

A virada linguístico-pragmática e o pós-positivismo

Rachel Nigro*

1. Introdução

Este artigo pretende contribuir para o debate jurídico-constitucional contemporâneo através de uma análise da base filosófica que fundamenta uma das teses centrais do chamado “pós-positivismo”. Nesse sentido, aponto a “virada linguístico-pragmática” como sendo a nova orientação da filosofia contemporânea que possibilita a reabilitação da razão prática sobre bases não metafísicas¹.

Ao fazer a virada linguístico-pragmática, o pós-positivismo – e as teorias que se inserem dentro desse novo marco filosófico – compromete-se com uma filosofia pós-metafísica, mesmo que as características desta nova orientação filosófica permaneçam não problematizadas. O neoconstitucionalismo, por exemplo, é um movimento inserido no paradigma pós-positivista, tal como aponta Luis Roberto Barroso: “O marco filosófico do novo direito constitucional é o pós-positivismo (...) A superação histórica do jusnaturalismo e o fracasso político do positivismo abriram

* Doutora em Filosofia (PUC-Rio); Mestre em Ciências Jurídicas e Filosofia (PUC-Rio); Professora do Departamento de Direito da PUC-Rio, E-mail: rachel.nigro@gmail.com.

1 Parto do pressuposto de que uma das características definidoras do positivismo jurídico é o abandono da noção de razão prática enquanto o reino das normas e dos fins em nome da razão científica, uma vez que apenas as proposições analíticas e sintéticas seriam acessíveis à razão. Nesse sentido, como argumenta Rouanet, as proposições normativas são consideradas inválidas, visto não poderem ser legitimadas nem em si nem em fatos que as sustentem. Assim, a moral vê-se pulverizada em mil orientações individuais sendo que nenhuma delas pode ser considerada mais válida do que as outras à luz da ciência. ROUANET, 1990.

caminho para um conjunto amplo e ainda inacabado de reflexões acerca do Direito, sua função social e sua interpretação”².

Esse conjunto de reflexões sobre o Direito que, com e contra o positivismo, busca aperfeiçoar o saber jurídico e pensar sua função social, pode e deve ser criticado, uma vez que é um processo aberto, mas não parece-me válido acusá-lo de mero retorno à dogmática jusnaturalista. Se o pós-positivismo compartilha das teses pós-metafísicas de inspiração linguístico-pragmática, então ele insere-se em um novo momento da filosofia da linguagem (e do direito³) que supera as oposições dicotômicas – como a que comanda a distinção entre natural e positivo – ao tratá-las como falsos problemas que não fazem sentido perante uma nova forma de pensar a linguagem.

Portanto, se conseguimos ancorar o pós-positivismo na base pós-metafísica adotada pela pragmática – neste artigo enfocarei a pragmática lingüística do filósofo alemão Jurgen Habermas⁴ – então parece-me possível defender a reabilitação da razão prática e, conseqüentemente, a possibilidade de resolver discursivamente casos difíceis. No entanto, esta perspectiva pragmática implica adotar uma nova visão sobre a linguagem e sua centralidade para o pensamento em geral, o que significa tentar pensar sob novas bases as velhas questões da filosofia, o que não constitui tarefa fácil.

A partir da “revolução copernicana”⁵ finalizada no século XX, a linguagem passa a ser considerada, prioritariamente, uma *atividade* capaz de moldar a “realidade” e não simplesmente uma representação de fatos e coisas. Como buscarei desenvolver neste texto, esta nova visão da lin-

2 BARROSO, 2006, p. 48. Diversos autores vêm contribuindo para a produção de uma nova teoria constitucional de matriz pós-positivista, como por exemplo, Cláudio Pereira de Souza Neto. Segundo este autor, as correntes ditas pós-positivistas, mesmo que divergentes em alguns pontos, apóiam-se na reabilitação da razão prática e são “alicerçadas em compromissos teóricos de inspiração linguístico-pragmática (...)”. SOUZA NETO, 2006, p. 1.

3 Como argumenta STRUCHINER, a Filosofia da Linguagem ordinária é responsável por uma revolução na forma de se fazer Filosofia do Direito, uma vez que ela alterou radicalmente o modo pelo qual costumava-se encarar a linguagem normativa como um todo. Verbete “Filosofia da Linguagem”. In BARRETO (org.), 2006.

4 Como esclarece o próprio Habermas, a pragmática lingüística, teoria por ele desenvolvida em parceria com K.-O. Apel desde a década de 1970, apóia-se numa “concepção fortemente normativa de entendimento mútuo, opera com pretensões de validade discursivamente resgatáveis e com suposições sobre o mundo baseadas na pragmática formal, além de vincular a compreensão dos atos de fala às condições de sua aceitabilidade racional”. HABERMAS, 2004. p. 7.

5 Desenvolvo a tese da “revolução copernicana” efetuada pela filosofia da linguagem na seção “a virada pragmática”.

guagem como ação que vem sendo chamada de “concepção pragmática da linguagem” nos impõe uma nova forma de encarar os velhos problemas jurídicos, como a clássica distinção entre natural e positivo que comanda a Filosofia do Direito da modernidade⁶.

Nesse novo ambiente de reaproximação entre o direito e a filosofia, onde a filosofia da linguagem ordinária ganha terreno, proponho pensar que um “pós-positivista” digno do nome deve assumir, de um modo ou de outro, as conseqüências da virada linguístico-pragmática. Isto porque, dentre os motivos do pensamento pós-metafísico, a guinada linguística aparece como elemento central que permite, por sua vez, uma nova maneira de situar a razão.

Como escreve Habermas a respeito da centralidade da linguagem para o pensamento contemporâneo:

A linguagem e a realidade interpenetram-se de uma maneira indissolúvel para nós. Cada experiência está linguisticamente impregnada, de modo que é impossível um acesso à realidade não filtrado pela linguagem. Esta *descoberta* constitui um forte motivo para atribuir às condições intersubjetivas de interpretação e entendimento mútuo lingüísticos o papel transcendental que Kant reservara para as condições subjetivas necessárias da experiência objetiva. No lugar da subjetividade transcendental da consciência entra a intersubjetividade destranscendentalizada do mundo da vida⁷.

Nesse sentido, a superação do positivismo, tal como pretendida pelo movimento pós-positivista aqui analisado, passa necessariamente por um “pensamento pós-hegeliano solto das amarras que o prendiam aos esboços metafísicos da razão, delineados pela filosofia da consciência”⁸.

6 Como escreve Habermas, a guinada linguística colocou “o filosofar sobre uma base metódica mais segura, livre das aporias da filosofia da consciência”. Habermas, 1990, p. 52, 53. Ou ainda: “depois que Frege substituiu a via régia mentalista da análise de sensações, representações e juízos por uma análise semântica das expressões linguísticas e Wittgenstein radicalizou a virada linguística numa mudança de paradigma, as questões epistemológicas de Hume e Kant poderiam ter assumido um sentido novo, pragmático”(…) Mas a filosofia linguística também se manteve fixa à ordem tradicional de explicação. A teoria continua a gozar um primado sobre a práxis, enquanto a representação goza de um primado sobre a comunicação”. HABERMAS, 2004, p. 8.

7 HABERMAS, 2004, p. 39.

8 Com efeito, o pensamento pós-metafísico reclama para si um papel bem mais modesto que as “grandes narrativas”. Segundo Habermas, após descambar para o irracionalismo no afã de criticar o cientificismo positivista, a filosofia contemporânea “não pode pretender um acesso privilegiado à verdade, nem um método próprio ou um campo de objetos próprios, nem mesmo um estilo próprio de intuição. Somente

Isto porque um pensamento que se intitula pós-metafísico encontra-se comprometido com uma análise filosófica da linguagem e com os novos desafios que tal perspectiva apresenta⁹.

Deste modo, defendo que a intuição central que atravessa a filosofia do direito contemporâneo – marcado pela retomada da linguagem, do discurso e da retórica – é a centralidade da *linguagem ordinária* na constituição e fundamentação do discurso jurídico, seja para denunciar sua ambigüidade e imprecisão ou enaltecer sua racionalidade obscurecida pelo paradigma cientificista. No entanto, apesar das inúmeras referências à virada pragmática, grande parte da literatura jurídica permanece alheia às consequências que este novo momento da filosofia traz para o pensar jurídico-político.

Com efeito, a premissa subjacente a todos os discursos ditos pós-positivistas e que permanece não tematizada é exatamente a dimensão pragmática da linguagem aberta pela virada lingüística que nos permite reabilitar a razão crítica da modernidade, agora com outra roupagem, comunicativa e discursiva. É exatamente essa dimensão performativa da linguagem que pretendo aqui ressaltar em conexão com o novo paradigma pós-positivista.

Ao subordinar o pós-positivismo à virada lingüístico-pragmática, pretendo acentuar que a reabilitação da razão prática¹⁰ – possibilitada pela pragmática universal habermasiana¹¹ – é uma consequência da valo-

então poderá ela render o melhor de si própria, a saber, um questionamento universalista, mantido teimosamente, bem como um processo de reconstrução racional que toma como ponto de partida o saber intuitivo, pré-teórico, de sujeitos dotados de competência de falar, agir e julgar – ao fazer isso ela despe a anamnese platônica de seu caráter não-discursivo”. HABERMAS, 1990, p. 47.

9 Entretanto, é importante marcar que nem todo pensador que realizou a virada lingüística abandonou as pretensões da teoria do conhecimento, mas apenas traduziu as questões epistemológicas clássicas – colocadas pela filosofia da consciência – nos termos do paradigma lingüístico. Como ressalta Habermas, mesmo após a virada lingüística, o *mainstream* da filosofia analítica se ateu ao primado da proposição enunciativa e de sua função de representação. Desse modo, as questões da teoria da comunicação e da ação, da moral e do direito foram consideradas de segunda ordem. HABERMAS, 2004, p. 10.

10 Não pretendo entrar aqui na discussão acerca do cognitivismo ético. Habermas realiza uma análise refinada do cognitivismo e do não-cognitivismismo e suas diversas intensidades dentro do cenário pós-metafísico em “Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral”. HABERMAS, 2002, p. 11. No entanto, vale ressaltar que, “não obstante adotar um ponto de vista cognitivista em ética, a versão habermasiana da ética do discurso reconhece âmbito *mais limitado* acerca das possibilidades de uma ética filosófica, *acolhendo em parte a perspectiva wittgensteiniana* acerca dessas questões” (grifo meu). CAVALCANTI MAIA, 2005.

11 Em “Ações, Atos de Fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida” in *Pensamento Pós-Metafísico* (1990), Habermas enfrenta a questão da virada lingüística que ele chama de “guinada pragmática”, mas ainda permanece avesso à crítica wittgensteiniana. Ao apelar a uma cosmovisão ou “camada profunda de saber não temático” que garante, em última análise, a determinação do sentido do ato de fala, Habermas ainda resiste em aceitar as implicações das teses do segundo Wittgenstein. No entanto, reconhece que resta um paradoxo, qual seja, a relação entre mundo da vida e linguagem (Habermas, 1990, pág. 93,94). Nesse

rização da dimensão performativa da linguagem em geral. Considerando a influência da *teoria do discurso* no pensamento jusfilosófico contemporâneo, proponho uma leitura da obra *Verdade e Justificação*, que reúne os escritos filosóficos mais recentes de Habermas¹², como uma comprovação da influência da dimensão performativa/comunicativa da linguagem para a fundamentação da nova racionalidade prática – a razão comunicativa – que, por sua vez, possibilita a justificação do discurso jurídico contemporâneo conhecido como pós-positivismo¹³.

No entanto, pretendo destacar que, para além da inevitável inspiração kantiana, onde a noção de razão prática nos remete ao “mundo das normas” e à capacidade racional de estabelecer regras para a ação humana, a razão prática habermasiana aponta para o campo da intersubjetividade, da comunicação e da linguagem. Desse modo, a razão prática que deve ser resgatada, segundo Habermas, é a *razão comunicativa* cujo ambiente próprio é a *linguagem*, especialmente na sua *forma discursiva*. Assim, a partir de 1970, carregando a herança da crítica frankfurtiana, Habermas opera uma mudança significativa no enfoque da teoria crítica ao fazer a virada comunicativa e trazer para primeiro plano as discussões acerca da razão prática, ou seja, de um alargamento do campo da racionalidade.

