

# Habermas e a reconstrução comunicativa do projeto da modernidade<sup>1</sup>

*Habermas and communicative reconstruction project of modernity*

Vicente Zatti\*

Recebido em: 02/2015

Aprovado em: 05/2015

**Resumo:** *O projeto moderno, com seu otimismo e promessas emancipatórias, tem sido sistematicamente desconstruído desde o século XIX. O filósofo alemão Jürgen Habermas considera que tal desconstrução teve um efeito terapêutico sobre a filosofia ao desmascarar o sujeito logocêntrico, mas discorda que isso representa a morte da razão, por isso, elabora a reconstrução comunicativa do projeto da modernidade através de uma concepção de racionalidade não restrita à técnica e a ciência. Nesse artigo partimos da análise do contexto da crítica à concepção cientificista da razão moderna e a inserção do pensamento de Habermas em tal questão. Após, nos debruçamos sobre a obra *Conhecimento e Interesse* na qual Habermas resgata a ideia de um interesse emancipatório do conhecimento. Na sequência, tematizamos a guinada linguística e a virada pragmática os quais estabelecem as condições teóricas para a elaboração de uma teoria da ação comunicativa, ponto central da reconstrução realizada por Habermas.*

**Palavras-chave:** *Reconstrução, Razão comunicativa, Modernidade, Emancipação, Habermas.*

**Abstract:** *The modern project, with his optimism and emancipator promises, have been deconstructed systematically since the century XIX. The German philosopher Jürgen Habermas consider that this deconstruction had one therapeutic result about the philosophy that expose the logocentric subject, but disagree that this represent the death of the reason, that is way, elaborate the communicative reconstruction of the modernity project through of one rationality concept not restricted at technique and the science. In this article we start to analyze the criticism of the context at the scientific conception of the modern reason and the*

---

\* Doutor em Educação pela UFRGS (2012). Atualmente é professor de Filosofia do Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS), Campus Canoas. E-mail: vicente.zatti@canoas.ifrs.edu.br

*insertion of the Habermas thoughts in such matter. After, we lean over about the work Knowledge and Human Interests where Habermas rescue the idea of a knowledge emancipator interest. In order, we thematize the linguistic yaw and the pragmatic turning which establish the theoretical conditions to a elaboration of one Theory of Communicative Action, a central point of the reconstruction made by Habermas.*

**Keywords:** *Reconstruction, Communicative Action, Modernity, Emancipating, Habermas.*

### **Contexto da crise da modernidade**

Desde o século XIX o projeto moderno e suas promessas emancipatórias são colocados sob suspeita. Essa suspeita está relacionada a uma espécie de desencantamento em relação ao poder transformador da razão, que implica em descrédito na ciência e nas perspectivas que ela oferece ao futuro da humanidade. Assim a ciência que, dentro da proposta moderna, era o principal meio de libertação do homem, torna-se cada vez mais dependente e impotente, usada como meio de dominação de poucos sobre muitos. Dessa forma, a ciência moderna aparece como profundamente paradoxal: promete um destino promissor convidando o indivíduo a pensar e agir, mas torna-se manipulável econômica, política e ideologicamente e submete o indivíduo ao conformismo e consumismo. A mentalidade nascida no iluminismo alimentava a esperança de conseguir realizar por meio da razão uma sociedade igualitária, regida pela perspectiva do progresso e do aperfeiçoamento contínuo que se dariam por meio de sucessivas revoluções científicas e culturais. O acordo perfeito entre razão e realidade possibilitaria um desenvolvimento científico e estabeleceria condições de vida melhor à humanidade. Tal ideário otimista alimentou tanto os sonhos de progresso dos capitalistas quanto as utopias revolucionárias dos trabalhadores. Mas hoje, tal sonho de através da racionalidade aplicada à realidade levar ao esclarecimento geral da sociedade, esvaneceu-se e a humanidade encontra-se confusa entre inúmeros irracionalismos. “A razão nascida com o iluminismo mantém-se fortalecida quase que tão-somente na sua dimensão técnico-científica, instrumental, teleológica, destinada à dominação e à manipulação dos fenômenos externos”. (MÜHL, 2003, p. 28). Ao converter-se em força produtiva e instrumento ideológico, a ciência transforma-

se em meio de manutenção da estratégia de dominação do capitalismo liberal. E, enquanto tudo é posto sob suspeita, o capitalismo mantém-se imponente como o modelo de desenvolvimento baseado em uma cientificidade técnica.

Ao ser reduzida apenas como racionalidade técnico-científica, a razão é destituída de sua dimensão mais ampla e, perde seu caráter de autorreferencialidade e criticidade. Segundo Habermas (2002b, p. 7), os dois reducionismos mais marcantes da atualidade são o neoconservadorismo e o relativismo pós-moderno. O neoconservadorismo está baseado na ideologia positivista, tecnocrática e funcionalista, e obstrui o caminho da emancipação, pois elimina a reflexividade, reduzindo o conhecimento a procedimentos técnicos e recomendações estratégicas. Os neoconservadores defendem as vantagens e a legitimidade dos avanços técnico-científicos e negam a validade das conquistas culturais e os avanços no campo dos direitos humanos. Eles defendem o mundo moderno enquanto mundo do progresso técnico-científico que possibilita o desenvolvimento capitalista, e defendem que como o progresso científico tem pouco a oferecer à vida cotidiana, nesse aspecto o legado da tradição deve ser conservado tanto quanto possível. Atém-se a uma concepção de ciência e negam a possibilidade de uma fundamentação racional para as ações prático-morais humanas, o que reduz a atividade racional a procedimentos técnicos. Aos pós-modernos, na obra *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas denomina de “anarquistas”:

No entanto, entre os teóricos que não consideram que tenha ocorrido um desacoplamento entre modernidade e racionalidade, a ideia de pós-modernidade apresenta-se sob uma forma política totalmente distinta, isto é, sob a forma *anarquista*. Reclamam igualmente o fim do esclarecimento, ultrapassam o horizonte da tradição da razão, da qual a modernidade europeia entendeu outrora fazer parte, e fincam o pé na pós-história. Mas, diferente da neoconservadora, a despedida anarquista dirige-se à modernidade como um todo (HABERMAS, 2002b, p. 7).

Mas Habermas (2002b, p.1), inicia *O Discurso filosófico da modernidade* defendendo a ideia de que a modernidade é um projeto inacabado, o que nos remete a uma ainda não

concretização das suas pretensões emancipatórias. Para ele, não vivemos o esgotamento do ideário emancipatório da modernidade, mas apenas o esgotamento de um modelo de racionalidade que se tornou predominante. Esse modelo dominante é consequência de um reducionismo produzido com o objetivo de controlar a natureza e submetê-la aos domínios técnico-científicos. Habermas não é cético em relação aos avanços da razão moderna. Reconhece a importância das conquistas proporcionadas pelo progresso científico, mas insiste na necessidade de se fazer uma crítica rigorosa sobre tais conquistas para que estas possam se tornar recursos para a emancipação da humanidade.

Segundo Bannell (2006, p. 18), Habermas vislumbra no processo da racionalização da sociedade moderna um potencial para a emancipação humana e enfatiza a necessidade de completar esse projeto sem abrir mão do que já se conseguiu em termos de conhecimento, liberdade subjetiva, autonomia ética e autorrealização. O filósofo, por meio de seu pensamento reconstrutivo, refundamenta a possibilidade de uma razão com poder crítico e, dessa forma, reacende as possibilidades emancipatórias.

