

ESTUDOS ALEMÃES

Série coordenada por
EDUARDO PORTELLA
EMMANUEL CARNEIRO LEÃO
MUNIZ SODRÉ, GUSTAVO BAYER

Ficha catalográfica elaborada pela Equipe de Pesquisa da ORDECC

Habermas, Jürgen

H114 Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos/Jürgen Habermas. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

271 p. (Biblioteca Tempo Universitário; nº 90. Série Estudos Alemães).

Traduzido do original alemão: Nachmetaphysisches Denken, Philosophische Aufsätze.

1. filosofia – crítica da razão 2. metafísica 3. Subjetividade – teoria 4. linguagem – filosofia.

CDU 165

ISBN – 85-282-0026-4

JÜRGEN HABERMAS

PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO

Estudos Filosóficos

tempo brasileiro

Rio de Janeiro – RJ – 1990

Trad. do original alemão: *Nachmetaphysisches Denken, Philosophische Aufsätze*. 2ª ed., Frankfurt am Main, Ed. Suhrkamp, 1988, 286 p.

Copyright © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1988

Todos os direitos reservados.

Tradução: Flávio Beno Siebeneichler

Capa de: Antônio Dias e Elizabeth Lafayette

Foto de: William Santos

Programação Editorial: Kátia de Carvalho

Programação Textual: Daniel Camarinha da Silva

Direitos reservados às

EDIÇÕES TEMPO BRASILEIRO LTDA.

Rua Gago Coutinho, 61 – Telefax: (0**21) 205-5949

Caixa Postal 16.099 – CEP 22.221-070

Rio de Janeiro – RJ – Brasil

SUMÁRIO

I. RETORNO À METAFÍSICA?

- 1. *O horizonte da modernidade está se deslocando* 11
- 2. *Metafísica após Kant* 19
- 3. *Motivos de pensamento pós-metafísico* 37

II. GUINADA PRAGMÁTICA

- 4. *Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida* 65
 - I – 1. *Falar versus agir* 66
 - 2. *Agir comunicativo versus agir estratégico* 70
 - II – 1. *A guinada pragmática na teoria do significado* 77
 - 2. *Do agir social à ordem social* 82
 - III – 1. *A concepção pragmático-formal do mundo da vida* 88
 - 2. *A sociedade do mundo da vida simbolicamente estruturado* 95
- 5. *Sobre a crítica da teoria do significado*
 - I – *Três princípios na teoria do significado* 105
 - II – *Limite da semântica e da teoria da ação de fala* 113
 - III – *Ação de fala, agir comunicativo e interação estratégica* 123
- 6. *Notas sobre John Searle: “Meaning, Communication and Representation” (Significado, comunicação e representação)* 135

III. ENTRE A METAFÍSICA E A CRÍTICA DA RAZÃO

7. *A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes* 151
8. *Individuação através de socialização. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead*..... 183
9. *Filosofia e ciência como literatura?* 235

ANEXO – 10. *Retorno à metafísica – Uma recensão* 259

REFERÊNCIAS..... 271

O presente volume contém estudos filosóficos dos últimos dois anos, apresentados em ordem cronológica. Entretanto, essa seqüência fortuita revela um nexo objetivo.

As primeiras três contribuições são reações às novas tentativas de retorno a formas metafísicas de pensamento. Ela defende um conceito céptico, porém, não derrotista, de razão. Os três ensaios seguintes seguem um outro estilo, focalizando uma guinada pragmática no âmbito da análise da linguagem. Neles eu desenvolvo o conceito de razão comunicativa no contexto de teorias atuais do significado e da ação; neste ponto resultaram alguns cruzamentos que não eliminei, apesar das redundâncias. A sétima contribuição trata do mesmo tema, porém, numa distância maior, a saber, no âmbito da controvérsia com as variantes contextualistas de uma crítica da razão que predomina atualmente. Nos dois últimos artigos são isolados e abordados dois fios desse tecido de argumentação: o problema da indizibilidade do individual e a questão: por que será que os textos filosóficos, apesar de seu caráter nitidamente retórico, não se transformam em literatura?

