

**VERDADE, CONTINGÊNCIA E
FALIBILISMO:
A TEORIA DISCURSIVA DA VERDADE DE
J. HABERMAS À LUZ DAS CRÍTICAS DE A. WELLMER***

Nilson Assunção Alvarenga
UERJ

Resumo: Neste artigo, tentarei mostrar como a teoria discursiva da verdade de Habermas sofre uma influência significativa das críticas de A. Wellmer. Na passagem de uma versão forte para uma versão fraca dessa teoria, o modelo de fundamentação mediante o conceito de situação ideal de fala é substituído por um modelo falibilista, o qual opera com uma “noção problemática de verdade”.

Palavras-chave: Verdade, Consenso, Mundo da vida, Contingência, Teoria do significado, Falibilismo.

Abstract: In this article I intend to show how the Habermasian discursive theory of truth is significantly influenced by the criticism of A. Wellmer. In the turn from a strong to a weak version of this theory, the model of grounding through recourse to the concept of “ideal speech situation” is replaced by a fallibilistic model, which works with a “problematic notion of truth”.

Key-words: Truth, Consensus, Lifeworld, Contingence, Theory of meaning, Fallibilism.

* Este artigo resume os resultados da pesquisa que gerou minha dissertação de mestrado, “Verdade e Individuação em Jürgen Habermas”, defendida em agosto de 1998, na UERJ. Devo parte relevante desses resultados às conversas mantidas com os professores Luiz Bernardo Araújo (orientador) e Ricardo Corrêa Barbosa.

Examinando o desenvolvimento histórico e sistemático da teoria discursiva da verdade de Habermas, é possível reconhecer duas versões. Na primeira versão — defendida em “Observações Preparatórias para uma Teoria da Competência Comunicativa”¹ e em “Teorias da Verdade”² —, o consenso racional é tomado como critério de verdade. Na segunda versão — defendida nos horizontes da “teoria do significado” elaborada na primeira “Consideração intermediária” da *Teoria da ação comunicativa* e nos artigos de *Pensamento pós-metafísico* —, reconhecemos um modelo de fundamentação estritamente falibilista, onde a própria reconstrução das condições de um consenso racional é considerada hipoteticamente³.

O cerne da ‘versão criterial’ da teoria discursiva da verdade é a reconstrução das “idealizações inerentes ao uso da linguagem”. Partindo dessa reconstrução, é elaborado o conceito de “situação ideal de fala”. Neste conceito, encontramos operacionalizadas idealizações de dois tipos, que seriam — este é o argumento de Habermas — antecipadas em qualquer processo de entendimento discursivo. Pode-se, então, falar em duas ‘faces’ da situação ideal de fala: uma face constitutiva e uma face projetiva. Respondem pela ‘face constitutiva’ as condições de entendimento dos signos lingüísticos empregados na argumentação. É preciso que estejam garantidos um acesso intersubjetivo irrestrito àquilo que é dito e, ao mesmo tempo, uma completa simetria entre falantes e ouvintes, que devem dispor de chances iguais de fazer e criticar asserções e/ou mandatos, bem como de manifestar suas intenções na comunicação. A vigência dessas condições ideais é, para Habermas, uma suposição <Unterstellung> inevitável dos processos efetivos de entendimento lingüístico. Tal suposição fundamentaria, então, a idéia de que um consenso racional passível de ser considerado um critério de verdade deve ser aquele que se deixa constituir unicamente mediante a força do melhor argumento. Por seu turno, a ‘face projetiva’ da situação ideal de fala diz respeito àquilo que falantes e ouvintes projetam quando se entendem na linguagem: um consenso racional situado é ao mesmo tempo o prenúncio <Vorschein> de uma forma de vida futura capaz de concretizar no plano prático aquelas condições ideais de intersubjetividade e simetria⁴.

¹ JÜRGEN HABERMAS, *Observações preparatórias para uma teoria da competência comunicativa* [1971], (Trad. de Guido A. de Almeida), Rio de Janeiro, mimeografado.

² JÜRGEN HABERMAS, *Teorias da verdade* [1973], (Trad. de Guido A. de Almeida), Rio de Janeiro, datilografado.

³ Como buscarei esclarecer no item III, abaixo, não se trata de desconsiderar que a ‘versão criterial’ comporta um princípio falibilista. O que está em jogo na passagem para o que chamo aqui a ‘versão falibilista’ é uma mudança da ênfase desse princípio para a fundamentação da teoria discursiva da verdade.

⁴ HABERMAS, 1973: 33-9.

Portanto, a caracterização formal das condições de um consenso ideal é igualmente a caracterização das condições de racionalidade de acordos fáticos, envolvendo o resgate discursivo de pretensões de validade erguidas na comunicação. Ora, se são problematizadas as premissas de que a racionalidade dos consensos se deixa caracterizar formalmente e de que a racionalidade e a verdade devem coincidir necessariamente, então deverá ruir todo o modelo de fundamentação da teoria discursiva da verdade em sua ‘versão criterial’. É justamente nessa direção que caminham as críticas de Wellmer. Neste artigo, buscarei reconstruir essas críticas (I), passando a examinar como elas são absorvidas por Habermas, inspirando uma flexibilização do modelo de fundamentação da teoria discursiva da verdade (II), o qual compartilha a noção de falibilismo defendida por Wellmer (III).

I. Verdade: as críticas de Wellmer à ‘versão criterial’ da teoria discursiva da verdade

Os problemas de fundamentação da teoria discursiva da verdade podem ser entendidos, em linhas gerais, como uma tentativa de solução daquilo que A. Wellmer chamou “antinomia da verdade”⁵. Quem pretende fundamentar a verdade no horizonte da “guinada pragmático-lingüística” ocorrida na filosofia contemporânea defronta-se inevitavelmente com esta antinomia. Pois, surge aqui o problema de como lidar com os desacordos inevitáveis entre falantes e ouvintes quando empregam concretamente a linguagem. A solução seria ou bem partir da idéia de que na pragmática da linguagem estão envolvidos “pressupostos inevitáveis”, ou bem considerar a prática lingüística como incomensurável, arredia a qualquer análise teórica. Wellmer estiliza esta antinomia recorrendo ao debate entre Apel, Habermas e Putnam, de um lado, e Rorty, de outro. Aos olhos deste, aqueles, que defendem o argumento segundo o qual o uso da linguagem traz à luz “idealizações inevitáveis”, não se livram de pressuposições metafísicas; mas, contra isto, o próprio Rorty não teria, aos olhos daqueles, outro remédio senão recair no relativismo.

O problema que se apresenta é, então, o seguinte. Por um lado, se abrimos mão das “idealizações inerentes ao uso da linguagem”, então, ao pretendermos fundamentar a verdade no plano da performance lingüística, estamos traindo nosso intento, asserindo um relativismo

⁵ A. WELLMER, Verité, contingence et modernité [1992a], (Trad. de Marie-Noëlle Ryan), *Rue Descartes*, vol. 5-6 (nov. 1992): 177-94. Aqui, p. 177-78.

intransponível. Por outro lado, porém, ao pretendermos operacionalizar teoricamente aquelas idealizações, corremos o risco de objetivá-las, quebrando com isto a premissa segundo a qual a verdade deve ser fundamentada num plano estritamente pragmático e, como tal, aberto a contingências. Se não podemos abrir mão das idealizações e ao mesmo tempo não podemos objetivá-las, então a única saída viável será o falibilismo. Devemos dar como que uma ‘inflexão negativa’ às “idealizações da linguagem”: permitimos que elas possam monitorar nossos consensos, mas mantemos a perspectiva segundo a qual qualquer consenso obtido concretamente encontra-se sob reserva, podendo ser colocado em questão no futuro. Reconstruindo, então, o debate entre Habermas e Wellmer, observando como aquele absorve as críticas deste, chegaremos a uma versão falibilista da teoria discursiva da verdade, que difere em alguns aspectos daquela ‘versão criterial’ defendida na década de 1970.

Em sua crítica à teoria discursiva da verdade, Wellmer considera duas versões. Ele chama de “versão forte” basicamente aquela que se fundamenta mediante o recurso a uma situação ideal de fala. Uma “versão fraca” corresponde à fundamentação efetuada no ambiente da teoria pragmática do significado, desenvolvida pelo próprio Habermas. Na crítica à “versão forte”, a ser exposta no que se segue⁶, Wellmer destaca duas variantes. Na primeira, o consenso é considerado um critério de verdade; na segunda, ele é entendido no sentido de uma certificação da validade dos argumentos lançados pelos falantes.

Ao considerar a variante segundo a qual o consenso seria um critério de verdade, Wellmer faz duas considerações que, interligadas, pretendem enfraquecer as pretensões teóricas da teoria da verdade defendida por Habermas sobretudo em “Teorias da Verdade”. Estas duas considerações encontram um tronco comum na crítica à conexão direta entre racionalidade e verdade. Neste caso, Wellmer quer mostrar duas coisas: que a racionalidade dos consensos não se deixa caracterizar formalmente e que esta racionalidade e a verdade não têm que coincidir necessariamente. Os argumentos usados por Wellmer são os seguintes.