Mesmo considerando Habermas um herdeiro direto da Escola de Frankfurt, uma vez que desenvolve os grandes temas da teoria crítica, como a denúncia de um mundo crescentemente administrado e a fidelidade ao conceito iluminista de maioria, Habermas também realiza uma ruptura com o pensamento de Adorno¹⁴, sobretudo no tocante ao

sentido, os escritos filosóficos mais recentes reunidos em *Verdade e Justificação* (2004) respondem de modo bem mais consistente à crítica da filosofia da linguagem de inspiração wittgensteiniana. Nesse texto, a linguagem aparece de modo muito mais forte e o diálogo com a hermenêutica de matriz heideggeriana muito mais profícuo. Por exemplo, a noção de Mundo da Vida reaparece em *Verdade e Justificação* intrinsecamente vinculada à linguagem, ou nas palavras de Habermas, “linguisticamente estruturado”. Ver: “Racionalidade Comunicativa e abertura lingüística ao mundo”. HABERMAS, 2004, p. 126.

12 Neste volume dedicado a ensaios filosóficos, Habermas pretende corrigir certas falhas em sua recepção da virada lingüístico-pragmática. Para tanto, trava diálogo renovado com Heidegger, Wittgenstein e Gadamer.

13 Não pretendo afirmar que todo discurso pós-positivista é necessariamente habermasiano, mas chamo a atenção para a dimensão lingüística implícita em toda e qualquer reabilitação da argumentação prática, ou seja, em toda possibilidade de controlar a moralidade de um discurso prático qualquer, como o discurso jurídico. No interior desse novo panorama “pós-metafísico” de retomada da filosofia da linguagem, é impossível desconsiderar a influência de Jurgen Habermas no domínio das ciências sociais.

14 Segundo Rouanet, “com a Teoria da ação comunicativa e o Discurso Filosófico da modernidade, Habermas consoma o processo psicanalítico de assassinato simbólico do pai: a partir desse momento, a base de sua identidade passa pela ruptura com Adorno”. ROUANET, 1987, p. 331.

conceito de razão. Com efeito, Habermas pretende resgatar a esperança no projeto moderno e na força emancipatória da razão. Mas agora, trata-se de uma razão intersubjetiva, dialógica, fonte de uma nova racionalidade discursiva calcada no poder comunicacional. Como coloca Cittadino, “ainda que a modernidade tenha sucumbido diante do Holocausto, não se pode esquecer que o compromisso moderno com a autodeterminação e com a auto-realização pressupõe a capacidade dos indivíduos de se apropriarem criticamente de sua história”¹⁵. E para que o passado possa se tornar fonte de aprendizado, ou seja, para que possamos refletir sobre as tradições que fracassaram e efetivamente aprender com a história, é preciso apostar no vigor da razão crítica, para além da razão dominante e reificante que Adorno e Foucault criticam com toda justiça¹⁶. A nova razão crítica é agora intersubjetiva, comunicativa e discursiva, capaz de filtrar tradições e de romper com os particularismos, visto que ancorada na interação intersubjetiva e na concepção pragmática da linguagem.

Nesse sentido, a nova racionalidade comunicativa apresentada por Habermas pode ser considerada uma tentativa de responder aos críticos da modernidade sem abandonar a inspiração universalista do Iluminismo, sobretudo sem abandonar o compromisso com o poder transformador da reflexão. Mas a pragmática habermasiana também promove um desenvolvimento das teses do segundo Wittgenstein e de outros filósofos analíticos permitindo, segundo Danilo Marcondes, uma “re-introdução da problemática da filosofia analítica em outra chave”¹⁷.

Se a linguagem é uma forma de ação no real, uma prática social concreta, então espera-se que a estrutura da interação social reflita-se na própria linguagem. Nesse sentido, desde 1968, em seu artigo “Trabalho e Interação”, bem como na primeira parte de *Conhecimento e Interesse* de 1973, Habermas busca uma superação da filosofia transcendental kan-

15 CITTADINO, 2007, p. 59.

16 Como salienta Rouanet, a razão criticada por Adorno e Foucault é uma razão monológica que tende a submeter a totalidade da vida à relação cognitiva e instrumental com as coisas. Essa razão monológica é a do sujeito que observa, esquadrinha e normaliza, na linguagem de Foucault; é a do sujeito que calcula, classifica e subjuga, na linguagem de Adorno. É uma razão parcial e usurpadora que precisa ser criticada, mas que só pode evitar o paradoxo do irracionalismo, se for criticada por uma razão mais rica, incrustada nas estruturas da intersubjetividade comunicativa. ROUANET, 1987, p. 15.

17 MARCONDES, 2000, p. 109. Segundo o autor, a teoria da ação comunicativa é capaz de oferecer à filosofia da linguagem os instrumentos para a superação de um dilema da filosofia analítica, qual seja, o caráter social da linguagem e a questão da ideologia que o acompanha e que compromete a suposta neutralidade dessa corrente filosófica.

tiana e do pressuposto da identidade do Eu como unidade originária da consciência transcendental. Contra essa visão metafísica, lança mão dos escritos do jovem Hegel que propõe uma concepção segundo a qual a identidade da consciência é entendida não como originária, mas como resultado de três dialéticas: da representação; do trabalho; da luta pelo reconhecimento ou da vida moral. Todas elas são perpassadas pela linguagem. Assim, a linguagem sofre uma redefinição e passa a ser considerada indissociável do trabalho e da interação.

Segundo essa nova concepção de linguagem, cada afirmação feita por um falante pode ser tomada como parte de um processo interativo que supõe ou antecipa uma resposta a ser dada potencialmente por um ouvinte. Desse modo, dizer algo é pretender que esse algo possa ser aceito por qualquer falante competente que tenha compreendido o que foi dito. Assim, a identidade do falante e do ouvinte pressupõe uma identidade coletiva do grupo social a que ambos fazem parte e que possui regras reconhecidas de justificação das falas. A partir daí e considerando a relação indissociável entre linguagem e mundo da vida, torna-se possível uma análise crítica que pretende reconstruir o discurso em geral e o discurso prático em especial.

Vejamos a influência dessa nova forma de pensar a linguagem no novo cenário jusfilosófico dito pós-positivista.

2. O pós-positivismo

Como venho argumentando, o novo panorama jurídico denominado *pós-positivista* encontra-se alicerçado em uma mudança mais geral no quadro da filosofia contemporânea. Segundo Cavalcanti Maia, quatro idéias descrevem essa nova configuração filosófica: “1) reabilitação da razão prática; 2) enfraquecimento da oposição entre a corrente hermenêutica e a corrente analítica da filosofia, conduzindo ao conceito de uma hermenêutica analítica; 3) inclusão de aspectos sociológicos e históricos nas considerações de teoria da ciência; 4) aproximação entre a filosofia analítica e a teoria crítica do direito”¹⁸.

18 Cavalcanti Maia aponta três nomes centrais deste enfoque: Aulis Aarnio, Aleksander Peczenik e Robert Alexy, em texto pioneiro de 1981. CAVALCANTI MAIA, 2006. O texto pioneiro ao qual o autor se refere é: “The foundation of Legal Reasoning” in *Rechtstheorie* 12 (1981), Dunker&Humboldt, Berlin.

Apesar da “base filosófica eclética”¹⁹ e de tratar-se de um conjunto “amplo e inacabado de reflexões acerca do Direito”²⁰, acredito que o novo ambiente jusfilosófico supra citado merece a nova designação. Isto porque este *movimento* da filosofia do direito batizado como “pós-positivismo” promete ir além da legalidade estrita, sem contudo desprezar o direito posto; rearticular os campos do Direito e da Moral, mas sem recorrer a categorias metafísicas e, sobretudo, reabilitar a razão prática e a argumentação jurídica.

No entanto, o pós-positivismo só pode cumprir sua promessa de superação do positivismo jurídico – enquanto modelo dominante no campo jurídico – fazendo-se valer da crítica positivista, ou seja, reconhecendo a centralidade do sistema de direitos na estabilização das democracias contemporâneas e os ganhos de eficiência proporcionados pelo sistema positivista, mas também abrindo espaço para uma renovada racionalidade discursiva capaz de sustentar a pretensão de correção do Direito em bases não metafísicas.

Assim, a rearticulação entre direito e moral proposta por vários integrantes do novo cenário pós-positivista²¹, implica na recuperação da razão prática. Uma vez que a teoria do direito reconhece sua estrutura normativa e não esconde mais sua íntima conexão com a filosofia política e moral, surge a exigência de pensar uma alternativa racional que permita controlar discursos normativos como o discurso jurídico. Dito de outro modo, torna-se imperioso a articulação de uma nova dimensão da razão, de uma renovada racionalidade prática que afirme sua independência frente à razão instrumental.

Retomando meu argumento de modo direto: considero como a principal inspiração do *pós-positivismo*, apesar de sua variedade de enfoques, a *virada linguístico-pragmática*, mesmo quando não reconhecida enquanto tal, ou seja, mesmo quando as implicações da *concepção pragmática da linguagem* não são levadas a sério. Como exemplo de um pensador que realizou a virada, apresento a pragmática formal de Habermas como uma base filosófica pós-metafísica, linguístico-pragmática capaz de reabilitar

19 CAVALCANTI MAIA e DINIZ, 2006.

20 BARROSO, 2006.

21 Ronald Dworkin e Robert Alexy são frequentemente rotulados como pós-positivistas, assim como as duas principais referências da filosofia política contemporânea: Rawls e Habermas.

a razão prática e possibilitar o resgate discursivo de discursos com pretensão de correção, como o discurso jurídico.

Mas para entender esse deslocamento crucial da filosofia contemporânea para o estudo da linguagem e algumas de suas implicações para a teoria do direito, é preciso começar pela virada do século XIX ao XX e o nascimento de uma verdadeira filosofia da linguagem.

3. A filosofia da linguagem

A linguagem somente passa a dominar a cena filosófica a partir do século XIX, como uma reação ao idealismo, seja o transcendental de matriz kantiana, seja o absoluto de inspiração hegeliana, bem como ao empirismo psicologista na esteira de John Stuart Mill. Tal movimento da filosofia contemporânea rumo a uma crítica da linguagem, redundará no nascimento de uma verdadeira “filosofia da linguagem”, uma filosofia que tem como concepção básica a análise da linguagem e do processo de significação, seja por uma corrente “analítica” que estuda a linguagem ideal, ou por uma corrente “pragmática”, que investiga a linguagem ordinária e seu uso efetivo nos diversos contextos cotidianos²².

O que me interessa destacar nesse novo modo de fazer filosofia é que, pela primeira vez no pensamento ocidental, a visão platônica do mundo foi questionada na sua raiz, ou seja, no pressuposto de que existe uma separação, e mesmo uma oposição, entre a realidade “nua” e a representação lingüística dessa realidade. Para a concepção tradicional, de Platão a Husserl, a linguagem é compreendida como mero suplemento das idéias, incapaz, portanto, de expressar a essência das coisas²³. Geoffrey Bennington expressa tal preconceito filosófico da seguinte maneira:

[T]oda filosofia que coloca para si mesma o mundo e a linguagem como sendo dois reinos separados por um abismo que tem que ser atravessado

22 De modo geral, pode-se identificar duas grandes vertentes desse novo modelo de filosofia: a Escola Analítica de Cambridge (Frege, Russell e o primeiro Wittgenstein) que resultará no positivismo lógico do Círculo de Viena e a Escola de Oxford, também conhecida como filosofia da linguagem ordinária (Gilbert Ryle, o segundo Wittgenstein e Austin). Esta segunda vertente, que também pode ser caracterizada pela expressão “virada lingüística” é a que me interessa aqui. Ver, a respeito, MARCONDES, 2006.

23 Segundo Danilo Marcondes, a primeira formulação filosófica dessa impossibilidade do conhecimento imediato da realidade encontra-se no diálogo *Teeteto* de Platão e pode ser resumido no “paradoxo do *Teeteto*”. Idem, p. 25.

permanece presa, exatamente no suposto ponto de travessia, no círculo do dogmatismo e do relativismo que ela não consegue quebrar²⁴.

Com efeito, a relação entre a linguagem e o mundo não pode ser explicada logicamente porque o “mundo” é linguagem. A linguagem sempre já é anterior a toda pergunta específica sobre qualquer coisa no mundo. A linguagem abre o mundo, ela tem papel constitutivo na nossa relação com o mundo, mas não é um objeto *do* mundo e, por isso, não podemos simplesmente submetê-la às distinções tradicionais, como entre “realidade” e “representação”.

O que parece difícil de entender é esta interpenetração indissolúvel, esta “contaminação” incontornável entre a linguagem e o mundo. Nosso contato com a realidade encontra-se, desde sempre e desde já, lingüisticamente estruturado. Não há como escapar da linguagem, não há um “fora” da linguagem, nem pensamentos “pré-lingüísticos”. Todas as oposições que estruturam nosso pensamento são oposições lingüísticas e nada pode ser “pensável” sem elas. O “mundo da vida”, seja ele entendido como o conjunto de referências possíveis, ou como “tudo que é o caso”, ou ainda como “rede de interlocução”, esse “mundo” é, ele mesmo, lingüisticamente estruturado.