J.H.

Frankfurt, fevereiro de 1988.

I

RETORNO À METAFÍSICA?

1. O HORIZONTE DA MODERNIDADE ESTÁ SE DESLOCANDO

Até que ponto a filosofia do século XX é moderna?

Esta pergunta parece ingênua à primeira vista. No entanto, é preciso perguntar: será que o desenvolvimento do pensamento filosófico trai, no início de nosso século, rupturas semelhantes às da pintura em seu caminho rumo à abstração, iguais às da música em sua passagem da oitava para o sistema dodecafônico, e idênticas às da literatura no momento em que rompe com as estruturas tradicionais da narrativa? E mesmo que a filosofia — um empreendimento profundamente voltado à antiguidade e ao seu renascimento — tivesse aberto realmente suas portas ao espírito inconstante da modernidade, voltado à inovação, ao experimento e à aceleração, poderíamos colocar uma outra questão, capaz de nos levar mais além: será que também ela é vítima do envelhecimento da modernidade, como é o caso, por exemplo, da arquitetura? Haverá semelhanças com uma arquitetura pós-moderna, a qual se volta novamente, de modo pouco provocativo, ao adorno histórico e aos ornamentos proscritos?

Existem pelo menos paralelos terminológicos. Os filósofos contemporâneos também celebram as suas despedidas. Enquanto uns se auto-intitulam pós-analíticos, outros se consideram pós-estruturalistas ou pós-marxistas. O fato de os fenomenólogos ainda não terem engendrado o seu “pós” os torna quase suspeitos!

Quatro movimentos filosóficos

O platonismo e o aristotelismo, o próprio racionalismo e o empirismo, conseguiram sobreviver durante séculos. Hoje as coisas andam mais

depressa. Os movimentos filosóficos não passam de fenômenos produzidos pela história. Eles encobrem o andamento contínuo da filosofia acadêmica, a qual, com seus ritmos longos, opõe-se à mudança mais febril dos temas e das escolas. Em nosso século a filosofia se alimenta de temas levantados por quatro grandes movimentos através dos quais ela consegue fazer-se ouvir em círculos mais amplos. Apesar de todas as diferenças, perceptíveis tão logo alguém se aproxima dela, existem quatro complexos com fisionomia própria, que se destacam na corrente de pensamentos: a filosofia analítica, a fenomenologia, o marxismo ocidental e o estruturalismo. Hegel chegou a falar em “figuras do espírito”. Esta expressão impõe-se. Pois, no instante em que uma figura do espírito é nomeada e reconhecida em sua inconfundibilidade, já foi colocada à distância e condenada ao desaparecimento. Nesta medida, os que se declaram “pós” não são apenas oportunistas de faro atilado; temos que levá-los a sério como sismógrafos do espírito de uma época.

Esses movimentos de pensamento diferenciam-se consideravelmente quanto à sua composição, quanto à sua forma de desenvolvimento e quanto ao seu peso. A fenomenologia e, principalmente, a filosofia analítica, deixaram no interior da disciplina os vestígios mais profundos. Há muito tempo, elas encontraram os seus historiadores e suas ontologias. Alguns títulos, inclusive, foram considerados documentos básicos: de um lado, os “*Principia Ethica*” de G. E. Moore e os “*Principia Mathematica*” de Russel e Whitehead; de outro lado, as “*Investigações Lógicas*” de Husserl. As distâncias, existentes entre o “*Tractatus*” de Wittgenstein e as “*Investigações Filosóficas*”, entre o “*Ser e o tempo*”, de Heidegger, e a sua “*Carta sobre o Humanismo*”, configuram verdadeiras peripécias. Os movimentos do pensamento ramificam-se; a análise da linguagem segue os trilhos de uma teoria da ciência e de uma teoria da linguagem cotidiana. A fenomenologia estende-se horizontalmente de modo antropologizante e se aprofunda de modo ontologizante: por ambos os caminhos ela haure em si mesma uma atualidade existencialista. Porém, enquanto a fenomenologia se dilui, de certa maneira – após um derradeiro impulso produtivo na França (Sartre, Merleau-Ponty) – a filosofia analítica adquire, nas décadas após a Segunda Guerra Mundial, a sua posição imperial, a qual continua se mantendo até hoje através de Quine e Davidson.