Habermas (2002c, p. 16) reconhece que os “efeitos céticos da filosofia tiveram um efeito terapêutico sobre a filosofia, desencantando-a e confirmando-a na sua função de guardião da racionalidade”. Ele aceita a crítica à concepção metafísica de sujeito logocêntrico da modernidade mas não compartilha a ideia de que isso representa a morte da razão. Para o filósofo alemão a racionalidade não se reduz à racionalidade instrumental. No que se refere aos efeitos terapêuticos do que Habermas chamou de pensamento cético, destaca os impulsos mais importantes que a ele se sucederam: “[...] pensamento pós-metafísico, guinada linguística, modo de situar a razão e inversão do primado da teoria frente à prática, ou seja, superação do logocentrismo” (HABERMAS, 2002c, p. 14). Habermas, valendo-se desses impulsos, estabeleceu uma filosofia que ao mesmo tempo se distanciou da metafísica moderna ao desenvolver uma concepção de razão destrancendentalizada e distanciou-se dos filósofos da desconstrução, ao reconstruir o potencial de emancipação humana.

Habermas (1987, p. 15), inicia a introdução da *Teoria da*

*ação comunicativa* afirmando que a racionalidade é o tema fundamental da filosofia e, sem buscar estabelecer uma “metateoria” (idem, p. 9), vai desenvolver uma teoria da racionalidade. A elaboração de tal teoria está ligada ao seu propósito intelectual de reconstruir a ideia de uma razão universalista que se aplica à dimensão prático-moral e que pode superar a visão reducionista de racionalidade instrumental, restabelecendo seu poder emancipador. A concepção de racionalidade por ele desenvolvida se diferencia da concepção moderna por se distanciar da filosofia da consciência.

Segundo Siebeneichler (1989, p. 61-63), a filosofia do sujeito, paradigma que preponderou de Descartes a Hegel, atribui ao sujeito a capacidade de assumir um duplo enfoque na relação com o mundo, o conhecimento e a dominação dos objetos. A razão centrada no sujeito estabelece seus critérios de relação com o mundo a partir da verdade do conhecimento e do domínio sobre os objetos e as coisas. Habermas propôs o paradigma da comunicação segundo o qual o sujeito cognoscente não é mais definido exclusivamente como sendo aquele que se relaciona com objetos para conhecê-los e dominá-los. Ele analisa o entendimento intersubjetivo entre sujeitos capazes de falar e de agir e põe em descoberto uma dimensão da racionalidade que não tinha sido abrangida na clássica teoria de Weber sobre a racionalização, trata-se de uma racionalidade processual, “[...] configurando-se como a intersubjetividade do possível entendimento no nível interpessoal e intersíquico” (SIEBENEICHLER, 1989, p. 63).

Ao superar o paradigma da consciência e propor o paradigma da comunicação, Habermas busca a reconstrução racional da interação linguística, busca explicitar as regras inerentes à linguagem que tornam os sujeitos universalmente competentes para interagirem comunicativamente e chegarem ao entendimento racional. O desafio do filósofo é reconstruir as regras pragmático-formais que tornam os sujeitos competentes no uso linguístico com o objetivo de alcançar o entendimento. Assim, Habermas apresenta uma concepção ampliada de razão que substitui tanto a visão transcendentalista quanto a visão cientificista, a razão comunicativa. Resgata a validade da razão sob novas bases, restabelecendo seu potencial emancipador. “Chegou o momento de nos darmos conta de que não é a razão que oprime, mas o irracionalismo. É ele que no impede de

iniciar verdadeiros processos comunicativos, capazes de assegurar emancipação autêntica” (ROUANET, 1987, p. 20).

Na tarefa de analisar o pensamento habermaseano no que se refere à reconstrução do projeto emancipatório moderno, nos debruçamos nesse capítulo, inicialmente, na obra *Conhecimento e Interesse* na qual Habermas resgata a ideia de um interesse emancipatório do conhecimento. Após, tematizamos a guinada linguística e a virada pragmática os quais estabelecem as condições teóricas para a elaboração de uma teoria da ação comunicativa, ponto central da reconstrução realizada por Habermas.

### ***Conhecimento e interesse***

Habermas não aceita o pessimismo em relação ao projeto da modernidade e na obra *Conhecimento e Interesse* busca desenvolver uma teoria social emancipatória. A partir da ideia de um interesse que guia nosso conhecimento, ele distingue entre um interesse técnico, um prático e um emancipatório. O interesse técnico é típico das ciências empírico-analíticas e busca a manipulação racional teleológica da natureza; o interesse prático é típico das ciências hermenêuticas que buscam a compreensão do sentido; o interesse emancipatório é constitutivo da natureza humana e está presente nas ciências sociais críticas, na crítica da ideologia e na psicanálise.

Para demonstrar tais relações entre conhecimento e interesse, segundo Honneth (2009, p. 305), Habermas retoma a crítica husserliana das ciências naturais. Husserl tinha acusado as ciências naturais de desconsiderarem o pano de fundo a partir do qual elas mesmas tinham surgido. Contra essa postura positivista, Husserl propõe uma autorreflexão transcendental, a fenomenologia, que através da clarificação sistemática do contexto genético mundo-vital das ciências, seja capaz de emancipar-se das possíveis condições pré-científicas de interesse. Husserl postula a volta ao mundo da vida para que as ciências tornem conscientes os interesses cognitivos que lhe oferecem fundamento e são guia. No entanto, Habermas critica Husserl por querer desconectar o conhecimento do interesse e estabelecer uma teoria pura. Habermas demonstra que todo conhecimento científico procede de uma conexão pré-científica

com a experiência, de modo que a ideia de construção teórica pura se revela como uma ilusão objetivista. “Habermas denomina ‘interesses’ precisamente a esses modelos ou padrões de orientação pré-científicos que assim mesmo conformam as perspectivas sob as quais se constituem a realidade em geral para os seres humanos em primeiro lugar como objeto de experiência” (HONNETH, 2009, p. 311, tradução nossa).

Na obra *Conhecimento e interesse*, parte da tese de que a filosofia moderna é essencialmente teoria do conhecimento, mas depois de Kant desenvolveu uma concepção positivista e cientificista que identifica conhecimento com ciência. “Gostaria, por isso, de defender a tese de que a ciência não foi, a rigor, pensada filosoficamente depois de Kant” (HABERMAS, 1982, p. 26). Habermas dirige sua crítica contra o positivismo porque este converte o plano teórico dos modos de investigação das ciências naturais exatas que procedem do contexto particular de ação do trabalho, na única forma de racionalidade humana, de tal forma, que todas questões socialmente relevantes aparecem submetidas à perspectiva unilateral dos problemas manipuláveis tecnicamente (cf. HONNETH, 2009, p. 325). O contexto que trouxe a doutrina positivista à luz passa por Hegel e Marx.

Habermas considera a crítica de Hegel a Kant como exemplo da supressão da teoria do conhecimento tradicional. Segundo Pinzani (2009, p. 62-63), Hegel ataca a concepção pela qual o conhecimento seria meramente um instrumento e critica as pressuposições desta concepção: 1ª) a tradicional teoria do conhecimento utiliza-se de um modelo normativo, no caso de Kant é a matemática e a física; 2ª) a suposição de que o sujeito do conhecimento é dado, isto é, “um conceito normativo do eu”, o sujeito é visto como não problemático e Hegel demonstra que o sujeito não é transparente por si mesmo; 3ª) a diferenciação entre razão prática e razão teórica, que Hegel recusa. A posição de Hegel é atacada por Marx por ficar presa na filosofia do sujeito. Marx demonstra que o sujeito da construção do mundo não é uma consciência transcendental, mas a espécie concreta que reproduz suas condições de vida sob condições naturais. O trabalho é um processo entre o homem e a natureza, através do qual a natureza se constitui para nós como natureza objetiva.