Primeiramente, Wellmer chama atenção para o fato de que qualquer consenso produzido mediante razões pressupõe a convicção de cada um dos participantes de uma argumentação. Cada um deve estar convicto de que as asserções e/ou os mandatos são passíveis de verdade

⁶ Para o que se segue: WELLMER, A. *Ethics and Dialogue* [1986], in *The Persistence of Modernity*, (Trad. de David Midgley), Cambridge/Massachusetts: MIT Press, 1991, 160-68. Para a crítica à “versão fraca”, Cf. A. WELLMER, *Consenso como telos da comunicação lingüística?* [1992b], (Trad. de Ricardo C. Barbosa), *Novos Estudos Cebrap* n. 48 (jul. 1997): 85-96.

e/ou correção, pois, somente assim, poderá concordar com os outros. Quando um participante concorda com outro, está convicto de que este tem boas razões para dizer o que diz; mas isto não significa que ele tenha de fato boas razões. Seja como for, se um consenso produzido mediante razões deve estar referido às convicções de cada participante, então não podemos caracterizar formalmente o consenso obtido. É a situação concreta, com os respectivos falantes e ouvintes, que fornece as condições para que haja um acordo racional.

Ora, a teoria discursiva da verdade, confiando na possibilidade de caracterização formal de consensos concretos, faz de todo consenso que antecipa a estrutura de uma situação ideal de fala um critério de verdade. Mas, se se comprova, com Wellmer, a impossibilidade de algo como um 'consenso formalmente caracterizável', então esta teoria seria falsa, ao afirmar possível algo que não é; e, mais ainda, ao fazer desse algo um critério de verdade.

Por outro lado, Wellmer argumenta que 'racionalidade' e 'verdade' não têm que coincidir necessariamente, e isto quer dizer: não podemos afirmar que, havendo consenso racional, haja verdade. Caso contrário, correríamos o risco de dizer que aqueles que concordaram com a verdade da teoria física de Newton, por exemplo, teriam sido irracionais. Mais plausível é considerar que apesar da racionalidade do consenso a que chegaram, ainda assim eles não atingiram a verdade sobre as questões envolvidas. Hoje, quando existe um consenso quanto à falsidade daquela teoria, parece-nos que a verdade e a racionalidade desse novo acordo coincidem. Mas nada impede que, no futuro, seja considerado falso nosso consenso atual, o que não implica que estamos agindo irracionalmente. A verdade — segue-se desse raciocínio — é sempre algo mais que a racionalidade dos consensos situados. Por isso, o consenso não deve ser entendido como uma razão adicional ou como um critério de verdade. Ele é, antes, o resultado e não o fundamento daquilo que consideramos verdadeiro. E, neste caso, uma teoria discursiva da verdade que concentra toda sua força de reflexão na caracterização do momento do consenso seria vazia de sentido, pois estaria preocupada com algo secundário em relação à própria verdade.

Uma segunda variante da "versão forte" da teoria discursiva da verdade configura-se, no entender de Wellmer, quando Habermas assume que o consenso não pode ser considerado um critério, mas deve ser visto como um mecanismo de certificação da verdade. Segundo esta mudança, o consenso passa a ser o lugar onde os participantes, que de fato só estão de acordo com os outros recorrendo a suas próprias convicções, certificariam se tais convicções foram formadas no horizonte de uma linguagem comum. Cada participante de uma argumentação teria no consenso a garantia de que, ao se convencer das razões dos oponentes, estava usando uma linguagem passível de ser

compartilhada publicamente⁷. Só no consenso as convicções poderiam percorrer o caminho que vai da subjetividade de cada participante para a intersubjetividade irrestrita daquilo que deve habitar o plano da verdade.

Só que, neste caso, se quisermos manter a idéia de ‘consenso’ no cerne da fundamentação da teoria da verdade, teremos de contar com um consenso que pudesse se repetir infinitamente: um consenso infinito poderia, então, servir como garantia da verdade. Esta posição se aproxima, segundo Wellmer, daquela defendida por K.O. Apel. Wellmer, porém, chama novamente atenção para o fato de que todo consenso encontra-se sob reserva, não podendo ser considerado como repetível infinitamente. Pois, neste caso, estaríamos contando com a possibilidade de algo que escapa ao estatuto de qualquer fala situada no tempo e no espaço. Na perspectiva de uma fundamentação última com recurso a um consenso que está subtraído às dimensões de finitude das situações concretas de fala, estaríamos, portanto, enfraquecendo a própria premissa de partida da teoria discursiva da verdade, qual seja: a do nexó indissolúvel entre condições de validade, pretensões de validade e resgate dessas pretensões. Um consenso que se desviasse de antemão de toda possibilidade de um resgate discursivo, sendo válido já de saída como algo repetível infinitamente, perderia sintonia com a própria idéia de uma teoria discursiva da verdade.

A solução apontada por Wellmer está no cerne da noção de uma teoria discursiva falibilista da verdade: todo consenso, ainda que seja um mecanismo inevitável de certificação de um uso público da razão, encontra-se sob reserva. Não podemos dispor, segundo esta perspectiva, de nenhum mecanismo que garanta de antemão as possibilidades de resgate discursivo de pretensões de validade. O falibilismo adentra, portanto, os horizontes da fundamentação da teoria discursiva da verdade em três passos. O primeiro passo pode ser reconhecido na asserção de Wellmer segundo a qual é impossível caracterizar formalmente a racionalidade dos consensos e, portanto, conectar imediatamente esta racionalidade com a verdade. Num segundo passo, Habermas aceita esta crítica e reafirma que, ainda que nossas convicções sejam formadas antes do consenso e somente elas podem nos levar a ‘estar de acordo’ com os outros, é somente no momento mesmo desse acordo que aferimos se são fundamentadas aquelas convicções.

⁷ WELLMER, 1986: 162 n. 48. Wellmer menciona aqui uma carta de Habermas a ele, cujo conteúdo é assim descrito: “(...) Ele [Habermas] concede que, em certo sentido, nós devemos saber desde sempre o que constitui boas razões a fim de estarmos aptos a, de um modo geral, argumentar. Mas se tais ‘boas’ razões são em última instância *suficientemente* boas razões, ele agora diz, isto é algo que se ‘mostra’ somente sob as condições de uma situação ideal de fala”.

Mas, então, num terceiro passo, dado novamente por Wellmer, devemos atentar para o fato de que todo consenso encontra-se sob reserva, podendo no futuro ser posto em questão mediante razões. Ele será, então, reconhecido não como 'irracional' mas como 'falso'.

Disto resulta uma primeira e geral definição de falibilismo: ela combina as idéias de uma convicção formada mediante razões por cada um dos participantes de uma argumentação, de um uso público da razão capaz de produzir um consenso como instância de certificação da validade intersubjetiva daquelas convicções e, finalmente, de que todo consenso racional finito encontra-se sob reserva. Contudo, a noção de falibilismo, tida por Wellmer como a melhor maneira de se entender o nexó entre significado e validade, pensado no interior de uma teoria pragmática do significado, está em sintonia com uma matização do modelo de fundamentação da teoria discursiva da verdade, promovida pelo próprio Habermas. Vejamos como se dá essa matização, para só depois voltar a considerar a noção de falibilismo.

II. Contingência: a revisão dos fundamentos da teoria discursiva da verdade

Vista contra o pano de fundo das críticas de Wellmer, a argumentação que leva à revisão dos fundamentos da teoria discursiva da verdade pode ser agrupada e exemplificada com recurso a três textos de Habermas⁸:

a) "(...) todo consenso que tenha sido produzido argumentativamente sob as condições de uma situação-de-fala ideal pode ser considerado como um critério para o resgate da pretensão de validade tematizada em cada caso"⁹. Aparece aqui a formulação da noção de consenso racional como critério de verdade. A força da reflexão está, neste caso, concentrada na caracterização de consensos situados a partir de sua referência a uma situação ideal de fala. Então, a noção de 'idealizações da linguagem' goza de um caráter positivo no interior da teoria.

⁸ Note-se que a classificação feita aqui não é estritamente de cunho histórico. Por exemplo: a passagem representativa do momento "b") é de 1985, enquanto aquela que configura o momento c) é de 1981 (*Teoria da ação comunicativa*). Por outro lado, o princípio da teoria pragmática do significado encontra-se prefigurado já no texto sobre a *pragmática universal*, de 1976 (Cf. nota 14, abaixo), embora não com a formulação aqui citada. Desse modo, os 'momentos' a que me refiro dizem respeito a uma sistematização dos passos do 'raciocínio' e não a uma organização periódica da teoria da verdade de Habermas.