Uma concentração de forças, sem precedentes na história, determina aparentemente e a partir de dentro, a seqüência desta tradição, comandada por uma autocrítica disciplinada, que se alimenta dos problemas que ela mesma produziu. Ela vai desaguar, finalmente, no historicismo de uma filosofia da ciência pós-empirista (com Kuhn) e no contextualismo de uma filosofia pós-analítica da linguagem (com Rorty). Ainda como consequência desta auto-superação, impõem-se as conquistas das quais se servirá a análise da linguagem para determinar daqui em diante o nível de explicação da disciplina.

O estruturalismo e o marxismo ocidental encarnam um tipo bem diferente de pensamento. Enquanto aquele recebeu impulsos a partir de fora (da lingüística de Saussure e da psicologia de Piaget), este retira o pensamento de Marx da economia política e o reintroduz, de modo hegelianizante, na reflexão filosófica (com Lukács, Bloch e Gramsci). Ambos os movimentos, no entanto, construíram as suas trajetórias através de disciplinas humanas e sociais, antes que a semente dos pensamentos especulativos pudesse germinar no canteiro da teoria da sociedade.

O marxismo ocidental assumiu, já nos anos setenta, uma simbiose com a metapsicologia de Freud; nela se inspiraram os trabalhos interdisciplinares do Instituto para a Pesquisa Social, de Frankfurt, que emigrou para Nova Iorque. Por este ângulo existem semelhanças com um estruturalismo que se difunde de modo quase radial, através da crítica da ciência, de Bachelard, através da antropologia de Lévi-Strauss e através da psicanálise de Lacan. Enquanto a teoria marxista da sociedade se recompõe, através da dialética negativa de Adorno, como filosofia pura, o estruturalismo passa para o centro do pensamento filosófico, principalmente no caso daqueles que pretendem superá-lo: Foucault e Derrida. Em compensação, a despedida assume formas contrárias. Nos pontos onde os impulsos do marxismo ocidental não perderam a sua força, a produtividade assume prevalentemente feições de teoria social e de filosofia profissional; ao passo que o pós-estruturalismo atual parece sucumbir, transformando-se no empreendimento de uma crítica da razão, radicalizada com Nietzsche. E no momento em que a filosofia analítica se supera a si mesma, reduzindo a frangalhos a fenomenologia, chega-se, enfim, à redução de tudo à ciência (*Verwissenschaftlichung*), ou às cosmovisões (*Verweltanschaulichung*).

Motivos modernos de pensamento

Esses quatro motivos de pensamento são do nosso século. Será isso o resultado de uma mera seqüência cronológica ou algo mais? Serão eles modernos num sentido específico? E, em caso afirmativo, será que um distanciamento em relação a eles significa ao mesmo tempo um afastamento em relação à modernidade, uma despedida?

Saltam aos olhos os novos instrumentos de representação e de análise que a filosofia do século XX empresta à semântica fregeana e à lógica pós-aristotélica, desenvolvida no século XIX. Todavia, o elemento especificamente moderno, que atingiu todos os movimentos do pensamento, não reside tanto no método, como nos motivos do pensamento. *Quatro motivos* caracterizam a ruptura com a tradição. Os tópicos podem ser caracterizados da seguinte maneira: pensamento pós-metafísico, guinada lingüística, modo de situar a razão e inversão do primado da teoria frente à prática, ou seja, superação do logocentrismo.