Trabalho social só é fundamental como categoria da mediação da natureza objetiva e natureza subjetiva. Ele

designa o mecanismo do desenvolvimento histórico da espécie humana. Não apenas a natureza trabalhada se transforma mediante o processo de trabalho mas, pelos produtos do trabalho, também se altera a natureza carente do próprio sujeito (HABERMAS, 1982, p. 47).

Como a natureza constitui-se para nós como natureza objetiva por meio do trabalho social, ela representa não apenas uma categoria antropológica, mas uma categoria da teoria do conhecimento. Para Marx, as condições do agir instrumental emergiram da evolução natural da espécie humana e, ao mesmo tempo, prendem nosso conhecimento da natureza, de maneira transcendentalmente necessária, ao interesse em dispor dos processos naturais em termos tecnicamente possíveis. Desse modo, através de Marx, Habermas introduz a ideia do interesse técnico do conhecimento (cf. HABERMAS, 1982, p. 53-54). No entanto, o alicerce filosófico do materialismo histórico revela-se insuficiente para estabelecer uma autorreflexão que possa superar a atrofia positivista da teoria do conhecimento. “A razão disto eu vejo, em perspectiva imanente, na redução do ato autogerador da espécie ao trabalho” (HABERMAS, 1982, p. 59). Ao conferir tal instância ao trabalho, Marx reduz o curso da reflexão ao nível do agir instrumental. Como Marx entende a reflexão seguindo o modelo da produção, ele não distingue entre o status lógico das ciências da natureza e o status da crítica (cf. HABERMAS, 1982, p. 61).

No segundo capítulo de *Conhecimento e interesse*, Habermas situa o positivismo como o fim da teoria do conhecimento e instauração de uma teoria das ciências, a questão lógico-transcendental acerca das condições do conhecimento possível é suprimida, pois o conhecimento passa a ser definido pelas realizações da ciência.

A medida, porém, que o positivismo dogmatiza a fé das ciências nelas mesmas, ele assume a função proibitiva de blindar a pesquisa contra uma autorreflexão em termos de teoria do conhecimento. O único traço filosófico do positivismo é a necessidade de imunizar as ciências contra a filosofia. (...) A postura positivista mascara a problemática da constituição-de-mundo. O sentido do próprio conhecimento torna-se irracional, e isso em nome de um conhecimento exato. Mas disso apenas resulta a consagração da ingênua ideia de que o conhecimento descreve a realidade (HABERMAS,



1982, p. 90-91).

O positivismo reprimiu de forma tão persistente as tradições mais antigas de teoria do conhecimento, monopolizando a compreensão de ciência, que depois da autossupressão da crítica do conhecimento por Hegel e Marx, a “quimera objetivista” não pode ser mais rompida com o simples retorno a Kant. A ilusão objetivista de que os fatos são estruturados em si por leis, o que encobre a precedente autoconstituição dos fatos, não pode ser mais superada com o simples retorno à teoria do conhecimento. Habermas (1982, p. 92), destaca que o conteúdo positivista segundo o qual o conhecimento legítimo só é possível no sistema das ciências experimentais, está em contradição com a forma histórico-filosófica na qual o positivismo aparece pela primeira vez. A lei dos três estágios (teologia, metafísica, ciência) em seu desenvolvimento possui uma lógica não correspondente ao status das hipóteses monológicas das ciências experimentais, o saber que Comte reivindica para interpretar o significado do saber positivo, não está subsumido no positivismo. Temos então, um paradoxo, Comte busca distanciar a ciência da reflexão filosófica, mas vale-se de uma filosofia da história segundo a qual o espírito dos indivíduos e da espécie atravessa o estágio teológico, o metafísico, até chegar na idade do espírito positivo (ciência positiva).

Habermas (1982, p. 110), apresenta Pierce como um contraponto ao positivismo na medida em que compreende a ciência como um método que deveria permitir a obtenção de um consenso permanente e livre de qualquer imposição. O ponto de partida de Pierce é o fato do progresso do conhecimento, o que não fora contestado seriamente por ninguém. Ele converte este fato em uma questão de princípio ao concluir que com a institucionalização do processo investigatório nós só designamos certas concepções como conhecimento porque encontram uma aceitação intersubjetiva espontânea e irrevogável. “Pierce entende a ciência a partir do horizonte da pesquisa metódica, e por pesquisa ele compreende um processo-de-vida” (HABERMAS, 1982, p. 113). O processo de pesquisa é visto como uma práxis pela qual a realidade se constitui como um todo, como domínio do objeto das ciências. Ele concebe a realidade como sendo aquilo que corresponde à soma dos

enunciados verdadeiros acerca da realidade e, chama de verdadeiras aquelas interpretações que são passíveis de verificações repetidas, e que, em longo prazo, são passíveis de um reconhecimento intersubjetivo. Portanto o conceito de verdade resulta de um contexto vital “[...] onde o processo de pesquisa preenche funções suscetíveis de serem especificadas, a saber: a estabilização das opiniões, a eliminação das incertezas, a aquisição de convicções não problemáticas” (HABERMAS, 1982, p. 136). O conteúdo do pragmatismo é justamente a transformação de convicções válidas, a partir das condições disponíveis e sobre a base de previsões condicionais, em recomendações técnicas.

A reflexão de Pierce mantém-se restrita às ciências naturais, não se estendendo às ciências do espírito. Já abordamos que as ciências experimentais se movimentam no interior de um horizonte inquestionado, o horizonte pré-científico, o qual se encontra articulado pela linguagem do cotidiano. Habermas recorre a Dilthey, pois para ele as ciências são um elemento em um vasto complexo vital, cujo domínio é das ciências do espírito, o que permite avançar em relação à concepção de Pierce. A partir do ponto de vista de Dilthey, a linguagem se torna central:

Mas toda forma de interação e comunicação entre indivíduos encontra-se mediatizada pelo emprego intersubjetivamente válido de símbolos; e esses remetem, em última análise, à linguagem cotidiana. A linguagem é o fundamento da objetividade sobre o qual cada pessoa deve apoiar-se antes de poder objetivar-se em sua primeira manifestação vital – seja esta em palavras, em atitudes ou em ações (HABERMAS, 1982, p. 169).

Desse modo, a hermenêutica torna-se fundamental como apropriação dos conteúdos semânticos legados pela tradição, e possibilita compreender o fato como algo problemático e não evidente. A estrutura da linguagem cotidiana, à qual corresponde a realização específica da compreensão hermenêutica, não se torna compreensível senão quando levar em conta a integração das três classes de manifestações vitais, a saber: “as expressões verbais, as ações e as expressões vivenciais” (HABERMAS, 1982, p. 175). Segundo Honneth (2009, p. 333), Habermas observa que a socialização humana se

dirige e orienta não só à exploração da natureza, mas também em direção a um consenso social. Portanto, às ciências hermenêuticas subjaz um interesse prático do mesmo modo que nas ciências empírico-analíticas subjaz um interesse técnico, e este interesse prático é que garante o processo de entendimento comunicativo dentro da comunidade social através da interpretação do sentido objetivado culturalmente.