⁹ HABERMAS, 1973: 36.

b) “(...) O sentido da satisfação de condições de validade tem que ser elucidado mediante o procedimento para o resgate de pretensões de validade correspondentes. A teoria discursiva da verdade empreende uma tal tentativa de elucidação enquanto explica o que significa resgatar uma pretensão de validade nos conceitos dos pressupostos pragmáticos gerais para a produção discursiva de um acordo racionalmente motivado. Esta teoria da verdade realiza apenas uma explicação do significado, ela não indica nenhum critério; ao mesmo tempo, porém, ela mina a distinção entre significado e critério”¹⁰. Neste caso, encontramos uma passagem da “versão forte” para a “versão fraca” da teoria discursiva da verdade (conforme a classificação de Wellmer, indicada acima).

c) “Entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável”¹¹. Este é o princípio da teoria pragmática do significado, desenvolvida por Habermas a partir de *Was heißt Universalpragmatik?*; no ambiente dessa teoria, a noção de ‘idealizações inevitáveis do uso da linguagem’ ganha uma inflexão negativa e isto altera o aspecto da fundamentação da teoria discursiva da verdade.

Tendo já sido exposto, na seção I, como o momento a) é problematizado pelas críticas de Wellmer, passarei agora à tentativa de explicitação do momento c). Antes, porém, cabe um comentário sobre b).

Quando Habermas diz que uma teoria discursiva da verdade “mina a distinção entre critério e significado”, isto implica que entender o significado de um ato de fala já seria julgá-lo verdadeiro (ou falso) ou correto (ou incorreto), desde que este juízo seja feito a partir da consideração das razões que ancoram seu sentido. Com isto, muda-se o enfoque da fundamentação da teoria discursiva da verdade, pois o entendimento do significado e, com isto o critério de verdade, estão fundados na validade intersubjetiva que os símbolos lingüísticos cobram para os participantes de uma mesma comunidade de linguagem. Ou seja, eles dependem sempre dos contextos de ação em que são gerados. Ora, dizer que não se deve fazer uma clara distinção entre significado e critério é, neste sentido, abrandar a profundidade do corte analítico entre ação comunicativa e discurso, mantido em “Teorias da Verdade”: o critério de verdade emerge, assim como as condições de entendimento do significado, da situação concreta de fala. E, se quisermos acessar as condições ideais do consenso sem objetivá-las,

¹⁰ HABERMAS, Um perfil filosófico político. Entrevista com Jürgen Habermas [1985], (Trad. de Wolfgang Leo Maar), *Novos Estudos Cebrap* n. 18 (set-dez 1987): 77-103. Aqui, p. 86.

¹¹ HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa. Tomo 1: Racionalidade de la acción y racionalización social* [1981a], (Trad. de Manuel Jiménez Redondo), Madrid: Taurus, 1987, 382; também em *Pensamento pós-metafísico — estudos filosóficos* [1988], (Trad. de Flávio B. Siebeneichler), Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, 127.

teremos que continuamente voltar a usar concretamente a linguagem e formar aí nossas convicções; só então estarão dadas, de novo, as condições de um acordo racional. Assim, o consenso não é mais um critério, mas algo entrelaçado ao conceito de verdade. Pois, no entendimento mútuo, ao mesmo tempo em que estamos de acordo com um proferimento, estamos convictos de que as razões envolvidas para sua justificação são suficientes. E é essa simultaneidade o que impede justamente aquela caracterização formal das condições do consenso.

Com isto, Habermas desvia-se das críticas de Wellmer e mantém a noção de que as condições de verdade estão entrelaçadas às condições de um consenso racional. Todavia, ele não tem outro remédio senão aderir a um modelo falibilista — no sentido reivindicado por Wellmer — de fundamentação da teoria discursiva da verdade. Na fundamentação dessa teoria, é mantida a noção de “idealizações da linguagem”, mas agora estas idealizações são operacionalizadas de modo não objetivista. Isto restará claro depois de uma breve explicitação do momento c), citado acima.

Habermas configura sua teoria do significado partindo sobretudo das reflexões de J. L. Austin contra a “falácia descritiva”¹². Segundo a abordagem de Austin, o significado lingüístico não é fixado somente na relação descritiva entre linguagem e mundo: também deve ser considerado o caráter accional com que são dotadas as expressões lingüísticas quando estas são retiradas do contexto de proposições e trasladadas para o terreno das interações sociais estabelecidas mediante a troca de proferimentos (ou atos de fala). Austin reservara, contudo, a noção de significado (*meaning*) e as respectivas noções de sentido e referência para o componente locucionário, que é constituído foneticamente (como gesto sonoro), faticamente (com características sintáticas) e reticamente (dotado de sentido) e tem como referência algo no mundo objetivo¹³. A noção de força (*force*) encontra-se relacionada, por seu turno, com o ato realizado por meio do proferimento de um conteúdo já dotado de significado (uma vez que este é concentrado no componente locucionário). “Ao dizer” proposições dotadas de um ‘meaning’, “fazemos” algo.

Habermas critica este modelo inicial de Austin¹⁴, reivindicando para a noção de força ilocucionária um significado análogo ao significado

¹² Cf. JOHN L. AUSTIN, *Quando dizer é fazer. Palavras e ação* [1962], (Trad. e apres. de Danilo Marcondes), Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

¹³ Cf. AUSTIN, 1962: 85-8.

¹⁴ O próprio Habermas aponta para as revisões de Austin depois de *How to Do Things with Words*. Cf. HABERMAS, *¿Qué significa pragmática universal?* [1976], in IDEM, *Teoría de la acción comunicativa - Complementos y estudios previos*, (Tradução espanhola de Manuel Jiménez Redondo), Madrid: Cátedra, 21994, 351-53; também HABERMAS, 1988: 119-20.

proposicional. Ele reafirma, então, ao seu modo, a influência dos contextos da ação comunicativa (e também do discurso) para o entendimento da linguagem. Ao mesmo tempo, concede uma nova inflexão à crítica austiniana ao “descritivismo”, postando-se contra a tendência de privilegiar a função constatativa ou representativa da linguagem, preferindo suas funções interativa e expressiva. Ao reivindicar para o verbo performativo um significado análogo ao significado proposicional, Habermas ressalta a importância do plano pragmático da linguagem, discordando da opinião segundo a qual este âmbito escapa a uma análise reconstrutiva sistemática. Para o autor, é no plano pragmático que encontramos as pretensões de validade inerentes ao uso da linguagem voltada ao entendimento. Nos proferimentos lingüísticos, as pretensões de validade fixam o sentido do conteúdo proposicional considerado em cada caso. O resgate discursivo dessas pretensões indica a referência última a que elas fazem menção (o ‘valor de verdade’ sendo então resolvido discursivamente, isto é, através do resgate das pretensões de validade).

Habermas afirma que uma teoria pragmática do significado deve evitar unilateralidades ao analisar o processo de constituição do significado lingüístico. Neste sentido, ele critica três modelos “unilaterais” de análise do significado¹⁵. Partindo do esquema de K. Bühler, que mostra a conexão entre as funções expressiva, apelativa (interativa) e representativa da linguagem, Habermas pode especificar os três aspectos igualmente relevantes do entender-se com alguém sobre algo. Quem parte somente das intenções dos falantes — como H. P. Grice em sua teoria intencionalista do significado — entende a linguagem num sentido instrumental e perde de vista seu *status* como um meio dotado de características próprias, independentes dos sujeitos. Por outro lado, quem considera este aspecto independente num sentido estritamente formal — como se faz na semântica verdade de Frege a M. Dummett — incorre também numa unilateralização, pois privilegia o aspecto lógico da linguagem em detrimento de seu caráter accional. Finalmente, a análise desse caráter accional da linguagem remete diretamente ao exame do nexa entre significado e validade — levado a cabo desde o segundo Wittgenstein até Austin e investigado, ao seu modo, pelo próprio Habermas. Neste caso, porém, surgem também as teorias do significado como uso, que concedem primazia aos componentes ilocucionários, mas perdem de vista o momento da incondicionalidade pretendida pelos sujeitos quando reivindicam validade para aquilo que dizem. Os três aspectos analíticos presentes no esquema de Bühler poderiam ser recuperados, segundo Habermas, quando se considera que, embora a linguagem dependa de um sujeito

¹⁵ HABERMAS, 1988: 105-12.

que inicia por conta própria um processo de comunicação, ela é independente dele; mas isto não implica que ela deva ser objetivada e analisada mediante uma especificação de regras constantes e independentes do contexto de seu emprego; finalmente, não são somente os contextos que fixam o significado. Só uma conexão entre esses três planos pode explicar porque na comunicação estão embutidos três níveis de idealização: o da autonomia e da auto-realização do sujeito que emprega a linguagem (possibilidade de entender-se como alguém insubstituível), o do compromisso de resgate discursivo (busca de um entendimento com alguém) e o do compartilhamento de uma linguagem comum (possibilidade de diferentes sujeitos entenderem-se sobre um mesmo 'algo no mundo') (Cf. seção III, abaixo).