Esse “estar no mundo”, desde sempre e desde já, aparece de forma paradigmática quando pensamos sobre a linguagem. Somente podemos compreender a nossa existência através de uma língua particular que, mesmo compartilhando elementos da linguagem em geral, será sempre relativa à determinada comunidade lingüística ou ‘forma de vida’. A noção de horizonte de sentido usada pela hermenêutica, na esteira de Gadamer, aponta para essa condição humana inescapável. Pertencemos sempre a um determinado horizonte de sentido formado, em última instância, por significações compartilhadas.

No entanto, por mais “própria” que a supomos, a língua não está à nossa disposição, isto é, ela não pode ser objetivada completamente, investigada como um objeto inerte, passível de análise. É assim que, para Habermas, seguindo a trilha aberta por Humboldt e pela Hermenêutica, a linguagem abre o acesso ao mundo, mas não será jamais compreendida

24 “We can announce already that any philosophy which gives itself world and language as two separate realms separated by an abyss that has to be crossed remains caught, at the very point of the supposed crossing, in the circle of dogmatism and relativism that it is unable to break”. BENNINGTON, 1993.

dentro desse mundo²⁵. Por mais inquietante que seja esta constatação, ela é uma conseqüência irrecusável, visto que o nosso *estar-aí-na-língua* faz com que a linguagem seja “mais velha” que qualquer sentido possível. A língua não é um elemento exterior, mas um “meio absoluto”, diz Derrida. Ela é inultrapassável e incontestável, não podemos recusá-la senão atestando a sua onipresença²⁶.

Assim, a “virada lingüística” aponta para uma filosofia que quer pensar a linguagem e o complexo processo de significação em outras bases. No lugar de uma filosofia centrada na consciência e no sujeito, presa ao mentalismo e conseqüente psicologismo, surge uma filosofia que, através de uma investigação sobre o funcionamento da própria língua, tenta esclarecer os problemas filosóficos tradicionais através de uma crítica da própria linguagem em que tais problemas são elaborados. Dessa forma, propõe um novo enfoque para os velhos problemas da metafísica, ao abandonar a noção de que o pensamento é algo da ordem da subjetividade.

Frege pode ser considerado o precursor desse novo pensamento ao apontar para o “descolamento” entre sentido e referência e a conseqüente independência entre o sentido de uma expressão e o raciocínio interior à mente de um sujeito. Assim, a visada dessa nova forma de investigação filosófica diz respeito à análise do significado, das proposições lingüísticas que estruturam o pensamento e não mais dos processos mentais e subjetivos que dominavam o projeto racionalista da modernidade, seja ele de matriz cartesiana, kantiana e mesmo hegeliana.

No entanto, uma investigação que faça justiça à complexidade do fenômeno da linguagem não pode se contentar com a análise de enunciados lingüísticos ou com a forma lógica que estrutura as proposições. Para tentar dar conta do processo de significação, a “virada lingüística” que busco destacar, para além da perspectiva analítica, consiste na abertura de uma nova dimensão de compreensão da linguagem, qual seja, a dimensão pragmática que busca estudar a linguagem cotidiana em ação e não apenas a linguagem ideal e sua estrutura lógica. A pragmática pretende realizar

25 HABERMAS, 2004, p. 126.

26 Derrida fala de uma *espectralidade* implicada em toda língua, visto que não há uma língua originária ou “língua de partida” da qual “derivam” outras línguas. Assim, sem referência fixa, toda tradução traz em si uma *inventividade* intrínseca, tendo em vista a “dissimetria de origem”, ou seja, a divisão que corta a língua e impede qualquer purificação. Toda língua “própria” é desde sempre contaminada pelo “estrangeiro”. DERRIDA, 1996.

uma investigação da linguagem concreta, em pleno funcionamento, e determinar, na medida do possível, o sentido de uma proposição através da análise da nova unidade de significação, o *ato de fala*²⁷.

O termo “pragmática” provém de uma classificação proposta por Morris em 1938 e adotada por diversos pensadores da linguagem, tanto da vertente analítica como da ordinária. Considerando a linguagem humana como um conjunto de signos, Morris divide o fenômeno da significação em três áreas distintas: sintaxe, semântica e pragmática. Dentro dessa tipologia, a pragmática é definida como a parte da semiologia que estuda a relação entre os signos e seus usuários. Enquanto a sintaxe estuda apenas a relação entre os signos, e a semântica restringe-se a investigar a relação entre os signos e o mundo, o estudo da linguagem sob o ponto de vista pragmático pretende dar conta da experiência concreta da linguagem, do contexto e dos múltiplos usos da linguagem cotidiana.

Tais pretensões desafiam os cânones da ortodoxia analítica e por isso foram excluídas da investigação filosófica tradicional. Com forte inspiração na lógica simbólica de Frege e Russell, a filosofia analítica aborda a dimensão pragmática da linguagem como algo que é preciso dominar, controlar, visando impedir que os inúmeros e indeterminados efeitos do discurso contaminem o processo de determinação do significado. Desse modo, a filosofia analítica se livra do fardo de explicar o processo de significação nos múltiplos contextos de uso dos enunciados, recolhendo-se na cômoda ante sala da semântica. Como coloca Habermas:

[Mesmo] depois da virada lingüística, o *mainstream* da filosofia analítica se ateu ao primado da proposição enunciativa e de sua função de representação. A tradição da semântica da verdade fundada por Frege, o empirismo lógico de Russell e do círculo de Viena, as teorias da significação de Quine a Davidson, partem todos da idéia de que a análise da linguagem deve tratar a proposição enunciativa ou a asserção como o caso paradigmático. Com exceção do segundo Wittgenstein e de seus discípulos não-ortodoxos, a filosofia analítica deu continuidade à teoria do conhecimento por outros meios²⁸.

27 Desenvolvo a noção de ato de fala como a nova unidade de significação na sequência deste texto.

28 HABERMAS, 2004, p. 9.

Entretanto, apesar do domínio da filosofia analítica, o novo paradigma lingüístico faz com que a tradição filosófica dominante – então reduzida à epistemologia – encontre seu limite, uma vez que a verdade dos enunciados não pode mais ser compreendida como correspondência a algo no mundo, sob pena de ser preciso “sair” da linguagem por meio da linguagem. De fato, a “verdade” de um enunciado somente pode ser assegurada pela sua coerência com outros enunciados. Dessa forma, a ambição da filosofia de servir como fundamentação das ciências só pode ser resolvida após o devido esclarecimento das expressões lingüísticas, isto é, dos conceitos que utilizamos em nosso discurso, seja ele científico ou não.

Muito haveria a desenvolver sobre este tema, visto que o pragmatismo inspirado por Peirce abre toda uma nova constelação de pensadores e filósofos da linguagem. No entanto, tendo em vista os limites e objetivos deste texto, que busca compreender a virada lingüística em sua relação com o pós-positivismo e com a reabilitação da razão prática, apresento a seguir a virada lingüístico-*pragmática* em estreita relação com a racionalidade comunicativa tal como proposta por Habermas.

4. A virada pragmática

A ‘virada lingüística’ da filosofia contemporânea pode ser entendida em dois sentidos complementares. Frege inaugura o movimento filosófico rumo ao estudo da linguagem, ao criticar o psicologismo e deslocar o foco das investigações filosóficas da consciência subjetiva para os enunciados lingüísticos. Todavia, além da tradição analítica, cujas investigações dirigem-se sobretudo para a função cognitiva da linguagem, a virada lingüística também foi efetuada por Wilhelm von Humboldt.

Uma vez que os lingüistas modernos vem se interessando, cada vez mais, pela genealogia da lingüística²⁹, Humboldt vem sendo identificado, junto a Rousseau, como o pioneiro de uma nova visada sobre o problema da linguagem. Com efeito, Humboldt pode ser considerado o primeiro filósofo a referir-se, explicitamente, à dimensão comunicativa da lin-

29 Em “O círculo lingüístico de Genebra”, Derrida menciona o artigo *Cartesian Linguistics* de Noam Chomsky, onde este famoso lingüista traça uma genealogia da Lingüística e cita, entre os pioneiros, Humboldt e Rousseau. Segundo Derrida, gesto análogo também pode ser encontrado em Jakobson que no texto *A la Recherche de l'essence du langage*, nos remete não apenas para Peirce e Humboldt, mas também para João de Salisbury, para os Estóicos e para o *Crátilo* de Platão. DERRIDA, 1991, p. 179.

guagem e, nesse sentido, pode ser considerado pioneiro na abertura do campo ‘pragmático’ da linguagem, para além da função designativa, visto que a sua concepção inovadora não se limita a apontar a característica de ‘abertura de mundo’ da linguagem, como também destaca o seu caráter eminentemente comunicativo e, portanto, intersubjetivo e dialógico.

Com efeito, Humboldt apresenta a noção de intersubjetividade como um processo dialógico que ocorre na comunicação lingüística, inaugurando, assim, a dimensão comunicativa-pragmática da linguagem que encontrará, por sua vez, frutífera recepção por parte de diversos autores contemporâneos. Lafont considera que, ao apontar o caráter constitutivo da linguagem, Humboldt efetua, *avant la lettre*, o ‘giro pragmático’ da filosofia contemporânea, que será desenvolvido mais tarde por autores como G.H.Mead, o segundo Wittgenstein, Ch.Taylor e J. Habermas.

Nesse sentido, Humboldt é o primeiro a ressaltar que a linguagem apresenta, além de sua função cognitiva e expressiva, a função comunicativa. A linguagem é definida como uma ação humana, uma atividade, um processo contínuo que não pode ser analisada como um objeto, mas sim, compreendida pelos falantes que dela participam. Por isso, Humboldt insiste: “A linguagem só existe na fala continuada, a gramática e o léxico são apenas comparáveis com seu esqueleto morto”³⁰. E prossegue: “Uma vez que a linguagem vive na boca do povo, ela é uma produção e reprodução progressiva da capacidade geradora de palavras no seu uso cotidiano de fala”³¹.

Desse modo, a linguagem só pode existir em sociedade e apenas se desenvolve no uso contínuo da fala que tem lugar na ‘boca do povo’. Assim, para Humboldt, a linguagem aparece como condição de possibilidade da intersubjetividade e do diálogo e, portanto, da comunicação entre sujeitos. Escreve Humboldt: “A linguagem pertence necessariamente a dois e pertence, na verdade, a todo gênero humano (...), pois todo falar repousa no diálogo (...)”³². No entanto, Humboldt não estabelece nenhuma hierarquia entre as funções da linguagem – cognitiva, expressiva, comunicativa. Com efeito, escreve Humboldt: “Independentemente da comunicação que se estabelece entre os homens, a linguagem constitui

30 HUMBOLDT, VI 148 apud LAFONT, 1993, p. 54.

31 HUMBOLDT, VII 101 apud LAFONT, 1993, p. 55.

32 HUMBOLDT, obras completas, VI 26 apud LAFONT, 1993, p. 59.

uma condição necessária que rege o pensamento do indivíduo singular no nível de sua existência mais solitária”³³.

Humboldt amplia o papel constitutivo da linguagem para além das dimensões cognitiva e expressiva. A linguagem também é, eminentemente, comunicação. Nesse sentido, o foco de sua pesquisa dirige-se para a análise dos pronomes pessoais (eu, tu ele) que, de acordo com suas vastas investigações empíricas, encontram-se em todas as línguas concretas. Segundo Humboldt, a forma pronominal é uma característica universal compartilhada por todos os povos, uma vez que o falar pressupõe que o falante (eu) distinga-se frente ao ouvinte (tu ou ‘não-eu’) e aos demais. A grande inovação de Humboldt consiste exatamente em tratar a questão da subjetividade no campo da linguagem. Segundo ele, “o homem fala, inclusive em pensamento, com outro ou consigo mesmo como um outro”³⁴.

Uma vez que o ‘eu’ ou a primeira pessoa do singular somente alcança sua especificidade no mundo social – lingüisticamente compartilhado – então, não se pode pensar uma individualidade pura, separada do mundo e da linguagem. Assim, o caráter irredutível das primeiras pessoas constitui o fundamento da linguagem, enquanto meio de entendimento que individualiza e socializa ao mesmo tempo. A ‘função’ expressivista da linguagem é mais ‘essencial’ que a representacional porque ela abre a possibilidade de um mundo comum, de um espaço de interlocução imprescindível a qualquer ‘representação’.

Esta inovação que pode ser encontrada em Humboldt será incorporada pela discussão filosófica muito tempo depois, especialmente por autores como G.H. Mead, Gadamer, Taylor e Habermas. Este último, por exemplo, destaca as inovações da obra humboldtiana através da análise da teoria da individualização de Mead³⁵. Segundo Habermas, Mead é o primeiro a incorporar a filosofia da linguagem de Humboldt e seu enfoque performativo da primeira pessoa em relação à segunda. Tal enfoque é tomado como ponto de partida para a sua crítica da filosofia da consciência e do modelo de individuação enquanto uma relação objetiva do sujeito consigo mesmo.