Na análise da posição de Dilthey, Habermas (1982, p. 186) retoma o debate sobre o positivismo, as ciências hermenêuticas estão inseridas nas interações mediatizadas pela linguagem ordinária, da mesma forma como as ciências empírico-analíticas estão inseridas na atividade instrumental. Ambas são orientadas por interesses cognitivos enraizadas nas conexões vitais do agir, respectivamente, próprias à comunicação e à instrumentalização. De acordo com Pinzani (2009, p. 65), a diferença entre ciências naturais e do espírito, corresponde à diferença entre agir instrumental e agir comunicativo. Em ambos os casos o que está em questão é a reprodução e autoconstituição da espécie humana, que acontece no nível antropológico nas formas de trabalho e interação. À essas duas categorias correspondem interesses que guiam os conhecimentos das ciências naturais e do espírito, interesses que Pierce e Dilthey deixaram claros, mas não os refletiram. Segundo Habermas (1982, p. 188), também Dilthey, igual a Pierce, permanece em última análise preso ao positivismo, pois interrompe a autorreflexão das ciências do espírito onde um interesse prático do conhecimento é flagrado como base de um saber hermenêutico possível. Pierce e Dilthey não conceberam sua metodologia como autorreflexão da ciência, portanto, não atingem o ponto de intersecção entre conhecimento e interesse. E a autorreflexão está ligada à emancipação na medida em que representa uma libertação da dependência dogmática. Interesses cognitivos técnicos e práticos só podem ser entendidos isentos de ambiguidade como interesse orientador do conhecimento em base de sua conexão com o interesse emancipatório do conhecimento da reflexão racional (cf. HABERMAS, 1982, p. 219). O interesse emancipatório coexiste ao lado do interesse técnico das ciências naturais e do interesse prático das ciências do espírito.

Segundo Honneth (2009, p. 344), Habermas só demonstra a existência de um terceiro interesse cognitivo, o emancipatório, quando demonstra que a autorreflexão tem um valor

fundamental dentro do processo de reprodução da espécie humana em seu conjunto, isto é, somente quando o movimento de reflexão intersubjetiva se pode afirmar como uma forma de conhecimento que o ser humano se orienta tanto quanto ao desenvolvimento cognitivo em relação à natureza quanto na compreensão hermenêutica. Habermas (1982, p. 233) cita a psicanálise como o único exemplo relevante disponível de uma ciência que reivindica metodicamente o exercício autorreflexivo. A psicanálise é autorreflexão na medida em que nela o sujeito analisa a si mesmo. A tese de que o conhecimento psicanalítico faz parte da autorreflexão pode ser demonstrada nas investigações de Freud acerca da técnica analítica. O tratamento analítico só pode ser determinado com referência à experiência da reflexão. Aqui psicanálise e hermenêutica possuem um paralelo, para ambas, central é a interpretação que é ao mesmo tempo uma apropriação e uma crítica, cuja tarefa é restabelecer o texto mutilado da tradição. A hermenêutica psicanalítica não objetiva a compreensão de complexos simbólicos enquanto tais, “[...] o ato de compreender, ao qual ela conduz, é autorreflexão”. (HABERMAS, 1982, p. 246). O interesse cognitivo emancipatório deve levar à formação de uma teoria social crítica, que de forma análoga a psicanálise, identifique as patologias sociais e contribua para sua superação.

Com a teoria dos interesses do conhecimento, Habermas consegue desenterrar as raízes que o conhecimento tem com a vida. Desse modo, a orientação geral que guia as ciências da natureza está baseada em um interesse com raízes antropológicas profundas pela previsão e controle com vistas ao sucesso, que ele chama de interesse técnico. Mas a reprodução da vida humana também está baseada na intersubjetividade que se estabelece na comunicação linguística cotidiana, portanto, Habermas defende que a orientação geral que guia as ciências histórico-hermenêuticas se baseia em um interesse com raízes antropológicas profundas para assegurar e expandir as possibilidades de entendimento mútuo na organização da vida, ao que chama de interesse prático.

### ***Guinada linguística e virada pragmática***

Segundo Bannel (2006, p. 38), na primeira fase do

pensamento de Habermas havia elementos de filosofia da consciência na forma de uma filosofia transcendental reformulada, mas no mesmo período o filósofo já falava no paradigma da linguagem que permitiu a reformulação do modelo transcendental. O filósofo desenvolve sua teoria da ação comunicativa utilizando diversos conceitos desenvolvidos por teóricos da linguística. Pensa que a passagem do modelo da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem trouxe várias vantagens:

A passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem traz vantagens objetivas, além de metódicas. Ela nos tira do círculo aporético onde o pensamento metafísico se choca com o antimetafísico, isto é, onde o idealismo é contraposto ao materialismo, oferecendo ainda a possibilidade de podermos atacar um problema que é insolúvel em termos metafísicos: o da individualidade (HABERMAS, 2002c, p. 53).

Para Mühl (2003, p. 163), a reviravolta linguística oportunizou o encaminhamento da solução para o problema crônico do pensamento ocidental da dicotomia da relação entre consciência e mundo, sujeito e objeto. A filosofia da linguagem ao renunciar a ideia da possibilidade do acesso direto aos fenômenos da consciência ou aos objetos externos, passa a compreender o conhecimento como resultado de um acesso indireto através da linguagem, e indica uma solução às aporias da tradição ontológica. Ao substituir a teoria do conhecimento pela filosofia da linguagem, a pergunta pela veracidade dos juízos é substituída pela pergunta sobre o sentido das sentenças, o que dá origem a uma nova concepção sobre a validade das sentenças. A principal característica da filosofia da linguagem é a substituição da verdade dos juízos pela pergunta sobre o sentido linguisticamente articulado. É impossível tratar de qualquer problema de conhecimento ou filosófico sem recorrer à linguagem, não existe mundo independente da linguagem, ela é o espaço de articulação e inteligibilidade do mundo. Por isso a problemática da linguagem é o problema dos fundamentos de qualquer formação conceitual, de qualquer teoria ou proposição científica ou filosófica. A linguagem não é mais entendida como instrumento da comunicação e passa a ser compreendida como condição de possibilidade e de validade de compreensão de todo

pensamento e conhecimento. Segundo Mühl (2003, p. 165), a guinada linguística apresentou duas abordagens: a semântica e a semiótica. A semântica ocupou-se com a análise das formas das proposições, especialmente as assertóricas. Nessa abordagem semanticista a análise da linguagem é realizada com base na lógica, tendo como principal objetivo fazer uma classificação formal dos processos de emprego da linguagem. O problema dessa abordagem, para Habermas, é que o semanticismo prescinde a análise da situação real de fala, ou seja, o uso da linguagem e seus contextos prescindem a pragmática da linguagem. “A abordagem lógico-formal do semanticismo leva a linguagem a perder o seu caráter de autorreferencialidade, uma das condições para que ela possa exercer uma função esclarecedora e emancipadora” (MÜHL, 2003, p. 165). O erro do semanticismo é confundir a lógica de uma asserção com o sentido de um ato de fala. Para Habermas (2002c, p. 56), a abstração semanticista poda a linguagem, aparando-a de acordo com um formato que torna irreconhecível o seu caráter autorreferencial. Somente a guinada pragmática oferece uma saída para o equívoco do semanticismo.

Mas para Habermas a segunda abordagem analítica da linguagem, a semiótica, cai na mesma falácia abstrativa do semanticismo:

A guinada linguística não se completou somente através da semântica da proposição, mas também através da semiótica. (...) Entretanto, o estruturalismo cai, de modo inteiramente semelhante, na armadilha de falácias abstrativas. Elevando as formas anônimas da linguagem a uma categoria transcendental, ele degrada os sujeitos e sua fala à condição de algo meramente accidental. O modo de os sujeitos falarem e agirem deve ser explicável a partir de sistemas de regras subjacentes. A individualidade e a criatividade do sujeito capaz de fala e de ação, em suma, tudo o que pode ser tido como propriedade da subjetividade, passa a ser visto como fenômeno residual, que pode ser simplesmente posto de um lado ou desvalorizado como sintoma narcosóide (Lacan). Quem tentasse, mesmo assim fazer jus a esses fenômenos sob premissas estruturalistas, teria que deslocar tudo o que é individual e inovativo para uma esfera pré-linguística, acessível apenas à da intuição (HABERMAS, 2002c, p. 57).