Não constitui novidade o fato de as ciências experimentais terem adquirido uma autoridade independente, nem admira a glorificação positivista desta autoridade. No entanto, o próprio Nietzsche, no momento em que recusa o platonismo, não consegue desvencilhar-se do desejo de ter um acesso privilegiado à verdade, nem lançar fora o tradicional conceito forte de teoria. Esse conceito enfático de teoria, que pretendia tornar compreensíveis, a partir de estruturas internas, não somente o mundo dos homens, mas também a natureza, só pôde cair quando se impuseram as premissas tranquilas de um pensamento pós-metafísico. A partir daí, a racionalidade do método científico, apoiado em procedimentos, passou a decidir sobre a possibilidade de uma proposição em geral, ser verdadeira ou falsa. Esse fato antimetafísico determinou os esforços malogrados do empirismo lógico no Círculo de Viena, que tentou concretizar um critério de sentido capaz de estabelecer definitivamente, os limites entre a metafísica e a ciência. Por caminhos diferentes, o primeiro Husserl, o jovem Horkheimer e posteriormente também os estruturalistas, dobraram por sua vez, o pensamento filosófico à pretensão exemplar das ciências. Hoje em dia não existe mais tanta intolerância ao se discutir sobre o que pode e o que não pode valer como ciência.

A passagem do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da filosofia da linguagem constitui um corte de igual profundidade. A partir deste momento, os sinais lingüísticos, que serviam apenas como instrumento e equipamento das representações, adquirem, como reino intermediário dos significados lingüísticos, uma dignidade própria. As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais. O trabalho reconstrutivo dos lingüistas entra no lugar de uma introspecção de difícil controle. Pois, as regras, segundo as quais os signos são encadeados, as frases formadas e os enunciados produzidos, podem ser deduzidas de formações lingüísticas que se apresentam como algo já existente. Deste modo, não somente a filosofia analítica e o estruturalismo constroem para si uma nova base metódica; a partir da teoria husserliana do significado constroem-se pontes em direção à semântica formal. A própria Teoria Crítica é surpreendida no final pela guinada lingüística!

Além disso, a fenomenologia ontológica, sob o pretexto da finitude, da temporalidade e da historicidade, rouba da razão os seus atributos clássicos: a consciência transcendental deve concretizar-se na prática do mundo da vida, adquirir carne e sangue em encarnações históricas. E a fenomenologia, orientada antropologicamente, acrescenta como meios de incorporação, o corpo, a ação e a linguagem. As gramáticas dos jogos de linguagem, de Wittgenstein, os conjuntos de tradição que têm influência na história, de Gadamer, as estruturas profundas, de Lévi-Strauss e a totalidade social, dos marxistas hegelianos, constituem outras tantas tentativas de restituir a uma razão endeusada e abstrata os seus contextos e de situá-la nos campos de operação que lhe são próprios.

Finalmente, a inversão da relação clássica estabelecida entre teoria e prática é devida à radicalização de um pensamento de Marx. Por sua vez, o pragmatismo de Peirce até Mead e Dewey, a psicologia do desenvolvimento de Piaget e a teoria da linguagem de Vygotski encontraram evidências suplementares que comprovam que nossas realizações cognitivas estão enraizadas na prática das relações pré-científicas que existem entre pessoas e coisas. Entretanto, isso também foi mérito da sociologia do conhecimento, de Scheler, e das análises do mundo da vida, de Husserl.

Isso esclarece também os entrelaçamentos que se estabeleceram entre a fenomenologia e o marxismo, em nome da filosofia da *praxis* (desde o jovem Marcuse até o velho Sartre).

Intuições — limitações

Esses motivos do pensamento pós-metafísico, da guinada lingüística, do modo de situar a razão e da superação do logocentrismo constituem, por trás de todos os limites de escolas, os impulsos mais importantes do filosofar no século XX. É certo que eles não produziram apenas idéias novas, mas também novas limitações.

Assim, por exemplo, o modelo metódico das ciências levou a filosofia a se desenvolver como uma disciplina especializada destituída de qualquer privilégio de conhecimento. De outro lado, porém, esse modelo encorajou um cientificismo que não somente submete a representação do pensamento filosófico a *standards* analíticos mais preciosos, como também estatui ideais de cientificidade empolgantes — seja na forma de disciplinas como a física ou a neurofisiologia, seja na forma de um procedimento metódico como, por exemplo, o behaviorista.