33 HUMBOLDT, Humboldt, *Sur la diversité de structure du potentiel linguistique de l’humanité*, apud HANSEN-LOVE, Ole. 1972.

34 HUMBOLDT, obras completas, VI 26 apud LAFONT, 1993, p. 59.

35 HABERMAS, “Individuação através de Socialização” in *Pensamento pós-metafísico*, 1990.

Desse modo, apesar de manter certos pressupostos da psicologia funcionalista de John Dewey (Mead pode ser considerado um herdeiro direto do pragmatismo norte-americano), Mead será o primeiro a explicar o processo de individualização como um processo eminentemente social e interativo. Como coloca Habermas:

G.H. Mead foi o primeiro a refletir sobre esse modelo intersubjetivo do Eu produzido socialmente. Ele lança fora o modelo da reflexão da autoconsciência, de acordo com o qual o sujeito cognoscente refere-se a si mesmo como um objeto (...) somente Mead foi capaz de nos tirar das aporias da filosofia da reflexão seguindo o caminho de uma análise da interação, a qual, diga-se de passagem, já está insinuada na doutrina dos costumes de Fichte³⁶.

Assim, a ‘auto’-compreensão do *selbst* não é algo adquirido autonomamente, como pressupunha a filosofia da consciência. A subjetividade sempre foi pensada como um espaço interior de representações que se abre pelo fato do sujeito voltar-se, como num espelho, sobre a sua atividade representacional. No entanto, tal concepção resta presa no círculo da reflexão auto-objetivadora e o sujeito só pode aparecer para si como um objeto, ou seja, como um ‘mim’ objetivado e, portanto, não mais como sujeito. A novidade da perspectiva humboldtiana e que foi apropriada por Mead consiste em tratar tais aporias da filosofia do sujeito no âmbito interativo da linguagem. Como esclarece Habermas, “o Eu que aparentemente me foi dado na autoconsciência como sendo o Eu pura e simplesmente próprio – esse Eu não me pertence”³⁷. Com efeito, o Eu da filosofia da consciência contém um núcleo intersubjetivo incontornável, visto que ele surge através da rede de interações mediadas pela e na linguagem.

Este ‘mim’ que aparece na consciência do sujeito apenas se desprende da contemplação objetivadora quando o sujeito coloca-se na posição de um falante (e não de um observador). Apenas quando fala e, portanto, participa de um diálogo (mesmo se for apenas consigo mesmo), o sujeito aprende a se ver e se compreender na perspectiva social de um ouvinte. Escreve Mead: “O *Selbst*, que está conscientemente perante o *Selbst* de

36 Idem, p. 204.

37 Ibidem, p. 204.

outros, torna-se, pois, um objeto, um outro em relação a si mesmo pelo fato de se ouvir falar e de dar respostas a si mesmo”³⁸. Desse modo, diferentemente da objetivação que ocorre na introspecção, onde o sujeito atua como um observador que defronta-se consigo mesmo na terceira pessoa, o enfoque performativo destacado por Mead (e já anunciado por Humboldt) supõe a diferenciação entre o Eu e o Tu na relação atual da fala. Assim, na interação comunicativa, o falante defronta-se com seu próprio enfoque performativo como segunda pessoa. Nesse momento, surge um ‘me’ completamente distinto do ‘Eu’ que age espontaneamente e distinto do ‘mim’ objetivado. Ou seja, o falante se percebe como um outro no ouvir-se falar que tem lugar na comunicação.

Assim, tal como já anunciado por Humboldt, apenas através da fala (do som que o próprio falante escuta ao se ouvir falar), o ator é afetado ao mesmo tempo e da mesma maneira que o seu parceiro. Desse modo, o falante influi sobre si mesmo e sua fala tende a ganhar um outro significado, de acordo com a reação do ouvinte. O falante, portanto, reduplica-se, passando para a instância de um ‘me’ que acompanha o ‘Eu’ performativo como se fosse sua sombra. Escreve Mead: “Quando perguntamos acerca do lugar onde o ‘Eu’ da própria experiência surge diretamente, a resposta é a seguinte: como figura histórica. Aquilo que nós éramos instantes atrás, isto é, o ‘Eu’ do ‘me’”³⁹. E Habermas conclui: “Disso resulta que a autoconsciência originária não é um fenômeno que habita no sujeito, ou que está à sua disposição, mas que é gerado comunicativamente”⁴⁰. Dessa forma, o sujeito e sua consciência deixam de ser o núcleo garantidor da objetividade, sendo substituídos pelos pressupostos lingüísticos inerentes à comunicação.

Desse modo, a linguagem surge como o âmbito originário, ou seja, como a condição de possibilidade de algo como a ‘autoconsciência originária’ que precisa ser pressuposta para o proferimento de enunciados simples, como as proposições vivenciais destacadas por Wittgenstein: “(1) Eu tenho dor de dente; (2) Eu me envergonho; (3) Eu tenho medo de você”⁴¹. Tais proferimentos, que funcionam como que diálogos in-

38 MEAD, Obras, vol. I, 244 apud HABERMAS, 1990, p. 206.

39 MEAD, *Espírito, identidade, sociedade*, 1968, apud HABERMAS, “Individuação através de socialização” 1990, p. 211.

40 HABERMAS, “Individuação através de socialização” 1990, p. 211.

41 WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*, apud HABERMAS, 1990, p. 211.

ternos, nos remetem para o fato de que a autoconsciência está em dependência contínua face à linguagem, ou seja, ela só surge no encontro com um outro ‘Eu’ colocado perante o falante no diálogo. Certamente que o ‘Eu’ estava ciente de que sentia dor, vergonha ou medo. Mas a comunicação de tais vivências para si mesmo como um outro faz com que o ‘Eu’ torne-se ‘me’, ou seja, interaja com o outro de mim que só me vem à consciência na fala.

Lembrando novamente a afirmação de Humboldt: “o homem fala, inclusive em pensamento, com outro ou consigo mesmo como um outro”⁴², percebemos que a primeira pessoa do singular desempenha um papel chave na abertura da dimensão pragmática e comunicativa da linguagem. Uma vez que toda fala, enquanto expressão (que é irreduzível à função de representação), inaugura um mundo comum entre os interlocutores (mesmo que seja do falante consigo mesmo enquanto segunda pessoa), a dimensão comunicativa da linguagem não pode ser resumida apenas à comunicação de sentido. Como destaca Taylor, para além da designação e da representação, a linguagem, enquanto expressão, abre um espaço público, inaugura um *entre nous*, forja uma cumplicidade entre o falante e ouvinte, mesmo que a expressão não comunique nada que o outro ainda não soubesse⁴³.

Dessa forma, a ‘lingüística’ humboldtiana inaugura a investigação da linguagem ordinária, enquanto uma forma de ação e não de descrição do real, levando em consideração, sobretudo, o uso que fazemos da linguagem nos diferentes contextos. Nesse sentido, pode-se afirmar que Humboldt abriu um novo campo de estudo sobre a linguagem que reaparecerá em autores ditos ‘pragmáticos’ como o segundo Wittgenstein e John Austin.

O segundo Wittgenstein é, sem dúvida, um marco dessa nova filosofia pragmática da linguagem, visto que efetua uma radicalização da filosofia fregeana⁴⁴ e abandona o projeto logicista empreendido no *Tractatus Lógico-Philosophicus*, na esteira de Frege e Russell. Nas *Investigações*

42 HUMBOLDT, obras completas, VI 26 apud LAFONT, 1993, p. 59.

43 TAYLOR, 1985, p. 264.

44 Já no *Tractatus*, Wittgenstein havia alargado a esfera da proposição para além da asserção verídica ou inverídica, visto que “a proposição é uma figuração da realidade” e “entender uma proposição significa saber o que é o caso se ela for verdadeira”. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, 4.021 e 4.024. No entanto, nas *Investigações*, a proposição deixa de ser um modelo fixo e exato dos fatos do mundo e passa a ser concebida como uma forma instável de representação passível de reformulação. WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*, 1996.

Lógicas, obra escrita após a ‘virada’, Wittgenstein reconhece a ingenuidade de sua primeira obra que buscava determinar logicamente a estrutura da linguagem. Nesse sentido, faz uma crítica ao método analítico e, explicitamente, a si mesmo, ao escrever: “é interessante comparar a variedade de instrumentos da linguagem e seus modos de aplicação, a variedade das espécies de palavras e de frases com o que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem (inclusive o autor do *Tratado Lógico-Filosófico*)”⁴⁵.

No entanto, como destacam vários comentadores de Wittgenstein⁴⁶, a ‘virada’ realizada entre o *Tractatus* e as *Investigações*, não significa o abandono das questões levantadas na primeira obra mas, sobretudo, um aprofundamento e uma mudança de perspectiva sobre os mesmos problemas. Apesar de Wittgenstein reconhecer a existência de ‘graves erros’ na sua primeira obra, ele também nos adverte, no Prefácio das *Investigações*, que seus novos pensamentos só poderão ser compreendidos se considerados por oposição ao seu ‘velho modo de pensar’ e mantendo-o como ‘pano de fundo’⁴⁷. Assim, mesmo considerando a evolução de seu pensamento, a questão crucial que domina seus escritos permanece a mesma: o problema da linguagem.

Para Wittgenstein, a concepção da linguagem estabelecida por Santo Agostinho nas *Confissões* determinou uma imagem da essência da linguagem humana que domina a metafísica ocidental. A concepção agostiniana da linguagem, escreve Wittgenstein, “entende que as palavras denominam objetos – as sentenças são os liames de tais denominações. Nesta imagem da linguagem encontramos as raízes da idéia: toda palavra tem um significado. Este significado é atribuído à palavra. Ele é o objeto que a palavra designa”⁴⁸. Encontramos aí, portanto, a tese metafísica por excelência, já esboçada por Aristóteles⁴⁹ e repetida por toda a tradição filo-

45 WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*, op. cit. pág. 27.

46 ARLEY, 2000. *Wittgenstein – os labirintos da linguagem*, Ed. Unicamp, Campinas, 2000.

47 WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*, p. 12.

48 WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*, p. 15.

49 É importante notar que Aristóteles faz referência à dimensão comunicativa da linguagem. No entanto, a passagem privilegiada pela tradição filosófica foi a de *De Interpretatione* I, 16, onde Aristóteles estabelece a concepção da linguagem que dominou a filosofia ocidental até Kant. Heidegger cita esta famosa passagem no texto “A essência da linguagem”: “De um lado, os sons da voz são símbolos das disposições da alma, de outro, as marcas escritas o são dos sons da voz. E assim como as letras não são as mesmas para todos, do mesmo modo também os sons. São idênticas em todos as disposições da alma, das quais os sons são os pri-

sófica ocidental, qual seja, a de que as palavras colam-se, como etiquetas, às respectivas referências. De uma forma ou de outra, ambas postulam a existência de entidades mentais inatas que explicam, por sua vez, a nossa capacidade de estabelecer a comunicação pela linguagem. Tais entidades constituiriam o próprio conteúdo conceitual presente na comunicação.

Nas *Investigações* Wittgenstein articula uma crítica devastadora ao mentalismo, seja em sua vertente aristotélica ou agostiniana, através da análise da noção de ‘querer-dizer’ (*meinem*, segundo a tradução corrente). A noção de intenção inerente ao ‘ter em mente’, frequentemente usada para determinar o significado de uma expressão, apela para algo como um pensamento interior, um estado mental solipsista que captaria significações independentemente da linguagem. Assim, existiriam entidades mentais independentes das palavras sobre as quais poderíamos aplicar a linguagem. Tais entidades são, por vezes, definidos como ‘vivências’, ou seja, como estados mentais que se repetem e retornam, idênticas a si próprias, em determinadas situações. Uma vez que tais estados mentais são sempre os mesmos e possuem características delimitadas, eles podem ser nomeadas por palavras como ‘vivências’, ‘estados intencionais’, ‘querer-dizer’ ou ‘desejar’.

No entanto, replica Wittgenstein, tais termos são tão vagos e indeterminados quanto ‘jogo’ e ‘linguagem’. Ou seja, são expressões cujas regras de aplicação deixam em aberto uma enorme margem de imprecisão. E ainda pior: quando lançamos mão de expressões como ‘estados mentais’, coisas que não podem ser encontradas fora da mente do sujeito, somos obrigados a postular a existência de um ‘espírito’ e, assim, duplicamos o reino dos objetos exteriores em um reino de objetos mentais. Escreve Wittgenstein: “Onde nossa linguagem nos faz supor um corpo, e não há corpo, ali gostaríamos de dizer que se trata de um *espírito*”⁵⁰.