Dessa forma, tanto a semântica quanto a semiótica ficam enredados em uma falácia abstrativa. Mühl (2003, p. 167) destaca que Habermas reconhece na abordagem linguística um passo decisivo para o surgimento da teoria pragmática da linguagem na medida em que levantou problemas que seriam enfrentados pela pragmática universal. O passo inicial, para Habermas, foi dado por Dummett quando constatou que a tese linguística segundo a qual “compreendemos uma proposição assertórica quando sabemos quais são suas regras de verificação” (HABERMAS, 2002c, p. 117) torna-se problemática quando, numa atitude comunicativa, o ouvinte não tem como deduzir, senão através da ação comunicativa, quais são as razões que levam o falante a levantar pretensão de verdade em seu enunciado. O ouvinte precisa conhecer os tipos de razões com as quais o falante poderia eventualmente resgatar suas pretensões de verdade. Nessa virada epistêmica de Dummett, Habermas vê um caminho para uma teoria do significado ampliado em termos pragmáticos.

Dummett aponta na direção de uma análise formal da pragmática da linguagem. Segundo Bannell (2006, p. 68), o argumento de Dummett pode ser resumido da seguinte forma:

[...] a explicação da compreensão do significado de uma proposição, em termos de suas condições de verdade, está baseada em um pressuposto problemático de que, para cada frase assertórica, existem procedimentos que podem decidir se as condições de verdade são preenchidas ou não, pressuposto esse que se fundamenta em uma teoria empírica do conhecimento. O fato de não termos tal procedimento, a não ser para frases bem simples, - as condições de verdade das quais pode-se decidir por procedimentos simples de observação - forçou Dummett a fazer uma distinção entre conhecer as condições que fazem com que uma proposição seja verdadeira e conhecer as razões que permitem a um falante afirmar a proposição como verdadeira. Ou seja, não é possível afirmar as condições de verdade de uma proposição de maneira que não faça referência a falantes específicos e contextos específicos de uso.

Dessa forma o conceito de verdade é substituído pelo conceito de justificação. Para desenvolver sua argumentação na direção de uma pragmática da comunicação, Habermas valeu-se da teoria dos atos de fala de Austin e Searle, pois elas oferecem

um arcabouço apropriado para situar a teoria do significado de Dummett dentro da teoria do agir comunicativo: para entendermos uma proposição, precisamos reconhecer as razões por meio das quais as condições de verdade são preenchidas e podem ser resgatadas, e, tais razões só podem ser produzidas dialogicamente, pela argumentação racional. Para Bannell (2006, p. 70), é na teoria dos atos de fala que Habermas também encontra uma tentativa de analisar formalmente as regras pragmáticas do uso da linguagem. Habermas encontrou na teoria de Austin e Searle, uma tentativa de demonstrar que os aspectos pragmáticos da linguagem são acessíveis a uma análise formal de sua própria estrutura, e apropriou-se da ideia que os atos de fala (enunciados) são os elementos primários de análise e, não as sentenças. Habermas apropria-se da ideia de dupla estrutura dos atos de fala, ou seja, com os atos de fala não apenas dizemos algo sobre o mundo, também empregamos a linguagem para prometer, ameaçar, avisar, etc. Isso nos mostra que a linguagem possui ao mesmo tempo conteúdo proposicional e uma força ilocucionária.

Com as contribuições dos já citados Dummett, Austin, Searle, e de outros como Wittgenstein, Chomsky, Apel; Habermas busca estabelecer as condições formais da racionalidade comunicativa, superando as fundamentações do tipo ontológico e dedutivo. O conceito de racionalidade comunicativa é explicado por intermédio da reconstrução pragmática, sem recorrer a qualquer espécie de fundamentação metafísica. Segundo Mühl (2003, p. 168), a reviravolta pragmática demonstrou que o conhecimento humano constitui-se pela ação linguístico-comunicativa, a linguagem passa a constituir o elemento central no processo de constituição do conhecimento e da própria realidade. A linguagem passa a ser compreendida como ação humana, ação prática, práxis interativa, como mediação que possibilita o processo intersubjetivo de acordo com regras determinadas. Dessa forma, a pragmática supera a visão tradicional do conhecimento cuja fundamentação era ontológica e subjetivista. Fundamenta a validade dos enunciados no uso concreto da linguagem e nos interesses orientadores da interação comunicativa dos sujeitos e, não mais na adequada representação do real (ontologia) ou na adequada união entre sensibilidade e entendimento pela ação subjetiva solipsista (metafísica subjetivista).



Com a pragmática vislumbramos uma ruptura radical com a concepção tradicional de pensar o conhecimento e a linguagem. De um lado supera a visão reducionista de linguagem como mera representação do pensamento ou mero instrumento de comunicação do pensamento, por outro lado, rompe com a certeza da evidência pré-linguística do conhecimento e o solipsismo metodológico dessa concepção. Para Habermas (2002c, p. 81), após a guinada epistêmica da semântica da verdade, não podemos mais considerar a questão da validade como simples questão entre nexos objetivos entre linguagem e mundo:

A sugestão que se apresenta então consiste em não definir mais semanticamente a pretensão de verdade, nem reduzi-la apenas à perspectiva do falante. Pretensões de validade formam o ponto de convergência do reconhecimento intersubjetivo por parte de todos os participantes. Elas desempenham um papel pragmático na dinâmica que perpassa a oferta do ato de fala e a tomada de posição do destinatário em termos de 'sim/não'. Esta guinada pragmática da semântica da verdade implica uma transformação da 'força ilocucionária' (HABERMAS, 2002c, p. 81).

A pragmática demonstra que a linguagem possui a função constituidora do próprio saber, constituição que ocorre como processo intersubjetivo, não fica restrita a uma função designativa ou transmissora de conhecimentos. A pragmática considera que a linguagem, enquanto dimensão hermenêutica, é o fundamento de toda e qualquer formação conceitual. Portanto a questão da linguagem também é a questão das condições de possibilidade do conhecimento, traz consigo a questão das condições apriorísticas que tornam possível a compreensão e que validam o pensamento e o agir humano.

Segundo Habermas (2002c, p. 55), a nova compreensão da linguagem, legada pela virada pragmática, traz vantagens metódicas, principalmente em relação à filosofia do sujeito. A pragmática demonstra que as condições que tornam possíveis os objetos da experiência não podem ser imediatamente idênticas às condições que tornam válidos os enunciados. O acesso direto da consciência intuitiva é diferente do acesso indireto através da linguagem. Conhecimento é um problema que diz respeito à relação linguagem-mundo e não à consciência-mundo. A

consciência é uma função da linguagem, se constitui a partir dela, e não o contrário. “A identidade da consciência cognoscente, como em igual medida a objetividade dos objetos conhecidos, só se constitui com a linguagem, na qual é possível a síntese dos momentos separados do Eu e da natureza como mundo do Eu” (HABERMAS, 2009, p. 28). A grande vantagem desse acesso indireto através da linguagem é que as expressões gramaticais constituem algo acessível publicamente.

Com a reviravolta linguístico-pragmática surge uma nova forma de compreender a questão do conhecimento humano, não mais a partir da abordagem subjetiva solipsista, mas dos processos de interação linguística dos sujeitos. O foco dos questionamentos muda da essência da causalidade ou condições de possibilidade do conhecimento para o sentido do conceito de causalidade ou condições de possibilidade das sentenças intersubjetivamente válidas. A filosofia volta-se para as condições de possibilidade da linguagem, tendo em vista que a mediação linguística é um elemento constituidor do conhecimento e do sentido da realidade. A partir desse contexto e dessas contribuições, Habermas vai reconstruir a filosofia moderna, quando elabora a teoria da ação comunicativa.