De mais a mais, a guinada lingüística colocou o filosofar sobre uma base metódica mais segura e o libertou das aporias das teorias da consciência. Neste processo configurou-se, além disso, uma compreensão ontológica da linguagem, que torna a sua função hermenêutica, enquanto intérprete do mundo, independente em relação aos processos intramundanos de aprendizagem e que transfigura a evolução dos símbolos lingüísticos inserindo-os num evento poético originário.

Os conceitos céticos de razão tiveram um efeito terapêutico sobre a filosofia, desencantando-a e confirmando-a na sua função de guardiã da racionalidade. De outro lado, porém, difundiu-se também uma crítica radical à razão, a qual não somente protesta contra a transformação do entendimento em razão instrumental, como também identifica a razão em geral com repressão procurando, a seguir, de modo fatalista ou extático, encontrar refúgio em algo totalmente Outro.

Finalmente, o esclarecimento sobre os nexos da teoria com a prática protege o pensamento filosófico contra as ilusões de independência e abre

a visão para um espectro de pretensões de validade, que ultrapassam o nível de uma pretensão assertórica. É verdade que muitos, seguindo este caminho, escorregaram para um produtivismo, que reduz a prática ao trabalho e esconde os nexos que existem entre o mundo da vida, estruturado simbolicamente, o agir comunicativo e o discurso.

No momento atual, em que somos colocados numa situação que se tornou menos transparente, desenham-se novas convergências. Mesmo assim, continua a discussão sobre temas que não envelhecem: a discussão sobre a unidade da razão na multiplicidade de suas vozes; a discussão sobre a posição do pensamento filosófico no concerto da ciência; a discussão sobre esoterismo e exoterismo, ciência especializada e esclarecimento; finalmente, a discussão sobre os limites que se põem entre filosofia e literatura. A onda restauracionista que submerge o mundo ocidental há mais de uma década, traz à baila um tema que desde sempre acompanhou a modernidade: a substancialidade imitada de uma metafísica renovada, mais uma vez.

2. METAFÍSICA APÓS KANT

Dieter Henrich tomou generosamente uma recensão minha¹ como pretexto para uma controvérsia metacrítica, a fim de trazer à tona certas intenções essenciais de seu filosofar. Essas doze teses relacionadas à questão: “O que é metafísica – o que é modernidade?”² – contêm o esboço vigoroso de um projeto contrário, em relação ao qual eu não posso reagir aqui da mesma maneira. Minhas observações têm preferentemente o caráter de um pré-entendimento sobre o empreendimento comum e os impulsos do filosofar. Um texto comemorativo não serve apenas à disputa argumentativa e detalhada; ele oferece também uma ocasião para se obter clareza sobre os motivos do pensamento de um colega eminente e, além disso, para se aprender a entender os próprios motivos – no espelho de um imponente caminho de pensamento, observado com admiração e respeito, numa atmosfera amigável.

Nos últimos anos mais do que antes, Dieter Henrich se coloca como o defensor de uma metafísica capaz de adquirir consistência após Kant. Esta deve começar com uma teoria de autoconsciência de Kant e Fichte, a fim de absorver em si mesma o som triplamente reconciliador da fenomenologia do espírito, hegeliana, dos hinos de Hölderlin e das sinfonias de Beethoven. Henrich pretende descrever de modo correto o empreendi-

-
1. J. Habermas: Retorno à metafísica – Uma tendência na filosofia alemã? (Rückkehr zur Metaphysik – Eine Tendenz in der deutschen Philosophie?), in: *Merkur*, cad. 439/440, out. 1985, p. 898ss. Cf. abaixo, p. 259ss.
 2. D. Henrich: O que é metafísica – o que é modernidade? Teses contra Jürgen Habermas (Was ist Metaphysik – was Moderne?), in Id., *Esboços (Konzepte)*, Frankfurt/aM., 1987, 11-43.

mento de uma filosofia pós-kantiana, tomando como contraste a filosofia materialista do pensamento anglo-saxão contemporâneo; ou melhor, ele procura mostrar a validade desta filosofia, opondo-a ao materialismo analítico. Essa alternativa traça o caminho; ela exige que se parta da auto-relação (*Selbstverhältnis*) – e da auto-compreensão (*Selbstverständnis*) – do sujeito que conhece e age. Ao invés de debruçar-se sobre o mundo dos acontecimentos e das coisas contingentes, a fim de se auto-conhecer, o sujeito deveria retornar à sua subjetividade configuradora do mundo e tomá-la como o horizonte normativo da auto-interpretação.