Uma vez que submetemos a expressão ‘ter em mente’ aos usos que dela fazemos, percebemos que a utilizamos, sobretudo, em situações de contradição, ou seja, em frases como: “não foi isso que eu quis dizer” ou “não foi essa a minha intenção”. Desse modo, tais expressões dizem respeito, na verdade, às regras que fixamos para nosso jogo de linguagem e

meiros signos, assim como são também as mesmas coisas, das quais aquelas são imagens”. ARISTÓTELES apud HEIDEGGER, 2003, p.160

50 WITTGENSTEIN Wittgenstein, *Investigações*, 36, p. 35.

que nos ‘aprimosam’⁵¹, não nos deixando perceber os usos diversificados que elas podem ter.

É por isso que Wittgenstein abandona a análise da proposição como reveladora do significado, tal como entendida no *Tractatus*⁵², e dirige sua atenção para unidades de outra ordem que serão, sobretudo, caracterizados por outros critérios. Os novos critérios são, com efeito, fornecidos pelo uso que fazemos da linguagem nos diferentes contextos, ou seja, nas diversas formas de vida de que fazemos parte. Não basta que uma proposição seja analisada segundo suas unidades mínimas de significação, como propõe Frege, por maior que seja a utilidade de uma tal distinção. Uma vez que o significado reside na proposição como um todo, aí compreendido a maneira segunda a qual nós a utilizamos efetivamente, então, o significado da linguagem natural permanecerá sempre indeterminado, ou melhor, sua determinação dependerá, em última análise, do uso que fazemos dos enunciados.

Para dar conta das variadas formas de expressão lingüística, Wittgenstein cunha o termo “jogos de linguagem”, sobretudo para acentuar o fato de que, em contextos diversos, surgem regras diversas para dar conta do processo de significação. Assim, a função da linguagem e a sua “lógica” é sempre relativa à forma de vida de uma determinada comunidade à qual está integrada. O sentido das expressões lingüísticas somente pode ser determinado em relação às regras daquele determinado contexto, isto é, daquele determinado jogo de linguagem. No entanto, ressalta Wittgenstein, “nossos claros e simples jogos de linguagem não são estudos preparatórios para uma futura regulamentação da linguagem (...) Os jogos de linguagem estão aí muito mais como *objetos de comparação*, os quais, por semelhança e dissemelhança, devem lançar luz nas relações de nossa linguagem”⁵³.

De modo geral, o que Wittgenstein abandona é o afã de fundamentação presente no projeto logicista de seus antecessores e que marca ainda a sua primeira obra. Quando ele nos demanda: “Não pense, mas olhe!”⁵⁴, está referindo-se exatamente à multiplicidade efetiva dos usos

51 “Nós nos enleamos, por assim dizer, em nossas próprias regras”. WITTGENSTEIN, *Investigações*, 125, p. 74.

52 “4 O pensamento é a proposição com sentido. 4.001 A totalidade das proposições é a linguagem”. WITTGENSTEIN, *Tractatus Lógico-philosophicus*, p. 165.

53 WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*, 130, p. 76.

54 WITTGENSTEIN, *Investigações*, 66, p. 51.

da linguagem, que não pode ser unificada pela lógica e pelas ‘ficções metafísicas’ que ela cria, sempre em nome da determinação do significado e, portanto, do conhecimento. É nesse sentido que o ‘mundo’ do *Tractatus*⁵⁵, um ancoradouro firme e sólido onde os fatos tem lugar, será substituído pela noção de ‘forma de vida’. O apoio na estrutura fixa dos fatos que estabelecia o elo com a forma lógica da linguagem e permitia a determinação do significado não pode mais ser mantida. A linguagem não será mais compreendida como um mecanismo referencial, mas a partir da multiplicidade de usos que podem ser feitos das palavras e enunciados. Isso não significa dizer que o mecanismo referencial é abandonado, mas sim situado no interior de um dos usos possíveis da linguagem, ou seja, em um determinado ‘jogo de linguagem’.

Assim, toda e qualquer determinação do significado de uma expressão é provisória e parcial, visto que dependente do contexto e das regras do jogo de linguagem em questão. Uma vez que a significação de uma palavra resulta das regras de uso seguidas nos diferentes contextos de vida, então, falar uma língua implica a participação em uma determinada forma de vida, no compartilhamento de significações, no pertencimento a um determinado contexto ou “mundo da vida”. Uma vez que os diferentes usos que fazemos da linguagem encontra-se imbricada com atividades extralingüísticas que são, por sua vez, envolvidas pela linguagem, então, a investigação do uso que fazemos da linguagem ordinária significa também uma investigação do sentido da nossa experiência. E a palavra ‘jogo’ utilizada por Wittgenstein procura expressar exatamente essas atividades ou formas de vida que escapam a qualquer determinação lógica, sintática ou semântica.

É nesse sentido que Wittgenstein radicaliza o descolamento entre sentido e referência iniciado por Frege. A significação lingüística torna-se, a princípio, independente dos fatos e a referência, por mais abstrata e formal que seja concebida, não terá mais privilégio sobre outros mecanismos de determinação do sentido. O processo de significação desvincula-se, assim, do modelo referencial. Trata-se agora de investigar como a linguagem engendra a significação mesmo na ausência de qualquer referência. Portanto, trata-se de investigar as diversas formas de

55 “1 O mundo é tudo que é o caso”. *Tractatus*, p. 135.

vida nas quais os jogos de linguagem têm lugar, através de noções vagas como ‘semelhança de família’.

Percebe-se, portanto, que Wittgenstein substitui termos ‘precisos’ da lógica, como fato, referência e significado, por expressões metafóricas, como ‘jogo de linguagem’ e ‘propriedade de semelhança de família’. Sem dúvida, tais termos irritam profundamente os lógicos e suas demandas de rigor e exatidão conceitual. Mas as metáforas se multiplicam no texto wittgensteiniano e exercem um papel importante na sua reflexão. Afinal, sobre aquilo que não podemos falar, devemos agora refletir. E as ligações analógicas são as mais apropriadas para essa nova forma de reflexão. Com efeito, as metáforas consistem, para Wittgenstein, em meios ‘precisos’ para caracterizar imprecisamente aquilo que é, por essência, impreciso, a saber, o processo de significação. Afinal, os conceitos não são independentes de nossa ação e apenas ganham consistência e sentido na medida em que estão inseridos numa determinada forma de vida, ou seja, na medida em que são relativos aos usos que deles fazemos. A exatidão conceitual torna-se, assim, um atributo do uso.

Esta é, portanto, a ‘virada pragmática’ de Wittgenstein: o significado de um enunciado depende do uso que fazemos dele nos diversos contextos. A noção de uso exerce, assim, a função de ‘fundamento sem fundamento’ da significação e a investigação filosófica deve orientar-se para a descrição de tais usos, ou seja, das regras segundo as quais empregamos as palavras. Uma vez que os usos da linguagem fazem parte de formas de vida, que possuem regras e instituições previamente determinadas, compete ao filósofo descrever os usos possíveis, sempre atento às suas especificidades e peculiaridades. Nesse sentido, se há uma ‘tarefa’ da filosofia, esta consiste em liberar os significados abafados e reprimidos pelo hábito, ao mesmo tempo em que realiza uma ‘terapia’ do pensamento ao revelar ‘pseudo-problemas’ que nós mesmos criamos no uso cotidiano da linguagem. Assim, escreve Wittgenstein: “Não existe *um* método em filosofia, o que existe são métodos, por assim dizer, diferentes terapias”⁵⁶, ou ainda: “A filosofia de fato simplesmente expõe tudo e não esclarece, nem deduz nada. – Uma vez que tudo se encontra em aberto, não há também nada para esclarecer”⁵⁷.

56 WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*, 133, p. 77.

57 WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*, 126, p. 75.

Desse modo, Wittgenstein e sua investigação do uso comum da linguagem, tal como preconizada nas *Investigações Filosóficas*, constitui uma das portas de entrada para a ‘filosofia pragmática da linguagem’. Mas ela também foi desenvolvida, desta feita de modo mais sistemático e tendendo a uma maior formalização, pela Escola de Oxford, especialmente na figura de John Austin. A partir das décadas de 1950 e 60, ambas combinaram-se rumo à abertura da dimensão performativa da linguagem⁵⁸.

Austin realiza a virada lingüística ao propor a noção de ato de fala como unidade de significação e ao subtrai-lo da autoridade do valor de verdade exigida do enunciado em sentido clássico. Um *ato de fala* é acima de tudo uma *performance* que vai além do mero proferimento lingüístico e pode até mesmo, em certas ocasiões cotidianas, prescindir de palavras. Daí que as categorias usadas para avaliar um enunciado não servem para pensar a linguagem concreta, ou seja, a linguagem enquanto ação. E, sobretudo, atos de fala, enquanto *performances* ou atos performativos, não podem ser aferidos pelo critério de verdade ou falsidade.

Um performativo não é verdadeiro ou falso, mas possui uma determinada força (ilocucionária e perlocucionária). O performativo é uma “comunicação” que não se limita essencialmente a transportar um conteúdo semântico. Portanto, o que importa destacar é que, acima de tudo, a noção de performativo não designa o transporte de um conteúdo de sentido, como se a linguagem fosse um simples veículo da intenção do falante. Segundo Derrida, a grande originalidade da teoria de Austin, consiste na noção de força performativa transmitida pelo ato de fala. Diz Derrida:

[O] performativo não tem o seu referente (mas aqui esta palavra não convém sem dúvida, e constitui o interesse da descoberta) fora de si ou, em todo caso, antes de si e face a si. Não descreve qualquer coisa que exista fora da linguagem e antes de si. Produz ou transforma uma situação, opera⁵⁹.

58 Segundo Danilo Marcondes, a chamada “Escola de Oxford” tem como principais representantes A.J. Ayer, J. Wisdom, G. Ryle e J.L. Austin, cujos trabalhos foram publicados a partir da década de 1930, podendo-se incluir mais tarde P.F. Strawson, S. Hampshire, J. O. Urmson e R. Hare, dentre outros. O artigo de Ryle “Expressões sistematicamente enganadoras” é anterior aos primeiros trabalhos do segundo Wittgenstein, cujas idéias só chegam a Oxford no final da década de 1930. In MARCONDES, 2006.

59 Derrida, “Assinatura, Acontecimento, Contexto” in *Margens da Filosofia*, p. 363.

Desse modo, o ‘sucesso’ de um ato de fala vai muito além dos elementos lingüísticos utilizados ou da veracidade das proposições. A ‘felicidade’ de um performativo depende essencialmente de sua força e dos elementos contextuais. Desta forma, a teoria dos *speech acts* revela que um performativo não é realmente verdadeiro nem falso, uma vez que não descreve um fato. Um performativo é feliz ou infeliz, dependendo das circunstâncias e das conseqüências do ato.

Assim, a noção de ato de fala desenvolvida por Austin revela exatamente a dimensão performativa da linguagem, ou seja, a compreensão da linguagem não apenas como representação do real, mas como um movimento original, uma ação cuja performance constitui o real. Escreve Austin:

[Q]uando examinamos o que devemos dizer e quando devemos fazê-lo, que palavras devemos usar, em que situação, não estamos examinando simplesmente palavras (ou seus “significados”, seja lá o que isso for), mas sobretudo a realidade sobre a qual falamos ao usar essas palavras (...) ⁶⁰.

Assim, ao investigar a linguagem em seu uso concreto, não se faz apenas uma análise lingüística, visto que não se separa a linguagem da realidade sobre a qual ela fala, como se se tratasse de duas realidades distintas. O uso da linguagem é uma forma de ação no real e não uma mera descrição da realidade. O exame do uso da linguagem implica no exame da própria experiência do real, uma vez que a linguagem ordinária é o horizonte último em que a experiência se constitui.

Desse modo, um dos objetivos principais da análise do ato de fala consiste em revelar a força do ato realizado, o seu poder de persuasão, mobilização, transformação, enfim, operação. Uma vez que a linguagem é compreendida como uma ação e não apenas representação da realidade, não é mais possível reduzi-la a um conjunto de enunciados, cuja estrutura subjacente poderia ser revelada pela investigação lógica.

Desse modo, nos termos da pragmática, tal como apresentada por Austin, a unidade de significação não é mais a proposição lingüística, mas o ato de fala, uma ação que se desenrola necessariamente no interior de um determinado contexto e cujo sentido não pode ser determinado de modo absoluto. A variação contextual irá sempre contaminar a determi-

60 AUSTIN, “A Plea for excuses”, p. 182 apud MARCONDES, 2006, p. 45.

nação do sentido. Austin reconhece que o mapeamento ou a explicitação completa das regras que comandam a linguagem natural é uma tarefa inexecutável. No entanto, ainda cede ao impulso analítico e propõe uma análise do ato de fala *total*, como constituído por três dimensões: a) o ato locucionário representa a dimensão lingüística estritamente considerada, ou seja, as proposições utilizadas na fala e sua relação com o mundo; b) o ato ilocucionário é o núcleo do ato de fala, pois representa a força performativa propriamente dita daquela fala, ou seja, o potencial de operação que possui aquele ato; c) o ato perlocucionário seria o momento final, ou seja, as conseqüências do ato.