### ***Teoria da ação comunicativa***

Na *Teoria da ação comunicativa* Habermas (1989, p. 458) assenta a ação no contexto do mundo da vida onde o agir instrumental se relaciona com as intervenções no mundo objetivo e representa o meio de reprodução do substrato material do mundo da vida. Essa perspectiva introduz o conceito de mundo da vida como complementar ao agir comunicativo. “Eu prefiro introduzir o conceito de mundo da vida como conceito complementar de ação comunicativa e entendo a ação comunicativa como o meio através do qual se reproduzem as estruturas simbólicas do mundo da vida”.(HABERMAS, 1989, p. 458). O giro habermasiano indica uma mudança na configuração da ação, pois afirma que uma teoria social guarda em seu interior uma tipologia suscetível de racionalização. A tipologia da ação se vincula a um tipo de orientação e com ele, um determinado uso da razão. Habermas utiliza-se de duas variantes para definir a orientação da ação mediada pela

linguagem: a ação orientada ao êxito e a ação orientada ao entendimento. Também apresenta duas caracterizações do agir ou situação da ação: social e não social. Habermas (1989, p. 385) apresenta as ações suscetíveis de racionalização do seguinte modo:

Para a construção da correspondente tipologia da ação é determinante a distinção entre orientação ao êxito e orientação ao entendimento.[...] Ações orientadas ao êxito chamo **instrumentais** quando podem entender-se como seguimento de regras técnicas e ajuizar-se desde o ponto de vista da eficácia de uma intervenção no mundo físico com a qual o agente pretende conseguir algo. As ações orientadas ao êxito chamo **estratégicas** quando podem entender-se desde o ponto de vista da eficácia do influxo que um agente trata de exercer sobre as decisões de um oponente (ou oponentes) racional.[...]. Falo de ações **comunicativas** quando as interações sociais não permanecem coordenadas por cálculos egocêntricos do próprio êxito por parte de cada ator individual, considerado isoladamente, senão mediante operações cooperativas de interpretação dos participantes. No agir comunicativo, os atores não se orientam primariamente por seu próprio êxito, mas pela produção de um acordo, condição para que cada participante, na interação, possa perseguir seus próprios planos de ação (HABERMAS, 1989, p. 453-454 – tradução e grifos nossos).

A ação instrumental não preenche as condições de uma racionalidade que contemple o contexto humano pois dirige o comportamento através de fins específicos do saber empírico. O agir instrumental é uma ação de uns sobre os outros e sobre a situação da ação, a qual é vinculada através de atividades não linguísticas, atividades orientadas para um fim, através de um ator que intervém no mundo empregando meios adequados (cf. PIZZI, 1994, p. 111). O interesse instrumental é mais direcionado para o domínio da natureza e para a utilização adequada dos recursos que se dispõe. Embora essas ações instrumentais interfiram na elaboração das normas sociais, elas não são propriamente ações sociais. Portanto, nesse caso não se pode falar em interação social, pois o agir segue regras técnicas de intervenção no mundo físico.

A ação instrumental se orienta por regras técnicas fundadas em um saber empírico. Essas regras aplicam,

em cada caso, prognósticos condicionais sobre acontecimentos físicos ou sociais observáveis, que podem ser comprovadas como corretas ou falsas. A atitude de escolha racional orienta-se por estratégias que repousam sobre um saber analítico. Essas estratégias implicam deduções a partir de regras de preferência (sistemas de valores) e de máximas gerais, esses enunciados podem ser deduzidos de modo correto ou falso (HABERMAS, 1989, p. 27 – tradução nossa).

Já o agir estratégico se trata de uma ação social que tem em vista a influência recíproca orientada às consequências. Segundo MacCarthy (1995, p. 45), a ação estratégica se limita a designar o tipo de ação que é ao mesmo tempo social e orientada em função de meios-fins. Enquanto a ação instrumental busca organizar os meios para manipular os objetos, a ação estratégica “[...] tem como ponto de referência o êxito do falante diante de um oponente racional. Nas ‘interações estratégicas’, os meios comunicativos utilizam a linguagem, sem, todavia, preocupar-se com a interação entre os diferentes planos dos participantes” (PIZZI, 2005, p. 82). Na ação estratégica os participantes da linguagem (falante e ouvinte) se instrumentalizam mutuamente para conseguir suas metas individuais, e estabelecem então, uma relação em que se consideram como meios e não como fins.

Habermas (1989, p. 385) opõe às ações estratégicas as ações comunicativas. Refere-se à ação comunicativa quando as ações dos atores participantes não ficam coordenadas através do cálculo egocêntrico de interesses, mas através do entendimento. O agir comunicativo caracteriza as condições sob as quais uma argumentação pode, racionalmente, produzir o consenso. Para Habermas (2002c, p. 82), só o agir comunicativo leva os atores a abandonar o egocentrismo de uma ação pautada pelo fim racional do próprio sucesso e a se submeter aos critérios públicos da racionalidade do entendimento. O reconhecimento intersubjetivo, fundado no entendimento linguístico, assegura a validade dos enunciados empiricamente verdadeiros e a validade das normas sociais. Diferentemente da ação instrumental e estratégica, a ação comunicativa é descrita por Habermas como segue:

Por outro lado, por ação comunicativa entendo uma interação simbolicamente mediada. Orienta-se através de normas que valem obrigatoriamente, pois definem

expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser compreendidas e aceitas por pelo menos dois sujeitos. As normas sociais são corroboradas por sanções. O seu conteúdo semântico se objetiva em expressões simbólicas e se tornam acessíveis à comunicação num contexto comunicacional propiciado pela linguagem ordinária. Enquanto a validade de estratégias e regras técnicas depende da validade de enunciados analiticamente corretos e empiricamente verdadeiros, a validade das normas sociais é assegurada pelo reconhecimento intersubjetivo fundado no entendimento ou num consenso valorativo (HABERMAS, 1989, p. 27, tradução nossa).

De acordo com Pizzi (1994, p. 112), o agir comunicativo se apresenta quando os sujeitos asseguram o entendimento, tendo em vista que a pretensão de validade dos proferimentos impulsiona a própria linguagem para o consenso intersubjetivo. Isso indica que além de caráter semântico a linguagem possui o aspecto performativo, o que possibilita situar na linguagem pretensões universais de validez. O entendimento comunicativo requer uma base convencional que garanta as condições para um acordo intersubjetivo. É a partir dessa ideia de entendimento que Habermas vai desenvolver sua ideia de pragmática universal:

A pragmática universal tem como tarefa identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível. Em outros contextos se diz também 'pressupostos universais da comunicação', porém prefiro falar de pressupostos universais da ação comunicativa porque considero fundamental o tipo de ação orientada ao entendimento. Parto, pois, do pressuposto que as outras formas de ação social, por exemplo, a luta, a concorrência geral, o comportamento estratégico, podem considerar-se derivados do agir voltado ao entendimento (HABERMAS, 1989, p. 299 – tradução nossa).

Ou seja, a pragmática universal trata da base de validade da fala, enquanto possibilidade de proposições universais válidas. Todo o agente que atua comunicativamente, como ator diante de outros atores, orienta-se por pretensões de validade universal e supõe que tais pretensões podem ser desempenhadas. Na medida em que participa de um processo de entendimento, está supondo as seguintes pretensões universais de validez na

fala dos sujeitos envolvidos: “Que estejam expressando-se inteligentemente; Dando a entender algo; Estar dando a entender-se; Entender-se com os demais” (HABERMAS, 1989, p. 300, tradução nossa). Com a pragmática universal Habermas aponta um mecanismo de coordenação da ação comunicativa, o entendimento linguístico. As condições de validade dos proferimentos apontam para o possível consenso sobre o que é dito. O entendimento linguístico é um mecanismo de coordenação da ação, através do qual pode se constituir a interação, portanto comunicação não é simplesmente conversação.