Por isso, a metafísica, a rejeição do naturalismo e o retorno à subjetividade constituem os tópicos para um filosofar que jamais fez segredo quanto ao seu desejo preciso: “Que a subjetividade (*Selbst*), preocupada com sua existência e com vistas a critérios próprios de correção, possa encontrar no final uma razão interna de sua própria possibilidade, a qual não lhe seja tão estranha e indiferente como os aspectos da natureza, contra a qual ela tem de voltar a energia de sua auto-afirmação”.³ Essa formulação ainda deixa em aberto o tipo de condições às quais “uma razão interna da própria possibilidade” deveria satisfazer. Resta saber se o modo como Henrich delinea essas condições é demasiado restritivo, a ponto de permitir apenas um espírito oposto à matéria ou um espírito que perpassa a matéria por dentro, ou seja, um espírito pensado a partir da tradição platônica. Seja como for, Henrich pensa que o enfoque da consciência, próprio à modernidade, não é determinado pelas contingências da autoconservação nua e crua, mas pelos modos de conservação de uma vida *consciente*, que mantém originariamente uma familiaridade consigo mesma. Na medida em que essa vida consciente só pode esclarecer-se sobre si mesma através de meios metafísicos, a metafísica guarda um nexos interno com a modernidade. Em suas “teses” Henrich trata precisamente desse nexos.

3. D. Henrich: A estrutura fundamental da filosofia moderna (*Die Grundstruktur der modernen Philosophie*). Acompanhada de um pós-escrito: Sobre a auto-consciência e a autoconservação, in: H. Ebeling (ed.): *Subjetividade e auto-conservação* (*Subjektivität und Selbsterhaltung*), Frankfurt/aM., 1976, p. 114.

Ao reclamar esse nexos, o empreendimento de Henrich distingue-se preliminarmente daquele tipo de metafísica que tenta se afastar da modernidade por considerá-la *apenas* uma fonte de desgraça; distingue-se também de uma “superação da metafísica” que se alimenta dos mesmos motivos. Henrich defende-se, com razão, contra confusões. E nisso eu consigo detectar um parentesco nas convicções fundamentais. Aqui se trata de alternativas de pensamento dotadas de grande alcance, inclusive político. Sob os títulos “auto-consciência”, “auto-determinação” e “auto-realização” desenvolveu-se um conteúdo normativo da modernidade que não pode ser identificado com a subjetividade cega da auto-conservação ou do domínio sobre si mesmo.

Quem identifica ambas as coisas deseja, no fundo, sob prefixos dirigidos para frente ou para trás, ou lançar fora de vez o conteúdo normativo da modernidade, ou voltar a apoiá-lo sobre a herança cognitivo-instrumental das ideologias burguesas (de nada importando a sua necessidade de complementação). Depois de Hegel, os filósofos não deveriam mais irritar-se quando fossem julgados também pelas implicações políticas de suas idéias. Henrich não participa da grande aliança contra aquilo que em melhores dias se ousava chamar de “as idéias de 1789”. Compunham essa aliança espíritos tão diferentes como os de Leo Strauss, Martin Heidegger e Arnold Gehlen. Até mesmo um caminho tão paradoxal à primeira vista, como foi o que levou de Carl Schmitt até Leo Strauss, o qual se tornou possível durante minha geração, ganha ares de coerência quando visto a partir da equiparação da razão moderna com a instrumental. Henrich opõe-se a isso, lançando mão de argumentos fortes; é bem verdade que ele teria algumas reservas com relação à minha visão aguda voltada às implicações políticas do pensamento filosófico aparentemente puro. Apesar de toda a camaradagem, sinalizada por Henrich, é preciso, pois, falar do projeto em si mesmo. Eu concateno minhas questões servindo-me de três tópicos característicos: metafísica, antinaturalismo e teoria da subjetividade.