A dimensão ilocucionária do ato de fala representa exatamente a “força performativa” da linguagem. A princípio, Austin reservou uma classe de atos que ainda poderiam ser analisados de modo tradicional, ou seja, apenas como atos locucionários, visto que constatavam “fatos” ou estados de coisas sujeitos ao critério de verdade enquanto correspondência ao real. Estes seriam atos puramente constatativos. No entanto, já nas últimas conferências publicadas em *How to do things with words*, Austin reconhece a fraqueza da distinção entre constatativos e performativos, visto que a força performativa atravessa a linguagem em geral. Desse modo, Austin estende a noção de *performance* para a linguagem como um todo e o ato ilocucionário passa a ser o núcleo da dimensão performativa⁶¹. Daí a possibilidade de intercambiar termos como “ato de fala”, “ato ilocucionário”, performativo e força performativa.

Considerando as inovações trazidas por Wittgenstein e Austin, podemos resumir de modo direto: a linguagem é uma forma de ação. Não se sustenta mais a separação entre o estudo da linguagem e o estudo do agir humano, visto que “nossa capacidade de conhecer não pode mais, como supunha o mentalismo, ser analisada independentemente da capacidade de agir e falar, pois nós, também enquanto sujeitos cognoscentes, sempre já nos encontramos no horizonte de nossas práticas do mundo da vida”⁶².

A análise crítica da linguagem torna-se, assim, pressuposto de todo discurso filosófico rigoroso, visto que a filosofia da linguagem realizou

61 “Uma vez que percebemos que o que temos que examinar não é a sentença, mas o ato de emitir um proferimento numa situação lingüística, não se torna difícil ver que declarar é realizar um ato”. AUSTIN, *Quando dizer é fazer*, Conferência XI.

62 Ou seja, dentro dos jogos de linguagem de nossas formas de vida. HABERMAS, 2004, p. 38.

uma descoberta, qual seja, a de que “nos é negado um acesso direto, não mediatizado pela linguagem, à realidade ‘nua’”⁶³.

A crítica pós-estruturalista da razão, muitas vezes identificada como pós-moderna⁶⁴ ancora-se em parte sobre essa constatação: uma vez que a linguagem é criadora de mundo, ou seja, uma vez que são as expressões lingüísticas que fornecem sentido à realidade, torna-se insustentável qualquer tentativa de interpretar toda a realidade através de um metadiscurso que abarque todos os variados jogos de linguagem existentes. Certamente um metadiscurso é apenas mais um jogo de linguagem que não conhece (ou não reconhece) a infinidade de outros jogos, de outras formas narrativas de interpretar a realidade. Essa crítica, frequentemente descartada como relativista, não pode ser facilmente contornada sem algum tipo de apelo metafísico. Assim, após a virada lingüística, todo discurso que se pretende rigoroso deve justificar sua posição, ou seja, reconhecer de onde fala e colocar em questão sua noção de verdade. Vejamos até que ponto a pragmática de Habermas responde a tais exigências da filosofia contemporânea da linguagem.

5. A pragmática universal

A resposta de Habermas à virada lingüística da filosofia contemporânea constitui-se no desenvolvimento de uma “pragmática universal”. A passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem exige uma nova forma de entender a racionalidade em geral e a razão prática em particular. Ao enfatizar a intersubjetividade e a comunicação enquanto troca lingüística dirigida ao entendimento, Habermas responde a essa exigência da filosofia pós-metafísica, mas mantém, contudo, uma “concepção fortemente normativa de entendimento mútuo que opera com pretensões de validade discursivamente resgatáveis e com suposições sobre o mundo baseadas numa pragmática formal, além de vincular a compreensão dos atos de fala às condições de sua aceitabilidade racional”⁶⁵.

63 HABERMAS, 2004, p. 8.

64 Diversos autores são rotulados como “pós-modernos”, frequentemente de modo pejorativo, tendo em vista a associação entre pós-modernismo e relativismo de sentido. Não cabe aqui trazer à tona essa discussão, mas deixo registrado que o “pós-moderno” compartilha algumas teses da filosofia pragmática da linguagem, assim como o pós-positivismo. Por exemplo, a crítica ao fundamento e a ênfase no estudo dos performativos são temas comuns a ambas correntes, por mais variados que sejam seus interlocutores.

65 HABERMAS, 2004, p. 7.

Para responder à crítica relativista e ainda defender uma concepção pragmática da linguagem que aspira por universalização, Habermas lança mão de uma nova teoria da verdade. Desse modo, não é a linguagem que é erigida ao patamar de novo fundamento, como se a razão agora habitasse a linguagem, mas sim a noção de verdade que é revista. Ao invés de “correspondência com a realidade”, a verdade agora é entendida em sua conexão incontornável com a justificação.

Assim, sem abandonar o ideal de correção necessário para a fundamentação de normas e juízos morais – ou seja, a adesão ao cognitivismo ético – Habermas argumenta que o conceito de verdade não mais se associa à “assertibilidade ideal”, mas sim, ao convencimento e à justificação pragmática. Pois,

a argumentação permanece o único meio disponível para se certificar da verdade, porque não há outra maneira de examinar as pretensões de verdade tornadas problemáticas [...] No trato prático com um mundo objetivo suposto como idêntico e independente, os atores dependem de certezas de ação. E estas implicam, por sua vez, que se tenham por absolutamente verdadeiras aquelas opiniões que governam a ação. Não pisamos em pontes cuja estática nos parece duvidosa [...] É apenas com a transição da ação para o discurso que os participantes adotam uma atitude reflexiva e, à luz das razões pró e contra apresentadas, disputam pela verdade tematizada de enunciados controversos⁶⁶.

Desse modo, como parece apontar Habermas, assumir as teses da virada linguística não significa necessariamente condenar a filosofia ao relativismo, ou seja, não implica renunciar a aspirações universalistas. Ao contrário, a crítica linguístico-pragmática, tal como foi recebida e desenvolvida por Habermas, desloca a questão do sentido da consciência subjetiva/monológica para a linguagem intersubjetiva/dialógica e, com isso, tenta escapar do relativismo do sentido sem recair na busca de um fundamento último⁶⁷.

66 HABERMAS, 2004, p. 49.

67 Uma posição fundacionalista em filosofia nos remete à idéia de que a filosofia pode demonstrar a validade universal e absoluta de alguma concepção, seja no campo do conhecimento ou da moralidade. A respeito do “universalismo não-fundacionalista”, ver WHITE, “A non-foundationalist universalism”, 1988, p. 129.

Habermas enfrenta tal virada paradigmática através de uma releitura pragmática da filosofia kantiana. Desse modo, afirma que “o pragmatismo de inspiração kantiana é a resposta a uma conseqüência inquietante da virada que conduz da filosofia da consciência à da linguagem”⁶⁸. Assim, a virada lingüística adquire significado na formulação de uma teoria do agir comunicativo e da racionalidade que sirva de fundamento para uma teoria crítica da sociedade e abra o caminho para uma “concepção da moral, do direito e da democracia ancorada na teoria do discurso”⁶⁹.

De fato, há críticas pertinentes que apontam a inconsistência de uma pragmática, necessariamente situada, com o universal, ainda que apenas formal. No entanto, o que quero destacar na argumentação habermasiana é especialmente a importância dedicada à questão da linguagem e da virada pragmática enquanto momento crucial da filosofia, e como a noção de racionalidade comunicativa tenta responder a essa “virada copernicana” sem abandonar as questões centrais da filosofia prática, como a moral e o direito.

Buscando pensar uma nova teoria que desse conta das transformações trazidas pela filosofia da linguagem, a partir de 1970, Habermas volta sua atenção para filósofos como Wittgenstein, Austin, Searle e Grice, a fim de desenvolver a noção de racionalidade comunicativa que será, por sua vez, fundamento para a teoria do discurso⁷⁰. Seus textos filosóficos mais recentes indicam claramente uma reinterpretação da hermenêutica de matriz heideggeriana e uma abertura maior para o diálogo com antigos opositores, como o segundo Wittgenstein e o próprio Heidegger⁷¹.

De modo geral, Habermas compartilha a tese central esboçada por Austin, qual seja, a de que todo proferimento lingüístico é uma forma de agir que pressupõe uma relação entre dois ou mais falantes, isto é, que pressupõe uma relação intersubjetiva. Assim, é certo que a linguagem serve para des-

68 HABERMAS, 2004, p. 38.

69 HABERMAS, 2004, p. 8.

70 MARCONDES, 2005, p. 37.

71 “A força de abertura ao mundo próprio da linguagem não é racional nem irracional; como condição de possibilidade de um comportamento racional ela é, em si, a-razional. O idealismo filosófico, de Platão a Heidegger, passando por Kant, sempre viu o logos em atividade na força totalizante da interpretação de mundo produzida por meio de conteúdos lingüísticos. Na versão kantiana do paradigma mentalista, a razão sempre foi considerada a capacidade das Idéias, embora a força formadora de mundo dessas idéias fosse concebida como uma operação totalizante do sujeito transcendental. A dificuldade de se desprender do idealismo, até mesmo no paradigma lingüístico, é vista em Heidegger (...). Apenas uma virada pragmático-lingüística sobriamente realizada permite avaliar a força da linguagem de formar e articular um mundo das pretensões de conhecimento”. HABERMAS, 2004, p. 129.

crever o mundo, mas não pode ser reduzida à sua dimensão representativa, tal como priorizado pela filosofia da consciência. A passagem para uma filosofia da linguagem ou, em outros termos, a virada linguístico-pragmática iniciada de modo inequívoco pelo segundo Wittgenstein, desloca todas as questões filosóficas para o campo da linguagem enquanto comunicação, enquanto interação e entendimento entre sujeitos. Habermas propõem então deslocar a racionalidade – antes centrada no sujeito – para a linguagem e seus constituintes elementares, ou seja, os atos de fala.

A maior dificuldade na formulação de uma teoria dos atos de fala consiste exatamente na impossibilidade de determinar todos os elementos contextuais que influenciam na determinação do significado do proferimento e que permanecem, na maior parte dos casos, implícitos. Por exemplo, o papel do falante no contexto, a existência de normas e procedimentos, o efetivo reconhecimento de tais normas e procedimentos pelos praticantes, as intenções ou objetivos declarados (e não declarados) dos falantes, e assim por diante. Afinal, como controlar o contexto e garantir a estabilidade do significado?

É nesse momento que aparece a noção “*implicatura conversacional*” proposta por Henry Paul Grice. A troca linguística é essencialmente dialógica, ou seja, ela pressupõe que o falante e o ouvinte compartilham certos pressupostos por fazerem parte de um mesmo jogo de linguagem e, desse modo, estão familiarizados com as crenças, hábitos e práticas um do outro. Assim, apesar da dificuldade em determinar o significado de um ato de fala, Grice propõe uma reconstrução dos aspectos intencionais presentes na constituição da sua força ilocucionária, no intuito de interpretar uma expressão linguística levando em conta seu contexto de uso.

Assim, a consideração do contexto é decisiva para a interpretação; é o contexto que fornece os elementos que possibilitam ao ouvinte interpretar o falante de uma maneira ou de outra. Esse método de determinação do significado baseia-se na noção de *implicatura conversacional*, ou seja, “um tipo especial de inferência que ocorre na comunicação e que difere da implicação lógica por ter regras próprias e por seu maior grau de informalidade. As *implicaturas conversacionais* dependem fundamentalmente do contexto em que uma sentença está sendo proferida por um falante com a intenção de comunicar algo a seu interlocutor”⁷².

72 MARCONDES, 2005, p. 31.

A reconstrução das intenções do falante é crucial na medida em que pretende revelar significados e intenções para além do que foi explicitamente proferido pelo falante. A questão que surge aí é exatamente o mesmo dos atos de fala indiretos, ou seja, como reconhecer uma intenção implícita, não formulada pelo falante? O método proposto por Grice pretende servir para reconstruir o processo de significação indireta e, assim, dar conta do problema pragmático do significado. Seu ponto de partida é a concepção da linguagem como um fenômeno essencialmente dialógico e a troca lingüística, ou seja, a interação entre falante e ouvinte, como uma relação regida por um princípio de cooperação. Falamos para sermos entendidos. A partir daí, Grice cria um modelo de como deveria funcionar a interação lingüística e propõe uma definição da concepção cooperativa da linguagem: “Faça sua contribuição conversacional tal como é requerida, no momento em que ocorre, pelo propósito ou direção do intercâmbio conversacional em que você está engajado”. Este princípio geral se desdobra em quatro máximas: quantidade (seja informativo e sucinto); qualidade (não diga o que você acredita ser falso ou não possa fornecer evidência adequada); relação (seja relevante); e modo (seja claro, evite ambiguidades, seja breve, seja ordenado)⁷³.

