em que desejamos nos convencer e *aprender* uns com os outros (HABERMAS, 2004, p. 92). A pragmática formal lida com o mundo da vida reproduzido pela racionalidade da ação comunicativa e se preocupa com uma integração social engajada numa crítica atenta aos "imperativos sistêmicos, sobretudo econômicos". (HABERMAS, 2004, p. 96-97). Esses imperativos (do crescimento econômico, das investidas burocráticas, das técnico-ciências, processos de juridificações e formalizações excludentes) são ameaças e desafios constantes à comunicação e reprodução racional desse mundo da vida. O significado geral dessa argumentação é evidenciado na implicação pragmático-formal da linguagem em nosso lidar cotidiano. A pragmática-formal de Habermas nos possibilita uma revisão crítica da sociedade e de seus processos intramundanos a partir de uma visão multifuncional e crítica da linguagem. A partir de tal concepção poderíamos lidar com o "fatalismo" técnico do mercado e burocracia modernos e apontar para como nossos hábitos (e ficções) arraigados na linguagem podem ser revisados e criticados com bases argumentativas, transpondo nossos contextos normativos através de um uso comunicativo que esteja atento às pretensão de validade.

Numa separação didático-filosófica temos de um lado nossa relação com o mundo objetivo e de outro nossa relação com o mundo da vida intersubjetivamente compartilhado, ou seja com as outras pessoas em comunidade. Nossa abertura ao mundo é condicionada pela linguagem. O mundo 'em si' se apresenta como resistência aos processos intramundanos de vida linguística. Temos como 'mudar' como esse mundo se dá ou ele já se daria de uma vez por todas, para todos? Eis as perguntas filosóficas que querem de um lado dar conta da intuição realista do mundo: ele é independente de nós, subsiste aí absolutamente, sem ser relativo às nossas categorias mentais, conceitos linguísticos ou práticas discursivas em comunidade? Existe solução para o relativismo que só vê a cultura como *medium* do conhecimento em seu contextualismo particular (que vê nas línguas apenas universos fechados)? Se a prática dos jogos vitais se entretetece desde sempre com a gramática profunda dos usos, nos limitaríamos a observar a impossibilidade de se subtrair dessas regras profundas e condições linguísticas particulares? Eis aí certa passividade possível de crítica: como conciliar a contemplação-descrição idealista e transcendental de linguagem com a demanda

por um realismo que apresenta a resistência e o aprendizado como historicamente e materialmente instituídos? Eis aí uma tarefa de que Habermas nos remete em seu projeto filosófico:

"como os processos de aprendizado intramundaneamente estimulados podem interferir na semântica da abertura ao mundo e na articulação categorial dos próprios conteúdos linguísticos? "(HABERMAS, 2004, p. 158)

Para Habermas uma teoria da sociedade que faz justiça ao sentido autônomo social-evolucionário de processos de aprendizagem intramundanos provoca uma apreciação diferenciada da modernidade (e sua crítica totalizante da razão).

Em Apel temos uma pressuposição a priori da comunidade de comunicação que impediria tal relativismo total: uma pressuposição sem a qual não poderíamos agir de forma científico-ética. Nesse sentido vemos uma leitura intersubjetiva do imperativo categórico kantiano (HABERMAS, 2004, p. 90). Uma pressuposição fundamental e fundante e que parte de uma transformação da filosofia transcendental kantiana. Em Apel, o ponto mais alto da epistemologia kantiana, isto é, da síntese transcendental da apercepção enquanto unidade da consciência objetual, se transforma em síntese transcendental da interpretação mediatizada pela linguagem – constituinte da validação pública da cognição – enquanto unidade do acordo mútuo quanto a alguma coisa em uma comunidade de comunicação:

Com isso, em lugar da ‘consciência em geral’, suposta metafisicamente por Kant, e que garante desde o início a validação intersubjetiva da cognição, surge o princípio regulador da formação crítica de consensos em uma comunidade ideal de comunicação, que só pode ser construída na comunidade comunicacional real. (APEL, *Transformação da Filosofia* vol.2,p. 402)

Em Habermas, essa pressuposição é posta numa versão mais fraca. A semiótica pragmática transcendental é destranscendentalizada: isso quer dizer que Habermas parte de uma abordagem empírico-institucional aproximativa traçando como as ações comunicativas diariamente feitas, observáveis e formalizáveis em seu nexos constitutivo e constituinte, delineiam funções linguísticas e suas racionalidades próprias. *As práticas constitutivas de nossos discursos, justificações e pretensões de racionalidade sofrem constantemente*