Com a pragmática universal Habermas retoma a questão de Kant sobre as condições de possibilidade do conhecimento, dessa forma, assume a herança da filosofia transcendental, mas a transforma, e coloca a tarefa de apontar as condições de possibilidade do entendimento humano. Segundo Mühl (2003, p. 172), Habermas, da mesma forma que Kant, acredita na existência de um sistema de regras *a priori* que torna possível o entendimento acerca da realidade, a diferença entre eles é que para Kant essa condição é dada pela apercepção transcendental do “eu penso”, já para Habermas realiza-se pela ação comunicativa de uma comunidade de falantes. Assim, em Habermas o sujeito transcendental é substituído pela comunidade comunicativa e as categorias do entendimento passam a ser entendidas como competências desenvolvidas pela espécie para criar produtos simbólicos. O papel da pragmática universal é justamente reconstruir e tornar explícitas essas estruturas universais de competência da espécie.

A reconstrução das condições universais do entendimento humano, realizada por Habermas, representa a reconstrução do conceito de transcendental de Kant, porém sob bases que superam a metafísica da subjetividade. A análise transcendental adquire um sentido mais brando e passa a designar as condições presumidamente gerais que devem ser satisfeitas para que práticas fundamentais determinadas a êxitos possam ocorrer. Segundo Aragão (2002, p. 12), Habermas se distancia do kantismo por três motivos: necessidade de substituir o idealismo transcendental pelo realismo interno, atribuição de uma função regulativa e não mais constitutiva à verdade e, inserção dos referentes mundanos em contextos do mundo da vida. Essa “destranscendentalização” (HABERMAS, 2002a, p. 38) faz com

que o sistema de conceitos fundamentais por traz de toda a experiência sejam considerados como quase transcendentais.

Ao mesmo tempo em que busca reconstruir o pensamento kantiano, base do projeto emancipatório moderno, com o conceito de razão comunicativa, Habermas dirige sua crítica à visão reducionista de racionalidade a que chegaram Adorno e Horkheimer, ao compreendê-la apenas como racionalidade instrumental e afirmarem a impossibilidade de a razão cumprir sua finalidade originária de emancipar a humanidade:

Diferentemente da razão instrumental, a razão comunicativa não pode submeter-se sem resistências frente a um processo de autoconservação cego. Ela se refere não a um sujeito que se conserva relacionando-se com objetos em sua atividade representativa e de ação, nem a um sistema que mantém sua consistência ou sua substancialidade delimitando-se frente a um contexto, senão a um mundo da vida simbolicamente estruturado que se constitui pelos aportes interpretativos dos que dele fazem parte e que só se reproduz através da ação comunicativa. Assim a razão comunicativa não se limita a considerar por suposta a consistência de um sujeito ou de um sistema, senão que participa na estruturação daquilo que haverá de se conservar. A perspectiva utópica de reconciliação e liberdade está baseada nas condições mesmas da socialização comunicativa dos indivíduos, está já inserida no mecanismo linguístico de reprodução da espécie. (HABERMAS, 1987, p. 175, tradução nossa).

Segundo Mühl (2003, p. 175), diferentemente da racionalidade instrumental, a racionalidade comunicativa contém em si mesma, um *telos* emancipador que torna possível a manutenção do poder transformador da razão. No *telos* da linguagem pragmática, Habermas encontra elementos para restabelecer o poder da razão de normatizar a validade do agir humano. Como falantes os seres humanos participam de um entendimento racional e, no uso pragmático da linguagem, estabelecem entendimentos racionais que constituem as estruturas do mundo da vida. Mühl (Idem) segue demonstrando que para Habermas o mundo da vida constitui um conceito complementar da ação comunicativa. Após a reviravolta pragmática, o mundo da vida passa a ser entendido não mais em termos da relação consciência-mundo, mas da relação

linguagem-mundo. O mundo da vida é um substrato de conteúdos, de evidências originárias, que sustenta o processo argumentativo, é o pano de fundo, o horizonte pré-compreensivo onde se processa a racionalidade comunicativa e se prepara a possibilidade de um consenso de fundo. Como é constituído intersubjetivamente, o mundo da vida é ao mesmo tempo complemento da ação comunicativa e constituinte da racionalidade comunicativa. Dessa forma, o mundo da vida, constituído pelas regras transcendentais que são dadas como elementos que constituem o entendimento possível, torna acessível ao nosso conhecimento as regras do processo de comunicação.

Habermas (1989, p. 304) coloca que pretende com a pragmática universal, explicar as condições universais que tornam possível o entendimento humano, através de uma ciência reconstrutiva. Parte da distinção estabelecida por Chomsky entre competência comunicativa e desempenho linguístico, através da qual demonstra que em toda comunicação o ator precisa dominar *a priori* um sistema abstrato de regras geradoras da linguagem. Todas as estruturas da linguagem são decorrentes de um processo comunicativo e que até mesmo as estruturas universais de possíveis situações linguísticas são produzidas linguisticamente. Portanto, Habermas se dedica a reconstruir o sistema de regras segundo o qual os indivíduos produzem ou geram situações de fala, entendendo-se através da linguagem sobre o mundo.

Para alcançar seu objetivo, Habermas precisa explicar e fundamentar o caráter quase transcendental da linguagem e encontrar elementos que sustentem a tese da validade do argumento como critério de verdade. A competência do discurso comunicativo obriga os interlocutores a passarem da argumentação particular para o plano universal. O ouvinte ao aceitar a pretensão de validez do falante, reconhece a validade do produto simbólico e que, portanto, está qualificado para o reconhecimento intersubjetivo. Segundo Boufleuer (2001, p. 36), para Habermas a competência comunicativa consiste no domínio não reflexivo (pré-teórico) de certas pressuposições que acompanham o entendimento linguístico. Essas pressuposições, de forma similar às regras gramaticais, são utilizadas pelo indivíduo mesmo que não lhe são conscientes. Assim, da mesma forma que utilizamos corretamente as regras gramaticais mesmo



sem dominá-las reflexivamente, fazemos uso de certas pressuposições pragmáticas quando utilizamos a linguagem voltada ao entendimento.

Segundo Pizzi (1994, p. 123), o entendimento não significa unanimidade em torno de uma expressão linguística, ele é um processo por meio do qual os sujeitos comunicativos alcançam o consenso. Ele não pode conter nenhum elemento de violência pois como afirma Habermas (1987, p. 369), o ato de fala de um ator só pode ter êxito se o outro aceita como válida, através de um sim ou um não, a pretensão de validade que é suscetível de crítica. No agir comunicativo a interação linguística é sempre um processo que tem em vista o entendimento possível entre falantes e ouvintes. O ato de fala resguarda o sentido linguístico da expressão proferida e também o contexto social dos sujeitos capazes de reflexão e ação. Portanto, há um caráter empírico, contingente, individual, em cada um dos atores da ação e, uma base universal que possibilita reconstruir a fundamentação dos princípios de validade em torno das condições ideais do entendimento.

A coordenação intersubjetiva da comunicação ocorre através da coordenação dos atos de fala, que possuem uma formação coordenadora, consensual, decorrente dos elementos ilocucionários nele presentes. Ato ilocucionário refere-se ao conteúdo proposicional das relações entre falantes e ouvintes (afirmação, mandato, promessa, confissão etc.). Ato perlocucionário refere-se ao efeito pretendido causado pelo falante sobre o ouvinte. (cf. PIZZI, 1994, p. 124). O fim ilocucionário é o elemento que Habermas entende ser o elemento angular que caracteriza a ação comunicativa. A função comunicativa está ligada aos atos ilocucionários porque o falante sempre realiza com a emissão de sua fala uma intenção comunicativa, ou seja, sempre tem o propósito que o ouvinte entenda e aceite o que ele diz. Habermas (1987, p. 379) afirma que a ação comunicativa se diferencia das interações de tipo estratégico porque todos os participantes buscam fins ilocucionários com o propósito de chegar a um acordo que sirva de base para uma condução harmônica do plano das ações individuais. Considera, portanto, como ação comunicativa as interações mediadas linguisticamente que perseguem em seus atos de fala somente fins ilocucionários.