Na esteira dos trabalhos de Austin, Searle e Grice, Habermas afirma que a premissa básica da sua teoria é a de que o *telos* da linguagem é o entendimento. Antes de descrever algo como verdadeiro ou falso, um proferimento lingüístico quer comunicar algo inteligível, algo que possa ser compreendido e partilhado por outros sujeitos. Habermas destaca que a intenção do falante não é apenas revelar ao destinatário que “p” é verdadeiro, mas antes disso, ele deseja comunicar o fato “que p”. Em termos austinianos, o falante persegue o objetivo ilocucionário de que o ouvinte não só tome conhecimento de sua opinião, mas também que compartilhe de sua opinião. E isso somente é possível a partir de uma base comum, a saber, do fato do reconhecimento mútuo de que, ao falar, levanta-se uma pretensão de validade. Ao abrir a boca, levanto uma pretensão de que aquilo que vem a seguir é válido. Ao abrir a boca, o falante faz uma promessa, mesmo quando não pretende cumpri-la.

No intuito de revelar as condições da pragmática universal, Habermas parte da classificação austiniana de atos de fala e busca um ponto em

73 Idem, p. 32, 33.

comum entre eles, ou seja, o que seria a condição de validade universal e necessária de qualquer ato de fala. Apesar das diversas pretensões de validade que ergue cada ato, a sua inteligibilidade, ou seja, a intenção de comunicar um sentido inerente a todo enunciado pode ser entendida como uma função universal da linguagem. A razão comunicativa aponta, assim, para uma reflexão sobre as condições universais e necessárias para o entendimento (de qualquer coisa). Todo ato de fala apresenta uma condição incontornável, um pressuposto universal, qual seja, todo ato de fala ergue uma pretensão de validade.

Ao resgatar discursivamente uma pretensão (de verdade, correção ou autenticidade), algo que só pode ocorrer intersubjetivamente, nos debates entre sujeitos com competência comunicativa⁷⁴, os discursos fundados em argumentos com pretensão de correção universal tornam-se passíveis de acordo universal. Essa é a aposta habermasiana: calcada na fé na razão comunicativa, na capacidade de abertura para o discurso do outro, é possível estabelecer um mínimo comum, uma unidade na diversidade⁷⁵.

Em parceria com Karl Otto Apel, Habermas desenvolve, a partir de tais premissas, aquilo que denominou “pragmática formal”, ou seja, uma tentativa de “explicar as forças de determinação, favoráveis à integração social, inerentes aos atos de fala pelos quais os falantes levantam pretensões de validade criticáveis e levam seus ouvintes a tomadas de posição racionalmente motivadas”⁷⁶.

Segundo a leitura habermasiana, bastante próxima da hermenêutica filosófica tal como elaborada por Gadamer em *Verdade e Método*⁷⁷, a condição essencial para o êxito de uma comunicação (do agir comunicativo) é a interação, a transmissão de um sentido. Assim, apesar das distintas pretensões de validade, dependendo do tipo de ato de fala efetuado, todos partilham de um mesmo fundo ontológico: a linguagem enquanto

74 Segundo Habermas e com apoio nas teorias de Noam Chomsky e John Searle, a competência comunicativa é um saber formal compartilhado por todos, pois se resume no fato de que todos os falantes podem fazer-se entender mediante razões e compreender as razões que fundamentam o discurso contrário.

75 “Apoiando-se em Austin e Searle, Habermas faz da concepção de força ilocucionária, a faculdade de convencer pelas boas razões, o único vestígio da autoridade do sagrado presente em nossas sociedades secularizadas”. ROCHLITZ, apud CAVALCANTI MAIA, 2005.

76 HABERMAS, 2004, p. 14 e p. 86. Segundo Habermas, coube a Apel reapropriar-se da tradição analítica e, nessa tarefa, através de uma visão marcadamente hermenêutica, foi pioneiro na demarcação das convergências entre as posições de Wittgenstein e Heidegger.

77 Habermas trabalha sua herança gadameriana em *Verdade e Justificação*, 2004, p. 86 e seguintes.

medium de interação, como o local central, o entroncamento entre o falante e os domínios da realidade, a natureza externa, a sociedade, a natureza interna e a própria linguagem. Esse é o mundo natural da comunicação, uma norma de interação social universal. O elo central que nos une é a vocação para o entendimento, para a comunicação.

Nesse sentido, a pragmática universal é uma tentativa de estabelecer os pressupostos pragmáticos sem os quais o jogo da argumentação não funciona. Os argumentos levantados pela ética do discurso demonstram a impossibilidade de se rejeitar determinadas condições, sob pena de ocorrer uma “contradição performativa”, isto é, quando o opositor recorre performativamente a algo que ele mesmo não aceita⁷⁸.

Assim, segundo Habermas, “qualquer um que participe de uma prática argumentativa já deve ter aceito essas condições de conteúdo normativo. Pelo simples fato de terem passado a argumentar, os participantes estão necessitados a reconhecer esse fato. A comprovação pragmático-transcendental serve, pois, para nos conscientizarmos do conjunto de condições sob as quais já nos encontramos desde sempre em nossa prática argumentativa, sem a possibilidade de nos esquivar em alternativas; a falta de alternativas significa que essas condições são de fato incontornáveis para nós”⁷⁹.

Tais condições permanentes de comunicação seriam a base para um consenso procedimental que permitiria a discussão racional sobre valores, reabilitando a razão prática intersubjetivamente.

Assim, Habermas defende a existência de uma racionalidade comunicativa no mundo da vida e faz da teoria dos atos de fala e da noção de força performativa da linguagem a chave para uma nova teoria da razão. A noção de força ilocucionária ou força performativa é central na formulação da razão comunicativa, visto que ela depende do poder de convencimento dos melhores argumentos ou das melhores razões. Esse “poder” de convencimento através de argumentos é exatamente a força performativa da linguagem⁸⁰.

78 A noção de implicatura conversacional que Habermas empresta de Grice é fundamental neste momento para compreendermos como que, em certas situações, os atores mantêm a intenção comunicacional (o *telos* da linguagem), mesmo utilizando-se de proposições sabidamente falsas.

79 HABERMAS, 1989, p. 161.

80 Nesse sentido, esclarece Habermas: “A teoria do agir comunicativo destranscendentaliza o reino do inteligível a partir do momento em que descobre que a força idealizadora da antecipação nos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala, portanto, no coração da própria prática do entendimento

Mas como avaliar se uma pretensão de validade é legítima? Nesse momento, nos diz Habermas, a linguagem lança mão de uma outra função, a discursiva. Além do agir comunicativo, eminentemente interativo, onde a legitimidade das pretensões de validade não são questionadas, a linguagem também tem uma dimensão discursiva onde coloca-se em discussão as pretensões de validade problematizadas. Assim, as pretensões de validade erguidas na interação podem ser resgatadas no discurso⁸¹.

O direito e suas instituições, como a Constituição, a qual Habermas reserva papel essencial nas sociedades complexas em que vivemos, são discursos que resgatam pretensões de correção perante a sociedade de modo racional, tendo a carta dos direitos humanos como fator de legitimação do Estado democrático de direito. “O nexos interno que se buscava entre direitos humanos e soberania do povo consiste, pois, em que os direitos humanos institucionalizam as condições de comunicação para formar a vontade de maneira política e racional”⁸².

Desse modo, Habermas faz, a sua maneira, a virada linguístico-pragmática e aponta para uma filosofia pós-metafísica, porém ainda comprometida com certas promessas da modernidade. A ética do discurso dá continuidade ao projeto kantiano de maneira intersubjetiva, isto é, todo indivíduo deve ter igual oportunidade para articular, livre de qualquer constrangimento, suas opiniões, interesses e reclamações através do discurso prático que servirá também para resolver conflitos normativos e favorecer o consenso⁸³.

Mesmo aceitando teses centrais da filosofia “pós-wittgensteiniana”, Habermas mantém aceso o ideal iluminista de matriz kantiana conjugando-

(...) a idéia do resgate de pretensões de validade criticáveis impõem idealizações, as quais, caídas do céu transcendental para o chão do mundo da vida, desenvolvem seus efeitos no meio da linguagem natural”. HABERMAS, 1990, p. 89.

81 A ética do discurso compreende a formação discursiva da vontade como uma forma de reflexão do agir comunicativo e na medida em que exige, para a passagem do agir para o Discurso, uma mudança de atitude (...) A mudança de atitude na passagem do agir comunicativo para o Discurso, que ocorre com a tematização de questões de justiça, não é diversa da que tem lugar no caso das questões de verdade (...) Assim como os “fatos”, as normas sociais podem ser reguladas e aceitas como válidas ou recusadas como inválidas”. HABERMAS, 1985, p. 155.

82 HABERMAS, “Sobre a Legitimação pelos Direitos Humanos”. In MERLE e MOREIRA (orgs), 2003, p. 71/73

83 HONNETH, Axel. “The other of justice: Habermas and the ethical challenge of postmodernism” apud WHITE, 1995.

o com o pragmatismo e demais contribuições da filosofia pragmática da linguagem ao afirmar que o “proferimento lingüístico é, ele mesmo, uma forma de ação que serve ao estabelecimento de relações interpessoais”⁸⁴.

6. Razão comunicativa e discurso jurídico

Habermas marca claramente as suas divergências com correntes que, de formas variadas, se apropriaram da noção de razão comunicativa e dela se serviram para desenvolver teorias no campo do direito. Nesse sentido, no “Apêndice a *Facticidade e Validade*” publicado em *A Inclusão do Outro* (1996), Habermas mostra-se bastante crítico dos encaminhamentos de sua teoria efetuados por Robert Alexy e Gunther Teubner⁸⁵.

Habermas enfatiza que a aplicação da teoria do discurso, desenvolvida inicialmente para o campo da moral, não pode ser estendida indiscriminadamente para outros domínios. Escreve Habermas: “Eu mesmo sempre enfatizei que não se pode estabelecer de maneira falaciosa uma relação entre a práxis discursiva e o procedimento de formação democrática da opinião e da vontade. Além do mais, uma compreensão da jurisdição a partir da teoria do discurso não leva de modo algum à exigência de uma “democratização” dos tribunais”⁸⁶.

Para Habermas, o código jurídico difere dos demais discursos práticos – como da moral e da política – devido a uma especificidade: o código do direito é inespecífico demais para ter sensibilidade face à “lógica dos questionamentos”. Desse modo, o discurso jurídico deve a sua competência reguladora no caso de colisões discursivas a essa “tradutibilidade” generalizada que lhe permite, através de procedimentos institucionalizados, selecionar os problemas e traduzi-los na linguagem do direito e de acordo com pontos de vista jurídicos. O discurso jurídico possibilita e mantém intacta a argumentação (seja ela moral, política, econômica), ou seja, desencadeia o discurso sem alterar sua lógica interna. É a partir daí

84 HABERMAS, 2004, p. 9.

85 Quanto a Alexy, Habermas critica o seu entendimento da dimensão “deontológica” dos direitos, que lhe permite defender uma distinção fraca entre valores e princípios, conduzindo a uma teoria da ponderação de bens. Para Habermas, os direitos desempenham no discurso jurídico o papel de razões ponderáveis entre si, mas isso não significa que se possa identificar princípios e valores. Quanto a Teubner, Habermas critica a supervalorização que este faz do discurso jurídico ao elevá-lo ao patamar de metadiscurso. In HABERMAS, 2002, p. 353 e 355 e 363.

86 HABERMAS, 2002, p. 354.

que a auto-seletividade dos questionamentos passa a funcionar e permite o resgate de pretensões de correção problematizadas.

Assim, conclui Habermas, o que existe de específico no discurso jurídico não reside exatamente no discurso em si, uma vez que direito e moral obedecem ao mesmo princípio discursivo (o princípio da igualdade invocado por Teubner não é uma característica exclusiva do direito⁸⁷) e seguem a mesma lógica de aplicação. A especificidade mesma do direito reside “na conformidade jurídica de normas – discursivamente fundamentadas e aplicadas – que são *firmadas* politicamente, *interpretadas* vinculativamente e *impostas* sob ameaça de sanções estatais. Essas qualidades do código jurídico exigem uma “tradução” dos argumentos pragmáticos, éticos e morais aos quais a Justiça possa se referir ao fundamentar suas sentenças”⁸⁸.