Explicitar este nexos entre esses diferentes níveis de idealização é, então, a tarefa de uma teoria pragmática do significado. Uma teoria do significado fundamentada pragmaticamente busca examinar como é possível a conexão entre o plano formal (semântico) da identidade de significados e o plano empírico dos contextos e dos falantes particulares no interior do plano pragmático (do uso da linguagem voltada ao entendimento). Ou seja, a tarefa da teoria pragmática do significado é explicar o nexos entre a compreensão do significado e a ação, ou seja, os contextos onde este significado cobra validade intersubjetiva. Com isto, é possível abrir os horizontes de compreensão do princípio da teoria do significado de Habermas: “Entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável”.

Segundo o próprio Habermas, este princípio é uma generalização da proposta de Dummett¹⁶ para a explicação do significado das proposições assertóricas (que, vistas desde a perspectiva da teoria dos atos de fala, estão vinculadas a atos de fala “constatativos”). E segundo o comentário de Wellmer, ele é similar a princípios tais como o do Wittgenstein do *Tractatus*: “entender uma proposição significa saber o que é o caso se ele é verdadeiro”. Wellmer indica, contudo, como há na formulação do princípio habermasiano uma mudança de ênfase. Ali encontra-se destacado o aspecto social (os efeitos de “vínculo”) próprio ao entendimento do significado lingüístico. Essa mudança de ênfase pode ser aferida justamente pela presença do termo ‘ato de fala’ <Sprechakt> ao invés de ‘proposição’ ou ‘frase’ <Satz>.

A chave do princípio de Habermas encontra-se, contudo, em sua explicação da noção de ‘condições de aceitabilidade’ dos atos de fala. Em primeiro lugar, estas condições não podem ser definidas num sentido objetivista, isto é, desde a perspectiva do observador. Exige-se, ao contrário, a atitude performativa, onde elas podem ser

¹⁶ Cf. nota 26, abaixo.

intersubjetivamente reconhecidas. Uma vez que orquestramos nossa comunicação por esta atitude, ressoa a presença, além das condições de correção gramatical e das condições empíricas do contexto, de condições “essenciais” ou “condições de aceitabilidade em sentido estrito”, que estruturam o sentido do ato ilocucionário ou, mais precisamente, o significado do verbo performativo associado à frase de conteúdo proposicional¹⁷.

Além disso, para Habermas, um ato de fala “aceitável” é aquele que cumpre levar um ouvinte a tomar postura com um ‘sim’ frente à pretensão de validade que nele foi inserida pelo falante¹⁸. Cada tipo e cada ocorrência de pretensões de validade apela para um potencial de razões <Gründe> que trabalham em prol de sua sustentação. Assim, por intermédio de pretensões de validade, as razões são levadas a habitar o terreno das condições de aceitabilidade. E, através dessa dinâmica, as condições de aceitabilidade voltam-se para a constituição holística das linguagens naturais. Isto porque razões encontram-se conectadas por meio de “fios lógico-semânticos” que ligam atos de fala atuais a uma cadeia de outros atos de fala potenciais¹⁹.

Assim, a expressão ‘condições de aceitabilidade’ pode ser entendida como ‘razões que podem ser aduzidas em favor de um ato de fala’. E, com isto, o próprio Habermas introduz a seguinte variante para o seu princípio do significado: “Nós compreendemos uma ação de fala quando conhecemos o tipo de razões que um falante poderia aduzir, a fim de convencer um ouvinte de que ele, em certas circunstâncias, está autorizado a exigir validade para seu proferimento”²⁰.

Pode-se, com isto, entender aquele momento c), mencionado acima. Tentarei, a partir daqui, anotar alguns impactos das análises do nexo entre significado e validade na estratégia argumentativa de Habermas para a fundamentação da teoria discursiva da verdade. Fazendo isto,

¹⁷ HABERMAS, 1981a: 382 e ss.

¹⁸ Wellmer faz uma crítica sagaz à forma como aparece aqui esta idéia de Habermas. Segundo ele, Habermas tenderia, com formulações desse tipo, a igualar o conhecimento das condições de validade e o ato de entender um proferimento no sentido estrito de tomar posição frente a ele: “Este conhecimento das condições de aceitabilidade, diz Wellmer, é uma pressuposição para o entendimento de proferimentos situados, mas ele não é *idêntico* a esse entendimento (...). Em geral (...) devemos distinguir analiticamente o conhecimento das *condições* de aceitabilidade e o *entendimento* de proferimentos; de outro modo, poderia ser impossível entender um proferimento e, não obstante, na base de razões, rejeitá-lo”, WELLMER, What Is a Pragmatic Theory of Meaning? Variations on the Proposition ‘We Understand a Speech Act when We Know what Makes It Acceptable [1989], in AXEL HONNETH ET AL. *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge/London: MIT Press, s/d., 171-219. Aqui: 194.

¹⁹ HABERMAS, 1988: 127.

²⁰ *Ibidem*.

estarei considerando suas novas abordagens do tema da racionalidade, precisamente a tese acerca da “unidade da razão na multiplicidade de suas vozes”²¹, onde se revela, entre outras coisas, uma revisão da noção de “idealizações da linguagem” à luz da teoria pragmática do significado.

Uma vez que a teoria pragmática do significado fixa-se como modelo explicativo do nexos entre o plano formal e o plano empírico da linguagem, Habermas deve contar com um conceito que possibilite explicar como se dá a fixação de expressões literais em contextos específicos e como isto fornece a base para a reprodução das formas de vida. Este conceito, complementar ao de ação comunicativa, é o de “mundo da vida”. Penso que, se pudermos, além de reconstruir as críticas de Wellmer, acompanhar um ‘aumento de ingerência metodológica do conceito de mundo da vida’²² nas reflexões de Habermas acerca da racionalidade comunicativa, é possível entender com mais clareza as mudanças características da passagem da teoria discursiva da verdade como consenso para a teoria discursiva falibilista da verdade.

A análise da concepção pragmático-formal do mundo da vida, sobretudo a que é levada a cabo em *Pensamento pós-metafísico*, mostra que não somente podemos partir do exame das idealizações da linguagem para o entendimento da comunicação cotidiana (do ideal para o factual): podemos também partir da prática comunicativa cotidiana e reconstruir a partir dali as idealizações da linguagem (do factual para o ideal). Abre-se, então, uma via de mão dupla entre idealizações inevitáveis do uso da linguagem e a ancoragem — também inevitável! — do significado lingüístico em contextos particulares de ação. Acredito que, mostrando, por um lado, o papel do conceito de mundo da vida no esclarecimento do princípio da teoria do significado de Habermas e, por outro, o seu posto na defesa da tese da “unidade da razão na multiplicidade de suas vozes” — onde podemos observar, entre outras coisas, o abrandamento do corte incisivo entre ação comunicativa e discurso —, é possível acessar com maior clareza o teor das críticas de Wellmer a Habermas, a absorção dessas críticas na versão falibilista da teoria discursiva da verdade e, finalmente, o sentido do ‘falibilismo’ a ser defendido.

²¹ HABERMAS, 1988: 151-82

²² O que chamo de ‘aumento de ingerência metodológica do conceito de mundo da vida’ é ao mesmo tempo uma chave histórica e sistemática para a leitura dos textos de Habermas dedicados aos problemas da verdade e do significado e ao conceito de racionalidade comunicativa. O ponto de referência histórico é sobretudo a comparação entre “Teorias da verdade” e os ensaios reunidos em *Pensamento pós-metafísico*; do ponto de vista sistemático, é a análise da noção de verdade no interior da teoria pragmática do significado, calcada no exame do nexos entre significado e validade, que caracteriza a passagem de Habermas para uma teoria discursiva falibilista da verdade.

De um modo geral, a noção de mundo da vida remete aos saberes pré-teóricos, ou seja, de índole não proposicional, que formam o pano de fundo para a comunicação. Nos processos de entendimento estão presentes não só os sistemas interconectados de proposições constitutivas dos saberes acessíveis através da própria linguagem empregada, mas também os saberes 'de fundo', dados como certezas não problemáticas, imediata e holisticamente configuradas, e que são pressupostos implícitos da comunicação. Estes saberes estão entrelaçados nas coordenadas do espaço social e do tempo histórico, bem como da biografia de cada falante, de modo a constituírem uma "forma de vida" ou um "horizonte" dentro do qual os participantes da comunicação se movimentam desde sempre. Neste entrechoque de saberes proposicionalmente disponíveis e saberes de fundo, constitutivos para as formas de vida reproduzidas comunicativamente, a teoria pragmática do significado busca, então, estabelecer o nexos entre estes três momentos da comunicação: a estrutura semântico-formal da linguagem, o plano das pretensões de validade e o plano empírico dos falantes e ouvintes particulares.