I

Tornou-se costume aplicar à história da filosofia o conceito de “paradigma”, oriundo da história da ciência, e dividir as épocas históricas

com o auxílio de “ser”, “consciência” e “linguagem”. De acordo com Schnädelbach e Tugendhat,⁴ é possível distinguir entre modos ontológicos de pensamento, de filosofia da reflexão e lingüísticos. Apesar de todas as diferenças entre Platão e Aristóteles, a totalidade do pensamento metafísico obedece a Parmênides e toma como ponto de partida a questão do ser do ente – o que o torna ontológico. O verdadeiro conhecimento tem a ver com aquilo que é puro e simplesmente geral, imutável e necessário. Pouco importa que esse pensamento seja interpretado à luz do modelo da matemática como contemplação e anamnese ou segundo o modelo da lógica, como discurso e reflexão – trata-se, em ambos os casos, de estruturas do próprio ente, que se configuram no conhecimento. É notório que o ceticismo em relação a esse primado do ser sobre o pensamento e o peso próprio da reflexão sobre questões de método, engendraram motivos importantes que pesaram na passagem do pensamento ontológico ao mentalismo. A auto-referência do sujeito cognoscente abre o acesso para uma esfera interior de representações, curiosamente certa, que nos pertence inteiramente, a qual precede o mundo dos objetos representados. A metafísica surgira como a ciência do geral imutável e necessário; a partir de agora ela só pode encontrar um equivalente numa teoria da consciência, a qual fornece as condições subjetivas necessárias para a objetividade de juízos gerais, sintéticos *a priori*.

Se estabelecermos esse tipo de terminologia, é preciso dizer que as condições modernas da filosofia da reflexão não admitem um pensamento metafísico em sentido estrito, quando muito a elaboração de questionamentos metafísicos transformados à maneira da filosofia da consciência. Assim, é possível explicar a relação ambígua de Kant com a metafísica, bem como a mudança de significado que esse termo sofre através da crítica kantiana à razão. De outro lado, podemos insistir com Henrich em manter a expressão “metafísica” para todo o tipo de elaboração de questões metafísicas que visam a totalidade do mundo e do homem. Isso também traz suas vantagens. Pois, as concepções de Leibniz, Spinoza ou Schelling, inclusive a doutrina kantiana dos dois reinos, situam-se na tradição dos grandes esboços sistemáticos, que têm início em Platão e Aristóteles.

4. E. Tugendhat, U. Wolf: *Propedéutica lógico-semântica* (Logisch-semantische Propädeutik). Stuttgart, 1983, p. 7ss.

Aos olhos de Heidegger, o próprio Nietzsche ainda tem de ser visto como um metafísico, por ser um pensador moderno, sujeito ao princípio da subjetividade. Essa querela terminológica não nos leva objetivamente mais longe. De que se trata realmente?

Não temos dúvidas quanto às *tarefas reconstrutivas* da filosofia – aquilo que Henrich designa como “o esclarecimento dos modos elementares de realização da inteligência”. Isso não implica apenas uma metafísica da natureza (conhecimento que determina objetos) e uma metafísica dos costumes, ou seja, a arquetônica da razão, de Kant, com as faculdades separadas do conhecimento objetivador, da intuição moral e do juízo estético. *Todas* as competências da espécie, de sujeitos capazes de falar e de agir, são acessíveis a uma reconstrução racional, na qual se detecta aquele saber prático do qual lançamos mão intuitivamente quando produzimos qualquer realização já comprovada. Nesta linha, o trabalho filosófico desenrola-se em continuidade com o trabalho científico. Afora os questionamentos que têm na mira o universal, a filosofia não tem nada de especial em relação às ciências, muito menos a infalibilidade de um acesso privilegiado à verdade. Mesmo que a formação espontânea da série de algarismos não possa ser bem “discutida”, toda a teoria da série natural dos números é de fato falível” (Henrich, 2ª tese). O que vale para os fundamentos da álgebra, vale também, e com muito mais razões, para os da ética.