"barreiras" para alcançar sua universalidade. Essas resistências procedem de forma a minar a pressuposição transcendental em sua própria base: ou a comunicação não se dá (falhas, distorções), ou as instituições na comunidade não garantem nenhum entendimento, ou a comunicação não se dá e as relações se constituem na forma de dominação irracional, exclusões e limites sectários, distorção ideológica, e não em bases racionais, na forma do diálogo crítico e efetivo disposto a realizar consensos práticos e não se acomodar em "fachadas ideais" vazias. *Diante dessas dificuldades se faz fundamental uma reconstituição dos processos de interação e comunicação social.* Um exemplo de 'lei só no papel', que demonstra essas dificuldades de se realizar na prática o que é idealmente concebido, é do Brasil, para Habermas:

Mas o problema retorna de outra maneira, quando consideramos aquelas sociedades em que o teor imaculado do texto constitucional não é mais do que a fachada simbólica de uma ordem jurídica imposta de forma altamente seletiva. Nesses países, a realidade social desmente a validade das normas, para cuja implementação faltam as condições efetivas e a vontade política. Uma semelhante tendência à "brasileirização" poderia até mesmo se apossar das democracias estabelecidas do ocidente. Pois também aí a substância normativa das ordens constitucionais é esvaziada quando não se consegue criar um novo equilíbrio entre os mercados globalizados e uma política que precisaria ser estendida para além das fronteiras do Estado nacional e, não obstante, conservar uma legitimação democrática. Uma solução só poderá vir de uma constelação em que os princípios institucionalizados do universalismo igualitário ganhem a força de impulso necessária ao se aliar, numa hora historicamente favorável, com a força de motivação dos movimentos sociais e da inteligência de sistemas capazes de aprender. Após Hegel, a razão tornada falível dos filósofos também não conhece uma resposta melhor. A rosa na cruz da época presente desbotou, mas ainda não está morta. (HABERMAS, 2004, p.222-223)

De um ponto de vista latino-americano e escrevendo na capital federal do Brasil, a pergunta talvez poderia se colocar: como exercitar a capacidade de realizar o direito de responder socialmente e inteligentemente ao universal institucional e lutar pelo seu valor igual, racional, discursivo? Como não ver no Brasil só o exemplo ilustre de fracasso no âmbito institucional-transcendental? Minha indagação se dirige para a questão ético-

discursiva de porque o Brasil passa por esse processo dito 'brasileirização'. Ou seja, por que passa por esse fracasso de instituir prático-vivamente as leis e normas 'consensualmente' admitidas?

O dito 'consenso' constitutivo das legislaturas processual-institucionais dessas democracias parece não ser vivida intersubjetivamente, mas colocada 'de cima para baixo', pelos imperativos que vimos acima (imperativos de mercado, burocracia, juridificações, formalizações excludentes). Podemos também entrever certo temor que sustenta o sucesso involuntário da rude autoafirmação desses complexos. Esses involuntarismos por sua vez são relacionados às lacunas e dominações estratégicas dos processos de *ação* comunicativa no sentido forte, cooperação e entendimento acerca do mundo da vida intersubjetivamente partilhado. (À falta da palavra surge escuridão e temor como no poema de Gottfried)

A introdução de *Verdade e Justificação* pode nos ajudar a compreender essas dificuldades. No tópico 'progressos sobre a legalidade', Habermas discorre aí sobre a questão da correção moral, do problema da moral auto-referente e a relação entre intersubjetividade e objetividade da correção moral. No contexto da concepção procedural da moral institucional que parte da constituição de um estado de direito democrático, ele nos diz acerca do problema de 'constituições que existem mais ou menos só no papel' que:

Apenas os regimes que, em tais circunstâncias, claramente almejam, com políticas apropriadas, fechar o abismo entre as normas constitucionais declaradas e uma realidade constitucional bem distante delas podem exigir lealdade de seus cidadãos (...) O problema de Hegel é atenuado apenas na medida em que os atores políticos já se movem no círculo da realização de normas 'existentes' ou da perseguição de um projeto 'universalmente reconhecido'. É difícil decidir, em cada ocorrência, quando é esse o caso e quando – involuntariamente – *a última palavra fica para a rude autoafirmação*.