Sendo assim, o discurso, ao isolar pretensões de validade, não faz mais que desbravar "camadas" de saberes pré-teóricos constitutivos de um mundo da vida particular ou do mundo da vida em geral. Habermas distingue, dentre estas "camadas", dois níveis²³. Num primeiro nível, mais facilmente acessível ao analista da linguagem, encontramos o saber acerca de um contexto, ou seja, um saber não imediatamente ligado à fala, mas implicitamente conectado ao tema em questão, e o saber acerca de um horizonte, ligado à situação dos falantes (por exemplo, os papéis sociais, a situação política do lugar em que vivem, etc.). Num segundo nível, encontramos saberes acessíveis somente por esforço metódico ou, no caso de saberes ainda mais profundamente enraizados em nossa relação com o mundo, somente tematizados em momentos de crise (as 'crises de paradigma', por exemplo). Quando tentamos descrever esse nível mais profundo do mundo da vida, entendemos porque não é possível dispor à vontade dos recursos para o esclarecimento de tudo aquilo que está conectado aos nossos atos de fala. Nossa fala movimenta-se sempre no interior de contextos que fixam os limites de acessibilidade aos saberes pré-teóricos disponíveis. Por isso, não podemos nos desvencilhar totalmente dos contextos de ação em que estamos envolvidos.

Todavia, uma vez que atentamos para as pretensões de validade que são erguidas na comunicação, podemos abrir acesso — ainda que limitado — aos contextos fixos de significação. Com isso, é possível criticar nosso próprio uso da linguagem. E, neste caso, a idéia de um

²³ HABERMAS, 1988: 88-95.

“recorte do mundo da vida relevante para a situação”, ou seja, a configuração específica de “ingredientes” necessários aos processos de entendimento determinados espaço-temporalmente, ocupa um posto central para o entendimento não só da teoria do significado de Habermas, mas também da fundamentação falibilista da teoria discursiva da verdade.

Os “ingredientes” da situação são o tema, o fim que falantes e ouvintes desejam atingir, o plano de ação que estão dispostos a cumprir juntos, o marco normativo, o espaço social e o tempo histórico²⁴. O complexo de todos esses saberes somente pode ser trazido à luz fragmentariamente, à medida que caminham os processos de entendimento, capazes de ‘desbravar’ esses ambientes. Com isto, a cadeia de conexões entre proferimentos atuais e potenciais, resgatáveis nas situações concretas de fala ou discurso, encontra-se limitada pelo próprio processo de entendimento de significados lingüísticos. Ou seja, fica limitado, por assim dizer, o ‘princípio de análise’ de proferimentos situados. Só que isto não implica diretamente que os participantes da comunicação não tenham como transcender o contexto específico de sua fala. Para Habermas, não deixa de ser verdade que “A partir da possibilidade do entendimento através da linguagem podemos chegar à conclusão de que existe um conceito de razão situada, que levanta sua voz através de pretensões de validade que são, ao mesmo tempo, contextuais e transcendentais. (...) De um lado, a validade exigida para as proposições e normas transcende espaços e tempos; de outro, porém, a pretensão é levantada sempre aqui e agora, em determinados contextos, sendo aceita ou rejeitada, e de sua aceitação ou rejeição resultam conseqüências fáticas para a ação”²⁵.

Portanto, quando comparamos a teoria do significado de Habermas com uma teoria semântica, como a de M. Dummett, por exemplo²⁶, ou com abordagens que negam a possibilidade de qualquer exame teóri-

²⁴ HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa. Tomo 1: Crítica de la razón funcionalista* [1981b], (Trad. de Manuel Jiménez Redondo), Madrid: Taurus, 1987. Aqui, p. 174 ss. Cf. também HABERMAS, 1988: 98-9.

²⁵ HABERMAS, 1988: 175-6.

²⁶ Esta comparação é sugerida em WELLMER, 1989: 176 e pelo próprio Habermas, que entende que, para a fundamentação de seu princípio da teoria do significado, “é possível generalizar a proposta de Dummett para a explicação do significado das proposições assertivas empregadas em ações de fala constatativas” (HABERMAS, 1988: 127); mesmo porque, “Dummett refere-se implicitamente ao jogo de argumentação no qual o falante, na qualidade de proponente, pode convencer um ouvinte (oponente) da justeza de uma pretensão de verdade” (*Ibidem*: 117). Se o próprio M. Dummett, que argumenta, em última instância, a favor de um princípio de verificabilidade de viés estritamente lógico-semântico, sentiria-se confortável com esta avaliação por parte de Habermas, isto é outra questão. Cf. M. DUMMETT, *What Is a Theory of Meaning? I e II*, ambos em IDEM, *The Seas of Language*, Oxford: University of Oxford Press/Clarendon Press, 1996, 1-33 e 34-93, respectivamente.

co da práxis lingüística, como a do segundo Wittgenstein, por exemplo, obtemos dois rendimentos. Por um lado, não deixamos de operacionalizar (na linha da própria semântica da verdade) a conexão que existe entre um proferimento atual e uma rede potencial de outros proferimentos, abrindo a possibilidade de um exame e resgate de pretensões de validade erguidas junto com o que é dito. Por outro lado, porém, ao interpretar essa rede de outros proferimentos como algo vinculado ao plano da ação comunicativa e, por meio desta, ao mundo da vida dos participantes, permitimo-nos considerar o caráter falível das conexões encontradas, em situações concretas, entre proferimentos atuais e potenciais. E com isto, um ‘aumento de ingerência metodológica do conceito de mundo da vida’ abre as portas para que adentrem, na análise pragmática do significado, elementos falibilistas.

Este movimento pode ser detectado também na tese de Habermas segundo a qual “a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes, como sendo uma passagem ocasional, porém, compreensível, de uma linguagem para a outra”²⁷. Esta tese, por sua vez, pressupõe aquilo que Habermas chama “destranscendentalização” das idealizações da linguagem: “Através de pretensões de validade, que transcendem todas as medidas simplesmente locais, a tensão entre pressupostos transcendentais e dados empíricos passa a habitar na facticidade do próprio mundo da vida. A teoria do agir comunicativo destranscendentaliza o reino do inteligível a partir do momento em que descobre a força idealizadora da antecipação nos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala, portanto, no coração da própria prática do entendimento — idealizações que se manifestam também e de modo mais visível nas formas não tão comuns da comunicação que se realiza através da argumentação. A idéia do resgate de pretensões de validade criticáveis impõe idealizações, as quais, caídas do céu transcendental para o chão do mundo da vida, desenvolvem seus efeitos no meio da linguagem natural; nelas se manifesta também a força de resistência de uma razão comunicativa que opera astutamente contra as deturpações cognitivo-instrumentais de formas de vida modernizadas seletivamente”²⁸.

A tese da unidade da razão na multiplicidade de suas vozes, portanto, ao trazer implícita a idéia de que não podemos interpretar num sentido objetivista as idealizações da linguagem nem, por isto mesmo, caracterizar formalmente a racionalidade de consensos situados (absorvendo as críticas de Wellmer!), pressupõe o abandono da teoria discursiva da verdade como consenso em prol de um outro modelo de

²⁷ HABERMAS, 1988: 153.

²⁸ HABERMAS, 1988: 88-9.

fundamentação. Pois, com ela, somos levados a questionar — com o próprio Habermas, mas contra ele — a rígida separação entre ação e discurso que emerge da leitura de “Teorias da Verdade”. Se tivermos em mente somente aquele primeiro nível de saberes — o saber acerca de um contexto e o saber acerca de um horizonte — podemos achar que o conceito de mundo da vida tem algo a nos dizer somente no plano de uma teoria da ação (tal como foi concebida na *Teoria da ação comunicativa*). No entanto, se nos concentramos nos aspectos do conceito de mundo da vida relacionados àquele segundo nível — o do saber que serve de pano de fundo —, podemos perceber qual a importância deste conceito para a fundamentação da teoria discursiva da verdade. Vemos então que o saber que serve de pano de fundo, sobretudo naquelas camadas mais profundas que somente vêm à tona em momentos de crise, forma a base e o limite para o conhecimento que podemos produzir discursivamente, ou seja, para os consensos a que podemos chegar mediante a argumentação. Somos, então, levados a indagar: é possível continuar pensando naquela separação estrita entre ação e discurso defendida em “Teorias da Verdade”? A julgar pelas reflexões levadas a cabo por Habermas em *Pensamento pós-metafísico*, devemos responder negativamente.