Nesse sentido, a razão comunicativa que persevera no discurso jurídico não tem função de fundamentação, mas apenas de integração dos demais usos linguísticos. Essa forma discursiva baseada na criticabilidade dos proferimentos encontra guarida especial na praxis argumentativa jurídica porque o direito, enquanto prática institucionalizada calcada em princípios deontológicos⁸⁹, pode aspirar a uma tradutibilidade que, por sua vez, tende a propiciar diálogos inter-culturais. É nesta peculiaridade pragmática-comunicativa que o Direito reencontra, na filosofia de Habermas, um novo espaço de articulação. Parece que, através do discurso jurídico, a incomensurabilidade dos mundos culturais podem se comunicar e, mesmo que minimamente, aspirar por consenso.

Entretanto, “isso não libera, sob hipótese alguma, a práxis decisória do juiz” sob pena de “os discursos jurídicos assumirem o papel de discursos paternalistas e substituintes de um *auto-entendimento ético-político*, do qual os cidadãos estariam sendo privados”. Desse modo, discutindo com Robert Alexy, Habermas reafirma o caráter deontológico específico

87 Teubner considera que a “lógica própria” ao discurso jurídico é a exigência da coerência normativa (regra do precedente) e o questionamento específico acerca da igualdade, isto é, o direito seria o “senhor” sobre a igualdade e a desigualdade, visto que compete a ele decidir como se deve tratar com igualdade o que é igual e com desigualdade o que é desigual. Desse modo, ao conciliar discursos irreconciliáveis, o direito pode ser elevado ao patamar de um superdiscurso nas sociedades pluralistas contemporâneas.

88 HABERMAS, 2002, p. 364.

89 Gisele Cittadino enfrenta a discussão entre sentido teleológico e sentido deontológico de validade dos princípios constitucionais no texto “Princípios constitucionais, Direitos Fundamentais e História”. In: PEIXINHO (org.) 2001.

das normas jurídicas, isto é, o caráter de obrigação incondicionada que supera os limites de uma determinada comunidade. Assim, contra a tentativa de relativização dos “valores”, Habermas mantém seu universalismo teimoso e reafirma o caráter universal dos “princípios”, ou seja, normas de caráter deontológico, cuja reivindicação normativa é incondicional e comum a todos os códigos binários de caráter obrigatório.

Desta forma, princípios não podem ser tratados como valores e o direito, enquanto intérprete e aplicador de normas, deve manter sua especificidade discursiva, a saber, a de ser um discurso com pretensão de correção que deve justificar suas decisões perante uma opinião pública formada por especialistas (comunidade jurídica) e também perante o fórum dos cidadãos.

Assim, apesar da teoria do discurso servir de fundamento para o pós-positivismo e, conseqüentemente, para movimento neoconstitucionalista, a reabilitação da razão prática desenvolvida por Habermas não conduz necessariamente à politização dos tribunais. A abertura lingüística e a possibilidade de se discutir princípios de modo racional não significa que os juízes estão liberados para julgar de acordo com “valores”, sob pena de recairmos na velha metafísica jusnaturalista.

7. Notas finais

Este texto buscou articular três temas: a centralidade da virada pragmática para a filosofia contemporânea; a sua influência sobre o pós-positivismo e a tentativa de reabilitação da razão prática sobre bases não metafísicas; a racionalidade comunicativa desenvolvida por Jürgen Habermas como modelo de uma filosofia pós-positivista que realizou a virada lingüístico-pragmática e propõe uma concepção de razão prática destrancendentalizada via filosofia pragmática da linguagem.

Nesse sentido, o pós-positivismo pode ser entendido como um novo “momento” da filosofia do direito que reflete uma transformação mais profunda ocorrida no âmbito do pensamento, qual seja, a virada lingüístico-pragmática. Como procurei argumentar, a filosofia da linguagem e a guinada pragmática constituem a base filosófica que sustenta as teorias de apelação pós-positivista e nos oferece uma maneira diferente de pensar o direito em sua relação com a justiça, o poder e a moral.

Nesse cenário, Habermas aparece como pensador exemplar da rearticulação entre a filosofia – agora pós-metafísica, ou seja, filosofia

da linguagem – e a teoria do direito. Desse modo, Habermas pode ser apontado como a fonte de inspiração de grande parte dos jusfilósofos contemporâneos, visto que realiza uma apropriação da virada linguístico-pragmática de modo bastante profícuo, permitindo pensar a relação entre o direito e a sociedade em outras bases. Nesse sentido, pode-se afirmar que Habermas oferece guarida ao pós-positivismo ao tentar reabilitar a razão prática em bases não metafísicas servindo-se, para tanto, da via pragmática ancorada na virada linguística iniciada pela filosofia analítica, mas que a ela não se reduz.

Entretanto, independentemente da aceitação das teses habermasianas, o objetivo central deste texto foi mostrar que somente uma real compreensão da novidade que é a virada linguística para o pensamento filosófico como um todo é que nos permitirá reconhecer efetivamente que estamos diante de teses pós-positivistas. A noção de racionalidade comunicativa, tal como formulada por Habermas foi aqui apresentada apenas como uma leitura da razão prática kantiana em bases não metafísicas. Mas a virada pode nos indicar outras formas de pensar a interação social, o direito e o mundo das normas, talvez fora do modelo kantiano.

De qualquer forma, assim como a própria teoria do discurso deve fornecer suas razões e resgatá-las na argumentação, assim também qualquer outra teoria que queira propor um modelo de direito e de democracia também deve apresentar as suas razões e resgatar suas pretensões. Mas não podemos esquecer que as razões e contra-razões aduzidas não podem mais se ancorar em nenhum fundamento transcendental, sob pena de serem facilmente descartados pela crítica positivista.

De fato, muitas das objeções formuladas contra o pós-positivismo ou contra a possibilidade de se reabilitar a razão prática discursivamente, partem de premissas mentalistas para realizar o seu ataque. Muitas das críticas nem podem ser respondidas, visto só fazerem sentido dentro da clausura metafísica da filosofia do sujeito. Esse modelo de pensamento que entende a linguagem como representação do “pensamento” (idéias claras e distintas reunidas pelo Eu transcendental) cria falsos problemas, decorrentes exatamente do entendimento errôneo acerca da linguagem e de seu uso.

No entanto, tal modelo metafísico de encerrar a linguagem, que domina o pensamento em geral e a filosofia ocidental em particular, não é um simples preconceito do qual podemos facilmente nos livrar após uma reflexão crítica a respeito da questão. A forma com que encaramos

a linguagem é, no fundo, a forma de nosso pensamento. E nosso pensamento, logo, nosso conhecimento encontra-se fraturado por oposições conceituais do tipo sujeito/objeto, subjetivo/objetivo.

De fato, grande parte dos estudiosos do Direito ainda não realizaram a virada lingüística. Mesmo juristas que se auto-intitulam pós-positivistas continuam trabalhando dentro do paradigma moderno centrado no sujeito e na consciência produtora de sentidos. Continuam presos à filosofia do sujeito que entende a linguagem como mero instrumento, mero fenômeno exterior ao sentido e, na maioria das vezes, um empecilho ao verdadeiro entendimento. A linguagem é sempre acusada de ser vaga, obscura, indeterminada, geradora de confusão e mal entendidos. Como seria bom se pudéssemos prescindir dela!

Desse modo, a noção de “pós-positivismo” que tentei aqui desenvolver baseada em Habermas, não pode ser identificada com o pós-moderno, mas deve ser associado com o pensamento pós-metafísico, ou seja, com a rejeição dos fundamentos metafísicos, como Deus, Razão, Espírito absoluto, etc. e com a crítica pós-estruturalista da razão. No interior do paradigma lingüístico, a verdade dos enunciados não pode mais ser compreendida como correspondência a algo no mundo, sob pena de ser preciso “sair” da linguagem por meio da linguagem. De fato, a “verdade” de um enunciado somente pode ser assegurada pela sua coerência com outros enunciados.

É bom lembrar que a própria linguagem pode ser erigida ao patamar de fundamento. Daí que a maneira mais fácil de entender a passagem da filosofia da consciência (portanto, subjetiva e monológica) para a filosofia da linguagem (portanto, intersubjetiva e dialógica), ou seja, a maneira mais fácil de fazer uma virada que não muda de direção, consiste em entender a linguagem de modo ainda metafísico, isto é, consiste em colocar a Linguagem (agora com maiúscula) no lugar de um novo fundamento.

Para que a virada implique realmente num deslocamento, numa transformação na forma de pensar, é preciso voltar nossa atenção à própria linguagem e perceber que é ela mesma que cria as dicotomias que enclausuram o pensamento. No entanto, a linguagem não se deixa capturar enquanto objeto de estudo. Afinal, como criticar a linguagem servindo-se dela?

Por mais impossível que pareça esta tarefa, a dimensão performativa da linguagem e sua relação com a filosofia do direito ressaltada neste

texto quer chamar a atenção para a abertura de um novo espaço de interpretação do direito como um todo. Mais que propor um modelo qualquer de interpretação, é preciso re-interpretar o próprio direito enquanto um discurso que constrói sentidos e cria mundos. Meu objetivo neste texto resume-se, portanto, em ressaltar a dimensão lingüística do discurso jurídico e as possibilidades que esse novo enfoque oferece para a rearticulação entre a práxis jurídica e a Justiça.

Acredito que, de modo paradigmático, o direito assume a dimensão performativa da linguagem e sua força de constituição de mundo. E recoloca a questão central da filosofia contemporânea no campo da decisão prática: como pensar o direito e a decisão jurídica fora dos cânones da filosofia da consciência?

Referências bibliográficas

- ARLEY. *Wittgenstein – os labirintos da linguagem*, Ed. Unicamp, Campinas, 2000.
- BARRETO, Vicente. *Dicionário de Filosofia do Direito*. Renovar, Rio de Janeiro: 2006.
- BARROSO, Luis Roberto. “Neoconstitucionalismo e Constitucionalização do Direito”, in *Revista da Emerj*, v. 9, n. 33, 2006.
- BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Pág. 103. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- CAVALCANTI MAIA, Antonio. “A distinção entre Fatos e Valores e as pretensões Neofrankfurtianas” *In Perspectivas atuais da Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005.
- _____. “O direito constitucional no limiar do século XXI: princípios jurídicos e pós-positivismo” (prefácio) in PENA de MORAES, Guilherme. *Readequação constitucional do Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2006.
- CAVALCANTI MAIA e DINIZ. Verbete “Pós-positivismo”. In: BARRETO. op. cit., 2006.
- CITTADINO, Gisele. “Patriotismo constitucional, cultura e história”. In: *Revista Direito, Estado e Sociedade*, n. 31, p. 59, jul/dez 2007.
- DERRIDA, Jacques. *O Monolinguismo do Outro*. Campo das Letras, Lisboa: 1996.
- _____. *Margens da Filosofia*. Papyrus, São Paulo: 1991.

- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- _____. *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1989.
- _____. “Sobre a Legitimação pelos Direitos Humanos”. In Merle e Moreira (orgs.). *Direito e Legitimidade*, Landy Editora, 2003.
- HEIDEGGER, *A caminho da Linguagem*, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- HUMBOLDT, Humboldt, *Sur la diversité de structure du potentiel linguistique de l’humanité*, apud Hansen-Love, Ole. 1972.
- HANSEN-LOVE, Ole. *La révolution Copernicienne du Langage dans l’oeuvre de Wilhelm von Humboldt*. Vrin, Paris: 1972.
- LAFONT, Cristina. *La Razón como Lenguaje*. Visor Dis, Madrid: 1993.
- MARCONDES, Danilo. *Filosofia, Linguagem e Comunicação*. Cortez Editora, 2000.
- _____. *A pragmática na filosofia contemporânea*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro: 2005.
- _____. “Duas Concepções de Análise na Filosofia Analítica”. In: *Linguagem e Construção do Pensamento*. Casa do psicólogo, São Paulo, 2006.
- PEIXINHO, (org.) *Os princípios da Constituição de 1988*. Lumen Juris, Rio de Janeiro: 2001.
- ROUANET, S.P. “Ética iluminista e ética discursiva” in *Habermas 60 anos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. *As Razões do iluminismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- SOUZA NETO, Claudio. *Teoria Constitucional e Democracia Deliberativa*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.
- STRUCHINER, Noel. Verbete “Filosofia da Linguagem”. In: BARRETO. op. cit., 2006.
- TAYLOR, Charles. “Theories of meaning” in *Philosophical Papers I*, Cambridge, MA: 1985.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Edusp: São Paulo, 1991

- _____. *Investigações filosóficas*. Vozes: Petrópolis, 1996.
- WHITE, Stephen. *The recent work of Jurgen Habermas*, Cambridge University Press, 1988.
- _____. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge University Press, 1995.

Recebido em setembro/2008
Aprovado em dezembro/2008