Vimos como a partir de uma teoria da comunicação, o agulhão crítico aponta para os processos de aprendizado e de formação discursiva de consensos revelando a questão da implementação obstaculizada das normas instituídas idealmente na realidade prática. Essa é uma das críticas centrais às teorias da comunicação apresentadas. A partir da meta-instituição da linguagem vimos como chegar na intersubjetividade de normas sociais. As

falhas e deturpações nas ações comunicativas (e seus efeitos) também são avaliados por essas teorias (e aqui tocamos num desenvolvimento de uma crítica de ideologias e da psicanálise por exemplo – para analisar o ‘involuntário’ visto acima). Outros críticos nos apontam para os ‘buracos’ e ‘margens’ na linguagem, suas negatividades compreensivas, suas distorções (estranhamentos, alienações) no sentido de dominação (técnicas de poder) e assim por diante. O percurso principal do que vimos aqui não é desenvolver essas críticas, mas mostrar que mesmo essas críticas, por se pressuporem teorias (ou jogos de linguagem), se valem de toda a pretensão prática de uma comunicação em discurso filosófico, e assim, estariam elas mesmas de alguma forma já envolvidas no jogo (truncado) intersubjetivo da validação e reconhecimento. É nesse sentido que Habermas afirma não haver outra solução dada pelos filósofos se não a pragmática de uma comunidade de comunicação envolvida em processos intersubjetivos de validação (falíveis, mas perfectíveis).

Conclusão

Diante da conclusão e acabamento somos levados sempre a um direcionamento. Tendo percorrido a questão central da linguagem nas suas várias articulações em âmbito pragmático, hermenêutico e dialético-comunicativo, nos vimos sempre entremeados de um lado pelo método objetivo de explicação do mundo da visão das ciências naturais modernas, e de outro pela atenção aos processos intersubjetivos de constituição de sentidos comuns que se dão na compreensão do mundo histórico-espiritual da vida. Procurando sempre pelo *meio* dessa discussão adentramos em três momentos da lida filosófica com a linguagem e os percorremos no sentido de garantir esse meio, ou seja, proporcionar um lugar próprio e fundamental para a filosofia.

Vimos assim, numa esquemática reconstrução da argumentação da pragmática semântica e da hermenêutica, como essas tradições ajudam a entender e desembocam nas teorias da comunicação. Vimos como em Wittgenstein o saber prático, pré-predicativo de como se faz algo, tem precedência sobre o saber temático expresso em proposições da mesma forma que a práxis social de uma comunidade linguística tem precedência sobre a intenção individual do falante (argumento da linguagem pública). A segunda parte de nossa empreitada mostrou como a virada hermenêutica concebeu a linguagem como descobrimento e abertura do mundo, como ‘casa do ser’ e como herança inevitável da tradição comum, através do diálogo e do compreender (e pré-compreender). Ambos momentos deixaram entrever suas possíveis unilateralidades e problemas. No que diz respeito a Wittgenstein por exemplo, o problema da relatividade dos jogos de linguagem e a falta de uma análise histórica das formas de vida sociais. Já na hermenêutica nos deparamos com o idealismo da linguagem ou da história do ser como quase-destino existencial histórico, faltando mediações no sentido da verdade e da justificação intramundanas e de uma crítica da ideologia para lidarmos com os pré-juízos das tradições. Através dessas confrontações, a terceira parte tentou mostrar em linhas gerais como Habermas, teórico da comunicação, atenua essas tradições na busca de uma formulação melhor da pragmática e da intersubjetividade. Vimos como Habermas, por exemplo, está interessado em saber como processos intramundanos, processos de aprendizagem e experiências dentro do mundo, podem desmentir e fazer com que reformulemos nossa linguagem abridora, supostamente já dada antecipadamente e arraigada, ou seja, como a partir dos processos de aprendizado, ‘roçamos’ nossas expectativas e

antecipações linguísticas no mundo e recebemos resultados que orientam medidas – que podem afetar a correção de nossas expectativas falhas – não só individualmente, mas para as regras semânticas e categorias de uma comunidade linguística.