Considerando aquele segundo nível dos “planos do mundo da vida” como moldura para os discursos, podemos ver contra o ‘que’ se volta a força crítica dos discursos: é contra as premissas ingenuamente aceitas no plano da ação comunicativa cotidiana, que estão ancoradas num consenso prévio, mas não refletido, que as ciências e a própria filosofia tentam lutar, buscando trazer metodicamente à luz o saber implícito acerca do mundo e da linguagem. Considerando, porém, aquele segundo nível no sentido dos saberes que não estão disponíveis senão em momentos de crise e que, como tais, escapam inclusive ao esforço metódico, defrontamo-nos com aquela totalidade que os discursos religiosos e/ou metafísicos tentaram apreender através de uma “projeção objetivadora”²⁹. Portanto, aquela primeira camada do saber que serve de pano de fundo — acessível metodicamente — pode de fato ser trazida à tona. Porém, a exemplo do que ocorre nas ciências modernas, isto só é possível no meio de um conhecimento falibilisticamente interpretado, ou seja, no interior de uma visão pós-metafísica de mundo. Por seu lado, as tentativas de objetivação dos saberes daquela segunda camada levam necessariamente a uma recaída nos horizontes da metafísica. Ora, o próprio Habermas defende que a filosofia deve participar, junto com as ciências, na construção de um conceito geral de racionalidade. Ou seja: uma filosofia que preten-

²⁹ “Cosmologias míticas e religiosas, também as metafísicas, atingiram o nível do saber explícito graças à projeção objetivadora da unidade do mundo da vida, que é conhecido apenas de modo intuitivo”, HABERMAS, 1988: 179.

da fundamentar-se também pós-metafisicamente deve aderir ao falibilismo e cooperar com as ciências, sem reivindicar para si um acesso privilegiado à verdade. Ela deve assumir, porém, o papel de guardador de lugar e de intérprete, sem perder de vista a totalidade do mundo da vida. Evitando, contudo, pensar de modo objetivista essa totalidade, ela deve procurar traduzir para o saber cotidiano as linguagens especializadas das ciências³⁰.

Pois bem, diante disso, o que pensar da teoria discursiva da verdade como consenso quando ela conta com a possibilidade de caracterizar formalmente consensos situados, asserindo, por isso, a pertinência de se tomar o consenso como critério de verdade? Neste modelo de fundamentação da teoria discursiva da verdade, o pensamento parece então mover-se das idealizações da linguagem para a prática dos participantes da argumentação ou da ação comunicativa. Mas, a julgar pelas reflexões presentes em *Pensamento pós-metafísico*, seria plausível também partir das práticas concretas, emolduradas por contextos particulares, para as idealizações da linguagem. A dialética de imanência-transcendência em relação a contextos particulares, que, por sua vez, reavalia o *status* da investigação das “idealizações da linguagem”, é, portanto, a marca distintiva de um novo modelo de fundamentação para a teoria discursiva da verdade. Se entendo bem, este novo modelo é configurado não só absorvendo as críticas de Wellmer, mas compartilhando com ele uma determinada concepção de falibilismo. No que se segue, tentarei reconstruir, com Wellmer e Habermas, os aspectos gerais dessa concepção.

III. Falibilismo: a ‘versão falibilista’ da teoria discursiva da verdade

Este tratamento da questão do significado permite a Habermas esquematizar de modo mais claro as “idealizações inerentes ao uso da linguagem”. Na reorganização dos “níveis de idealização”, ou seja, dos diferentes tipos de pressupostos da prática comunicativa, pode-se abrir caminho para o entendimento de como a teoria discursiva da verdade é repensada nos horizontes da teoria pragmática do significado.

No nível semântico, ou seja, no ambiente dos componentes proposicionais (locucionários), cabe uma análise das pressuposições

³⁰ Cf. PPM: 47-8. Também HABERMAS, A filosofia como guardador de linguagem e como intérprete, in *Consciência moral e agir comunicativo* [1983], (Trad. de Guido A. de Almeida), Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, 17-35.

de identidade do significado, que fundam a intersubjetividade do sistema de regras gramaticais. Neste nível da inteligibilidade, falantes e ouvintes compartilham pressuposições de existência, identificabilidade e predicação relativas aos objetos constituídos na experiência com o mundo. No entanto, já neste nível podemos entender o posto ocupado pelos papéis dialogais de primeira e segunda pessoas e pela complementariedade de expectativas comunicacionais para a própria constituição do significado.

Habermas vale-se do conceito wittgensteiniano de “regra de uso da linguagem” no contexto de sua crítica às limitações da teoria do significado de G. H. Mead³¹. No entanto, este conceito pode ser angariado, se entendo bem, para clarificar o primeiro nível de idealizações da linguagem descrito por Habermas. Wittgenstein considera a constituição do significado desde a perspectiva da possibilidade de identidade dos símbolos lingüísticos na multiplicidade de seus usos. O nexos entre significado e validade intersubjetiva é observado, então, através da reconstrução da possibilidade de dois ou mais sujeitos jogarem juntos um mesmo “jogo de linguagem”. Falantes e ouvintes, a fim de se comunicarem satisfatoriamente, devem saber se comportar conforme a uma mesma regra de uso da linguagem. Um falante que se comporta de acordo com uma regra espera que um ouvinte que ‘joga o mesmo jogo’ seja capaz de julgar este comportamento como adequado àquela regra. Para que isto ocorra, também o ouvinte deve ser capaz de se comportar do mesmo modo; e também ele espera que, chegado o momento, o falante disponha de uma mesma capacidade de ajuizamento. Esta complementariedade entre comportamento e juízo para a constituição de significados idênticos fundamentaria, então, por um lado, a “intersubjetividade intacta” dos símbolos lingüísticos e, por outro, a “simetria” dos papéis dialogais da comunicação voltada ao entendimento.

Observando as coisas desde o ponto de vista do discurso, ou seja, desde a possibilidade de uma passagem da ação comunicativa para a fala argumentativa reflexiva, adentramos num segundo nível de idealização: a de que falantes e ouvintes podem resgatar, mediante razões, as pretensões de validade embutidas em sua fala. Este segundo nível de idealizações encontra-se, portanto, diretamente relacionado à noção de compromisso assumido pelo falante de resgatar tanto as pretensões de validade, fornecendo razões, quanto sua sinceridade na comunicação, agindo de forma coerente com o que diz.

Na investigação sobre como se constitui esse ‘Eu responsável pelo que diz’, podemos já acessar um terceiro nível de idealização: o falante, ao

³¹ HABERMAS, 1981*b*: 27-37.

erguer uma pretensão de validade, ergue também aquilo que Habermas chama de “pretensão de insubstituibilidade”³². Esta pretensão é explicada por Habermas mediante um esclarecimento, que remonta a G. H. Mead, do processo de individuação <Individuierung> através da socialização. Deste processo resulta a constituição de um sujeito dotado de identidade própria, enquanto indivíduo capaz de fala e ação responsáveis. Partindo de um modelo de análise mais sociológico, segundo o qual é possível traçar analogias entre a constituição da identidade dos sujeitos e a evolução da sociedade, Habermas conecta mais diretamente — a partir de *Teoria da ação comunicativa*, com sua leitura de G. H. Mead — os problemas da formação da consciência, da constituição de significados idênticos e da evolução da linguagem.

Operacionalizado em ambiente filosófico-lingüístico, a aquisição de identidade pode ser entendida como um processo em que o Eu ‘toma de assalto’ as forças ilocucionárias envolvidas na fala. Estando apto a se relacionar proposicionalmente com o mundo como uma totalidade de fatos, o sujeito pode dizer algo acerca desse mundo. No entanto, enquanto ele não souber separar o que pode ser dito daquilo que pode ser feito ou se pretende fazer ao usar a linguagem, este sujeito ainda não terá aprendido que, com o que é dito, é possível fazer outras coisas (diferentes, por exemplo, daquilo que a tradição ‘fez’ com a linguagem). Quando se dá este aprendizado, ou seja, quando se separaram o conteúdo proposicional e o componente ilocucionário da fala, o Eu se revela, então, como um centro autônomo a partir do qual podem ser geradas novas forças ilocucionárias. Isto, no entanto, obriga o sujeito a fornecer, por conta própria, razões que sustentem aquilo que é dito. Noutras palavras: se ele pretende investir novas forças ilocucionárias naquilo que pode ser dito na linguagem, então ele mesmo deve responder pelo que diz.

Daí a afirmação de Habermas segundo a qual a ação comunicativa individua: ela faz com que, com a força ilocucionária investida numa proposição, ‘venha junto’ um Eu, capaz de responder pelo que diz e, logo, de responder por si mesmo. A “identidade do Eu” deve ser investigada, então, mediante uma análise desse sujeito da performance lingüística. Neste sentido é que Habermas argumenta em favor de uma primazia do “Eu prático” frente ao “Eu epistêmico” e ao “Eu expressivo” (ou “Eu *phatic*”)³³: somente no meio de interações, em que busca ser reconhecido como sujeito responsável pelo que diz, é que o Eu pode pretender ser reconhecido como aquele que faz de si mesmo aquilo que é. Com isto, altera-se a estrutura da autoconsciência, pois o Eu deve apreender-se como um ‘objeto’ social (um “Me”, na

³² HABERMAS, 1988: 220.

³³ HABERMAS, 1981*b*: 110.

nomenclatura de Mead) e não mais como um pólo da relação sujeito-objeto. É numa atitude performativa, e não naquela de observador, que o Eu pode ser dado em sua espontaneidade originária. E neste caso o que é apreendido na auto-reflexão é um sujeito desde sempre imerso em contextos de interação e, com isto, em um mundo da vida particular, ou seja, num marco histórico-cultural, normativo e biográfico específico.