O elemento ilocucionário mostra que os atos de fala não

são apenas manifestações ou representações do pensar, mas são ações. Quando falamos não apenas expressamos um conteúdo proposicional, mas executamos uma ação pela fala. Portanto um indivíduo ao falar possui sempre uma dupla expectativa: de realizar uma intencionalidade ao agir pela fala e pretender legitimar aquilo que expressa por meio dos argumentos. Habermas (2002c, p. 68) afirma que o falante não pode visar o fim do entendimento como algo a ser produzido de modo causal, pois o sucesso ilocucionário depende do assentimento racionalmente motivado do ouvinte. A ocorrência do acordo supõe que o ouvinte o sele voluntariamente através do reconhecimento de uma pretensão de validade criticável. A única forma de se atingirem fins ilocucionários é a cooperação. Conforme Gomes (2007, p.101), no agir comunicativo o falante sempre tem em mente um entendimento intersubjetivo, ou seja, os proferimentos contêm um caráter performativo, deslocando o componente estritamente proposicional para situá-lo novamente no ato de fala ilocucionário. A linguagem utilizada performativamente não se atém somente às relações de caráter epistemológico, mas também a seus aspectos hermenêuticos. Quem participa de processos de comunicação, ao dizer ou compreender algo, tem que assumir uma atitude performativa. A atitude performativa permite uma orientação mútua por pretensões de validade que o falante pressupõe na expectativa de uma tomada de posição do interlocutor. Essas pretensões levam a uma avaliação crítica, a fim de que o reconhecimento intersubjetivo de cada pretensão particular possa servir de fundamento para um consenso racionalmente motivado. Ao entenderem-se mutuamente na atitude performativa, falante e ouvinte estão envolvidos nas funções que a ação comunicativa realiza para a reprodução do mundo da vida.

Entendimento é a busca de um acordo racional que tem por base o reconhecimento recíproco das pretensões de validade, as quais são contra factuais, quando na interação comunicativa ocorrer um consenso enganoso ele só poderá ser reconhecido e retificado por um consenso racional e uma situação ideal de fala. A situação ideal de fala é o pressuposto universal contrafactual que constitui a condição do entendimento humano. (cf. MÜHL, 2003, p. 189). A ação comunicativa decorre da competência dos indivíduos em desenvolverem atos de fala na busca de entendimento. Essa situação-ideal-de-fala é um fato da razão

que nos induz a agir racionalmente no sentido de realizar uma forma de vida tendo em vista o interesse emancipatório. A situação ideal de fala é inerente à estrutura da fala, é uma força operante que produz a condição de possibilidade do entendimento humano, mesmo sem efetivar-se plenamente como situação real.

Conforme Habermas (1989, p. 107), a situação ideal de fala decorre da distribuição simétrica das oportunidades para cada indivíduo fazer uso dos atos de fala e evitar distorções. A comunidade ideal de fala acolhe todo indivíduo como agente de comunicação com iguais possibilidades. Juntamente com a igualdade de oportunidades no emprego dos atos de fala comunicativos está a possibilidade de a qualquer momento abandonar os consensos e entrar no discurso que tematiza as pretensões de validade. “As condições contrafáticas da situação ideal de fala podem também entender-se como condições necessárias de formas emancipadas de vida”. (HABERMAS, 1989, p. 107). A situação ideal de fala motiva os participantes competentes a buscar o entendimento utilizando-se do único recurso não violento disponível, o melhor argumento. É em uma situação de comunidade comunicativa livre de toda coação que se torna possível considerar um consenso obtido como racional e verdadeiro. Essa situação ideal permite que qualquer indivíduo distinga um discurso racional de um discurso enganoso.

### ***Considerações finais***

Na obra *Conhecimento e Interesse*, Habermas estabelece a ideia de que há diferentes interesses do conhecimento, tal distinção serve de base para a crítica o positivismo e tecnocracia, bem como, para a reconstrução comunicativa do projeto da modernidade. Para Habermas existem dois campos de objetos científicos que correspondem a dois interesses do conhecimento. De um lado, o campo das ciências experimentais que procuram decifrar a realidade empírica, conduzidas por um interesse invariante na sua possível utilização através do trabalho humano tendo em vista o alargamento do agir técnico-instrumental. De outro lado, o campo das ciências histórico-hermenêuticas, que pesquisam o mundo cultural do presente levadas pelo interesse em ação comunicativa. Trabalho e

linguagem condicionam os diferentes interesses do conhecimento, o que torna possível o processo de apropriação da natureza e a constituição de objetos materiais e simbólicos. Dessa forma, a objetividade do mundo é constituída pela coação técnico-instrumental do trabalho e pela coação comunicativa da linguagem, ela não é uma manifestação espontânea, mas realidade produzida pelo agir humano no mundo através desta coação quase transcendental dos interesses inerentes à espécie humana.

Na *Teoria da Ação Comunicativa* Habermas reconstrói a ideia de razão a partir da distinção entre ações orientadas ao êxito e ações orientadas ao entendimento. Na ação voltada ao êxito opera uma racionalidade que o filósofo alemão denominou de racionalidade instrumental e na ação orientada ao entendimento opera uma racionalidade que denominou comunicativa. Para que não haja distorções ideológicas a racionalidade instrumental deve estar restrita ao âmbito do trabalho, ou seja, o âmbito da reprodução material do nosso modo de vida no qual operam a técnica e a ciência. Já o âmbito da reprodução simbólica do nosso modo de vida é esfera legítima da racionalidade comunicativa. É através do conceito razão comunicativa que Habermas reconstrói a concepção de racionalidade moderna, não a restringindo ao aspecto instrumental. Tal reconstrução permite uma redefinição na concepção de verdade.

Diferentemente da objetividade, a verdade diz respeito à pragmática universal, verdade é um problema pragmático e diz respeito ao sentido como empregamos enunciados. Pretensões de verdade tornam-se justificadas, portanto válidas, quando temos razões suficientes para reconhecê-las como válidas. Isso se torna possível apenas por meio da argumentação, pois somente se entende algo como verdadeiro quando as condições que o validam são explicitadas pelos atos de fala. O que deve orientar a argumentação é o elemento contrafactual da busca de entendimento.

**Referências**

- ARAGÃO, Lúcia. Apresentação. In: HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destrancendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- BANNELL, Ralph Ings. *Habermas & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia da ação comunicativa: uma leitura de Habermas*. 3 ed. Unijuí: Ed. Unijuí, 2001.
- GOMES, Luiz Roberto. *Educação e consenso em Habermas*. Campinas: Editora Alínea, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destrancendentalizada*. Trad. Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002a.
- \_\_\_\_\_. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- \_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2. ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002c.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidade de la acción y racionalização social*. Madrid: Taurus, 1987.
- \_\_\_\_\_. Trabalho e interação. In: *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 11- 43.
- HONNETH, Axel. *Crítica del poder*. Madrid: Machado Libros, 2009.
- MCCARTHY, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1995.
- MÜHL, Eldon Henrique. *Habermas e a educação: ação pedagógica como agir comunicativo*. Passo Fundo: UPF, 2003.
- PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- PIZZI, Jovino. *Ética do discurso: a racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O Conteúdo Moral do Agir Comunicativo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo:

Companhia das Letras, 1987.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

---

<sup>1</sup> *O presente artigo surgiu de parte da pesquisa realizada no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, que resultou em tese de doutorado defendida em 2012.*