“Processos de aprendizado semanticamente relevantes precisariam explicar como o contato empírico com coisas e eventos pode, eventualmente, provocar uma revisão das categorias linguísticas e normas conceituais previamente estabelecidas (e que asseguram a “abertura de mundo).”(HABERMAS, 2004, p. 159)

Vimos um debate rumo alguns elementos fundamentais da virada linguística em âmbito pragmático-comunicativo. Esse caminho e os campos abertos pela pesquisa, o trabalho interpretativo com os textos, autores e escolas diversas, pode oferecer um caminho vasto e demasiado desafiador para o alcance dessa monografia, porém os rumos e desvios, os detalhes importantes e labirínticos das concepções em jogo são necessários para desnovelar a trama constituinte própria da filosofia: A intersubjetividade do debate e o diálogo intertextual forma a prática mesma da filosofia e não poderia deixar de se apresentar como ‘método’ (no sentido de caminho que abre campos) nesse mesmo texto que não posso simplesmente ‘concluir’. Esse perigo de dispersão e desorientação assombra a filosofia no seu lançar-se em questões como as que nos deparamos, mas é imprescindível a errante tentativa de comunicar da filosofia, como que jogando filosoficamente com a intersubjetividade insuperável de leitor e texto. Esse trabalho procurou pensar como o próprio pensamento filosófico é feito e busca reconhecimento na linguagem intersubjetivamente compartilhada de uma comunidade de comunicação. Essa constelação, ou elementos em rede, apontam para possíveis sentidos da virada pragmático-linguística na transformação da filosofia na era da ciência e sua busca por fundamentação pós-metafísica.

Habermas se entende como um guardião da *racionalidade*, apesar dos aborrecimentos que isso gera para ele diante de outros discursos filosóficos concomitantes à sua época:

“Ele aceita os argumentos da crítica ao fundamentalismo filosófico, como apresentados por exemplo por Richard Rorty, na medida em que não precise trilhar junto o caminho do relativismo. Ele escolhe a saída que os pragmáticos americanos e os hermeneutas alemães apresentam conjuntamente: o direito de avaliação das pretensões de validade, a

‘autoridade epistêmica’, apresenta-se à comunidade daqueles ‘que cooperam e falam uns com os outros’.

Diante dessa proposta, Habermas vê o problema dos ‘complexos especializados do saber’ – que estão como esferas isoladas, encapsuladas como culturas especializadas diante da divisão de trabalho. Para ele, esses complexos (ciência, moral e arte) não se subsumem em bloco numa única pretensão abstrata de validade. Ele quer mediar novamente esses complexos numa práxis comunicativa do dia a dia. A filosofia para ele deve ajudar a colocar novamente em movimento o esforço combinado dos três momentos da razão ‘como um móbile que se enganchou’. Esse é o papel filosófico de mediação e interpretação do mundo da vida. (REESE-SCHÄFER, 2010, p.150):

Bibliografia

APEL, K. O. *Transformação da Filosofia, volume 1: Filosofia Analítica, Semiótica e Hermenêutica*. Edições Loyola. São Paulo, 2000.

_____. *Transformação da Filosofia, volume 2: o a priori da comunidade de comunicação*. Edições Loyola. São Paulo, 2000.

_____. *Understanding and Explanation: A transcendental-Pragmatic Perspective*. The MIT Press Cambridge, Massachusetts, and London, England.

AUDI, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press 1995, 2ª edição, New York.

AUSTIN, J. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas:1990.

CABRERA. *Margens das Filosofias da Linguagem*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

CASANOVA. *Compreender Heidegger*. São Paulo: Editora Vozes, 2009.

DAVIDSON. *Subjective Intersubjective Objective*. Clarendon Press Oxford 2001

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método, volume 1: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *Verdade e Método, volume 2: complementos e índice*. Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2002.

HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*. Porto Alegre: L&PM, 1987

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

_____. *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. São Paulo. Editora Unesp, 2014.

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

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da Linguagem*. 6. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

_____. *Cartas sobre o Humanismo*. In: "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução Fausto Castilho – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012

LOCKE, J. *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. Os Pensadores. Editora Nova Cultural Ltda. 1999.

REESE-SCHÄFER, W. *Compreender Habermas*; tradução de Vilma Schneider. 3ed. Petrópolis, RJ: (Série Compreender) Vozes, 2010.

STEGMÜLLER. *A Filosofia Contemporânea*. São Paulo: EPU, 1977.

WITTGENSTEIN. *Investigações Filosóficas*. Editora Vozes, Petrópolis, RJ, 1994.