Pois bem, valendo-se das intuições de Mead, Habermas detecta também nesses processos de individuação e autoconsciência “performativa” um momento de idealização. Cada sujeito, ao pretender ser reconhecido como alguém insubstituível nos processos de comunicação, projeta a si mesmo como membro de uma comunidade mais ampla. Uma tal comunidade possibilitaria, ao mesmo tempo, a autonomia desse sujeito, assegurando o direito de ‘responder por si mesmo’, e sua auto-realização, ou seja, sua auto-determinação no marco de uma sociedade que o reconhecesse como ‘aquele que faz de si mesmo aquilo que é’. Ora, se no processo de individuação o sujeito aprende e deseja investir novas forças ilocucionárias na linguagem, então vemos que este processo corre paralelo à busca de renovação da linguagem: “Os sujeitos capazes de fala e de ação que, ante o pano de fundo de um mundo comum da vida, entendem-se mutuamente sobre algo no mundo, podem ter frente ao meio de sua linguagem uma atitude tanto dependente como autônoma: eles podem utilizar os sistemas de regras gramaticais, que tornam possível sua prática, em proveito próprio. (...) As linguagens naturais não se limitam a abrir os horizontes de um único mundo específico, no qual os indivíduos socializados se encontram previamente: elas constroem também os sujeitos a realizações próprias (...)”³⁴.

Cada sujeito, portanto, ao buscar reconhecimento para suas próprias realizações no interior da linguagem, conta com a possibilidade de uma sociedade que acolhesse os resultados e os desdobramentos da inovação pretendida por ele. Em última instância, ele pretende que a sociedade pudesse no futuro comportar novos ‘Eus’, que reconhecessem este Eu que agora busca se afirmar. E com isto retornamos ao problema da verdade e das idealizações da linguagem.

Se entendo bem, esses dois tipos de análise — o da constituição de significados idênticos, pensado por Habermas recorrendo a Wittgenstein, e o da constituição da consciência, pensado, por seu turno, com recorrência a Mead — vêm responder por uma reavaliação daquilo que foi entendido como sendo as duas ‘faces’ da situação ideal de fala (Cf. as considerações introdutórias, acima). Pois, aquelas con-

³⁴ HABERMAS, 1988: 52-3.

dições necessárias para a constituição de significados com validade intersubjetiva no interior de um jogo de linguagem — a “intersubjetividade” dos signos empregados e a “simetria” entre falantes e ouvintes capazes de comportamento e juízo — são justamente as que aparecem na descrição daquela ‘face constitutiva’ da situação ideal de fala. Só que, se a análise dessas condições é matizada através do exame do nexo entre significado e validade, para o qual o conceito wittgensteiniano de “regra” pode ser angariado, é possível ver que a intersubjetividade dos símbolos empregados e a reciprocidade de expectativas de comportamento entre falantes e ouvintes representam um momento de idealidade que não pertenceria a um “consenso ideal”. Ele é, antes, um pressuposto para que a linguagem faça sentido para aqueles que participam de um mesmo jogo de linguagem, e isto no nível mais básico do ‘entendimento de significados’, ou seja, antes mesmo do resgate das pretensões de validade.

A reconstrução das análises de Habermas sobre o processo de individuação fornece, por seu turno, a chave para uma reinterpretação daquilo que seria a face ‘projetiva’ da situação ideal de fala. A idéia de uma sociedade futura — uma “comunidade ideal de comunicação”, nos termos de Mead — emerge desde a perspectiva interna dos falantes que pretendem garantir sua autonomia e se auto-realizar no marco de uma sociedade que o pudesse reconhecer.

Se são reavaliados o sentido ‘constitutivo’ da situação ideal de fala através do exame da noção de “regra”, e o sentido ‘projetivo’ através da análise do processo de “individuação”, o que restaria agora que corresponderia àquele segundo nível de idealizações, ou seja, o momento do resgate de pretensões de validade? E este é o ponto: é justamente o posto ‘vago’ aqui o que responde pelo sentido da versão falibilista da teoria discursiva da verdade! Pois antes, quando a análise estava concentrada no consenso, as condições de resgate de pretensões de validade eram vistas como que moldando as possibilidades de entendimento do significado e de inovação na linguagem.

É claro que a própria ‘versão criterial’ da teoria discursiva da verdade mantinha aberta a entrada para um princípio falibilista. Mesmo porque: “Só essa antecipação [a de uma situação ideal de fala] é a garantia de que podemos licitamente ligar a cada consenso atingido de fato a pretensão de um consenso racional: ao mesmo tempo ela é um padrão crítico com o qual todo consenso atingido de fato também pode ser colocado em questão e examinado com relação à possibilidade de ser um indicador suficiente para um consenso fundamentado”³⁵. O que está em jogo no que está sendo chamado aqui a passagem para uma

³⁵ HABERMAS, 1973: 37.

‘versão falibilista’ da teoria discursiva da verdade é, então, algo mais do que essa garantia de podermos colocar em questão consensos situados. As análises do nexos entre significado e validade acabaram por relativizar o corte incisivo entre ação e discurso. E, com isso, a ancoragem inevitável dos processos de entendimento nos contextos de ação de uma forma de vida particular veio ressaltar a necessidade de se estender o princípio falibilista para o próprio ambiente de fundamentação da teoria discursiva da verdade.

Isto está ligado ao *status* que Habermas passa a conceder à análise reconstrutiva dos pressupostos inevitáveis do uso da linguagem, ou seja, das condições de uma situação ideal de fala. Essa reconstrução das condições ideais de consenso é tornada hipotética quando se atenta para o fato de que elas são uma certeza que acompanha os participantes da argumentação, mas esta certeza não se transfere para a verdade de sua reconstrução³⁶. Esta, a não ser que se quebre o nexos entre condições de validade, pretensões de validade e resgate discursivo, não pode deixar de ser performativamente asserida e, desse modo, aguardar um resgate satisfatório. Não poderíamos contar de antemão com nenhum resgate discursivo, mesmo no discurso que faz asserções sobre as idealizações inevitáveis do uso da linguagem. O máximo que podemos esperar é que, ao desempenharmos a linguagem, essas idealizações se ‘mostrem’ sempre de novo, como certezas que poderão acompanhar nossos acordos. Mas nada poderá garantir sua validade no futuro.

O sentido desses argumentos, construídos por Habermas em seu debate com Apel e que se coadunam com o espírito das reflexões de Wellmer, somente pode ser esclarecido, se entendo bem, fazendo uma consideração ‘histórica’. Neste sentido, somos levados a pensar que o falibilismo seria como que uma ‘suspensão do juízo’ acerca da permanência no tempo do nexos imediato entre reconstrução das idealizações da linguagem e verdade. Neste sentido é inegável, por exemplo, que Kant tenha obtido sucesso no exame das condições transcendentais de constituição dos objetos da experiência. Contudo, mesmo sem negar a vigência dessas condições, é possível, hoje, julgar que elas não estão diretamente conectadas com a verdade, que esta conexão só pôde ser pensada enquanto se confundia os planos da objetividade e da verdade. Podemos nos perguntar: não poderá no futuro suceder o mesmo com a reconstrução dos pressupostos “transcendentais” (Apel) da argumentação? Se entendemos que esta questão deve permanecer em aberto, podemos compreender qual o sentido da passagem para uma ‘versão falibilista’ da teoria discursiva da verdade.

³⁶ HABERMAS: 1983: 120.

Na versão falibilista, neste sentido estrito, o momento do consenso e, com isto, o momento de idealização próprio ao resgate discursivo de pretensões de validade, não é mais considerado como dado (como critério de verdade). Agora o que é compreendido como dado são as idealizações do primeiro e do terceiro nível, delas dependendo a possibilidade de uma realização das idealizações de segundo nível. De fato, se observamos o processo de comunicação sem a lente de uma “situação ideal”, vemos que os falantes e ouvintes somente podem chegar a um entendimento se praticam juntos um mesmo jogo de linguagem, ou seja, se participam de uma forma de vida comum. Por outro lado, se compreendemos os sujeitos da comunicação como pessoas que buscam autonomia e auto-realização, vemos que eles perseguem fazer um uso próprio da linguagem, buscando reconhecimento não só para o que dizem, mas também para sua pretensão de insubstituibilidade.

É claro que não se deve confundir o que é dito com o sujeito que diz, pois então não teríamos como criticar a linguagem sem criticar a pessoa com quem falamos. Como o próprio Habermas indica, “o ‘não’ com o qual o destinatário recusa a oferta de um ato de fala toca na validade de um determinado proferimento, não na identidade do falante”³⁷. Do mesmo modo, não devemos confundir um uso cotidiano e “ingênuo” da linguagem no âmbito da ação comunicativa do uso que dela fazemos quando nos dispomos a criticar e renovar nossa visão do mundo.

Por isso, aquele segundo nível de idealização ganha um posto interessante. Ele não é mais a moldura para os processos de entendimento, nem mais regula as possibilidades de inovação da linguagem, mas é o lugar onde convergem estes dois momentos. Pois, em nenhuma outra instância da comunicação senão naquela em que nos dispomos a resgatar mediante razões o conteúdo de nossa fala podemos buscar ser reconhecidos como seres individuados. E o resgate de pretensões de validade, por sua vez, deve ser capaz de justificar a verdade e a correção normativa no mesmo nível de intersubjetividade que existe já para aquilo que pode ser dito em cada situação, em cada “lance num jogo de linguagem”. Pois, se a possibilidade de entendimento na linguagem não depende de seu emprego por parte de cada “um e uma só vez”, ou seja, se aquilo que pode ser dito ‘pertence’ a todos, então, se eu quero dizer algo ao meu modo, todos devem ser capazes de compreendê-lo como eu. Com isto, tanto o sentido de uma identidade contrafactual de significados como o da projeção de uma comunidade ideal de comunicação perdem sua aparente roupagem metafísica. E, neste caso, o consenso que pode ser gerado a partir de cada situação,

³⁷ HABERMAS, 1988: 224.

onde cada um ergue pretensões de validade, buscando modificar as condições de assertibilidade, deve ser mantido sob reserva, pois poderão no futuro surgir novas possibilidades de assertibilidade, novos 'Eus' que, por si mesmos, pretenderão investir novas forças ilocucionárias.

Uma conclusão interessante, neste sentido, é que o momento de idealização no plano da individuação corresponde a uma ingerência de contingência no plano da verdade. Pois, se cada um, fazendo uso próprio da linguagem, busca mudar as condições de assertibilidade, então as condições de validade, que permanecem aguardando resgate, estão sujeitas sempre a mudanças.

Ora, se as coisas são entendidas desde o ponto de vista dessa tensão inevitável entre a assertibilidade e a verdade, ou seja, se a atitude performativa comparece no ponto mais radical do exame das possibilidades de qualquer consenso, então o falibilismo parece se oferecer como a saída mais viável para quem deseja perseverar na defesa de um conceito estritamente 'pragmático' de verdade (no sentido ainda da "pragmática universal"). No falibilismo a que se chega por esta via, não é preciso abandonar a tentativa de reconstrução das idealizações da linguagem nem a idéia de que o consenso possa nos apontar o melhor caminho para a verdade. O que é deixado de lado é a idéia de um consenso último na linguagem, capaz de garantir contra todas as asserções futuras a validade daquilo que, no presente, é julgado verdadeiro. Esta mudança de enfoque pode ser documentada pela seguinte afirmativa de Habermas: "Critico, seguindo Wellmer, a idéia trazida por Peirce e Apel de uma comunidade comunicativa ideal tanto quanto minha própria referência à 'situação ideal de fala' como uma 'fallacy of misplaced concreteness'. Estas imagens têm pretensão de concretude porque sugerem um estágio final alcançável no tempo, o que não pode ser o caso. Não obstante, persevero no conteúdo idealizado dos requisitos inevitáveis e pragmáticos de uma práxis em que apenas o melhor argumento deve prevalecer"³⁸ (grifos acrescidos). Esta passagem sugere que, se pudermos extrair da leitura de Wellmer uma certa definição de 'falibilismo', poderemos estendê-lo à atual posição ocupada por Habermas na defesa da teoria discursiva da verdade.

Wellmer fala de uma "consciência reflexiva da falibilidade" ao considerar as possibilidades de reconstrução das "pressuposições performativas" inevitáveis da prática da linguagem: "Esta consciência falibilista encontra-se estreitamente ligada àquilo que Rorty descreveu

³⁸ HABERMAS, Uma conversa sobre questões da teoria política. Entrevista de Jürgen Habermas a Mikael Carlahedem e René Gabriels [1985], (Trad. de Marco Nobre e Sérgio Costa), *Novos Estudos Cebrap* n. 47 (março 1997): 85-102. Aqui, p. 95.

como sendo o ‘renascimento da contingência’ — contingência de nossa linguagem, de nossas orientações em relação ao mundo, de nossa cultura, de nossas instituições. Parece evidente que um tal reconhecimento da contingência afeta a relação que mantemos com as pretensões de validade de todos os tipos”³⁹.

O aspecto central da noção de ‘falibilismo’ continua sendo, porém, a idéia de que todo consenso situado encontra-se sob reserva⁴⁰. Neste caso, o argumento de Wellmer diz respeito à tensão existente na própria idéia de ‘condições de assertibilidade’. Nisto compartilha com Habermas a idéia básica da tese sobre a “unidade da razão na multiplicidade de suas vozes”: a verdade, enquanto pretensão erguida pelos participantes de uma argumentação, transcende os contextos particulares, mas, ao mesmo tempo, o horizonte onde esta pretensão pode ser resgatada pode ser aberto somente por atos de fala situados num determinado contexto. Segundo Wellmer, isto faz com que as condições de assertibilidade sejam ora mais, ora menos que as condições de verdade. Por um lado, as condições de assertibilidade devem ser preenchidas além das condições de verdade: não basta um falante estar convencido da verdade de uma asserção; é preciso que ele convença (ou possa convencer) também os outros, erguendo para aquela asserção uma pretensão de validade e buscando resgatá-la pragmaticamente (performativamente). Por outro lado, a assertibilidade, dada sua situação no interior de um contexto específico de fala, será sempre menos que a verdade, já que esta, por definição, transcende qualquer contexto⁴¹. É preciso, então, evitar abrandar a tensão entre assertibilidade e verdade, e o falibilismo é, no entender de Wellmer, a melhor maneira de mantê-la. O falibilismo seria, com isto, a melhor maneira de interpretar o nexos entre significado e validade, asserção e justificação, justificação e verdade.

Podemos, finalmente, ler a formulação do próprio Habermas para aquela “consciência falibilista” reivindicada por Wellmer. Os “pressupostos pragmáticos gerais do agir comunicativo, afirma Habermas, não sugerem de forma alguma o sofisma objetivista, de acordo com o qual nós poderíamos assumir o ponto de vista extramundano de um

³⁹ WELLMER, 1992a: 185. É importante ressaltar, aqui, que Wellmer não está de acordo com as *consequências* extraídas por Rorty dessa “consciência reflexiva”. Cf. *Ibidem*: 189 ss.

⁴⁰ WELLMER, 1986: 165; IDEEM, 1989: 190. Não me é possível, por ora, reconstruir a noção de falibilismo angariada por Wellmer ao nível do debate com os racionalistas críticos (Popper, Albert). Devo, contudo, mencionar a seguinte afirmativa do próprio autor, que poderia indicar uma direção para um estudo ulterior neste sentido: “Enquanto o falsificacionismo [Popper] é uma antítese do verificacionismo [Dummett], o falibilismo não é a *negação*, mas uma *interpretação* da tese pragmático-lingüística da conexão entre asserções e justificações” (WELLMER, 1989: 192).

⁴¹ WELLMER, 1989: 179.

sujeito situado além do mundo e servir-nos de uma linguagem ideal, no singular, livre de contexto, a fim de construir sentenças infalíveis e completas, portanto, definitivas — que careceriam de comentário — e que paralisariam a história efetiva”⁴². Desnecessário dizer que esta frase volta-se contra a referência a uma situação ideal de fala como modelo de um consenso a ser tomado como critério de verdade. Se este passo leva Habermas a comprometer seu projeto crítico-filosófico original⁴³ ou se, pelo contrário, este projeto é fortalecido pela passagem para uma teoria discursiva falibilista da verdade, isto permanecerá aqui como uma questão em aberto.

Endereço do Autor:
Rua das Laranjeiras, 391 / 605
22240-002 Rio de Janeiro — RJ

⁴² HABERMAS, 1988: 175

⁴³ É esta, por exemplo, a opinião de Apel, que condena justamente o que Wellmer aplaude, ou seja, a abertura da teoria discursiva da verdade para elementos falibilistas. Apel posta-se contra a operacionalização de um conceito como o de “mundo da vida” no ambiente da *fundamentação* da *Teoria crítica da sociedade* e da *Ética do discurso*. Ele acredita que Habermas acaba cedendo demais a uma abordagem contextualista — uma abordagem que não estaria autorizada pela sua própria teoria —, enredando-se num naturalismo que fere as exigências de uma moral estritamente pós-convencional. Basicamente o que Apel critica em Habermas é a recorrência a um princípio falibilista que faz com que a própria reconstrução racional realizada em termos de pragmática formal seja entendida como *uma hipótese*. Que o princípio falibilista seja aplicado nas práticas discursivas concretas, nisto Apel está de acordo com Habermas. O que ele não admite é que a própria reconstrução das condições universais da linguagem seja submetida a um princípio falibilista e que, sendo assim, ela não possa servir *imediatamente* para uma fundamentação última do princípio da *Ética do Discurso*, mas, antes, torne este *princípio* dependente de um recurso à moralidade do mundo da vida. Cf. KARL-OTTO APEL, *Penser avec Habermas contre Habermas* [1989], Editions de l’Eclat, 1990.