Se excetuarmos certos detalhes, o papel teórico da filosofia não proporciona nenhuma ocasião para diferenças profundas de opinião. Mas é questionável a tarefa estritamente esclarecedora da filosofia, voltada para a totalidade da *praxis* vital.⁵ Noutro contexto, eu diferenciei a sua função como “intérprete” e a sua função como “guardador de lugar”.⁶ Trata-se das questões “imperiosas”, canonizadas por Kant, as quais surgem quase espontaneamente, requerendo respostas orientadoras. A filosofia deve

5. H. Schnädelbach: *Filosofia* (Philosophie), in: E. Martens, H. Schnädelbach (eds.): *Curso básico de filosofia* (Grundkurs Philosophie). Hamburgo, 1985, p. 46-76.

6. J. Habermas: A filosofia como guardador de lugar e como intérprete (Die Philosophie als Platzhalter und Interpret), in: Id.: *Consciência moral e agir comunicativo* (Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln). Frankfurt/aM., 1983, p. 9ss.

possibilita uma vida “consciente”, clarificada através de um auto-entendimento reflexivo, uma vida “sob controle” num sentido não disciplinar. E neste sentido, o pensamento filosófico, agora como antes, vê-se perante a tarefa de apropriar-se das respostas da tradição, isto é, do saber salvífico das religiões, desenvolvido nas culturas superiores e do saber acerca do mundo, contido nas cosmologias; isso tudo à luz mais reduzida e, ao mesmo tempo, intensa daquilo que ainda pode ser aceite com boas razões pelos filhos e filhas da modernidade. Por trás da disputa verbal – se é possível ou não uma “metafísica” após Kant – esconde-se realmente uma discussão sobre a consistência e a envergadura das velhas verdades que ainda podem ser assimiladas criticamente, mas também sobre o modo de transformação do sentido pelo qual devem passar as velhas verdades no caso de uma apropriação crítica.

Se quiséssemos circunscrever esse círculo de problemas com o auxílio de uma designação tradicional, seria recomendável, a bem da clareza, falar sobre questões metafísicas e religiosas. Eu creio que nós europeus poderíamos entender seriamente conceitos como moralidade e eticidade, pessoa e individualidade, liberdade e emancipação – que talvez nos sejam mais próximos do que o tesouro conceitual platónico, que gira em torno da ordem e da contemplação catártica de idéias – se nos apropriássemos da substância de pensamento salvífico de proveniência judeu-cristã. Outros encontram o caminho para a *Plethore* da significação plena dos conceitos que estruturam nossa autocompreensão tomando como ponto de partida outras tradições. Entretanto, se não houver uma mediação socializadora e uma transformação filosófica *de alguma* das grandes religiões mundiais, esse potencial semântico poderia vir a ser insuficiente; cada nova geração tem de explorá-lo de modo novo, no caso de se pretender manter pelo menos um resto do auto-entendimento partilhado intersubjetivamente, o qual torna possível uma convivência humana recíproca. Cada um deve poder reconhecer-se em tudo aquilo que traz a feição humana. Manter vivo e esclarecer esse sentido de humanidade – não através de uma intervenção direta, mas através de esforços teóricos indiretos, detidos – é certamente uma tarefa da qual o filósofo não pode sentir-se inteiramente dispensado, mesmo correndo o risco de ter que assumir a tarefa dúbia de um “mediador do sentido”.

Todavia, em nossa terra são chamados assim, não tanto aqueles que estão ininterruptamente do lado da metafísica, como principalmente

aqueles que, com o jovem Horkheimer, teimam em desenvolver uma crítica à metafísica, porque são de opinião que os conceitos universais do idealismo encobrem de modo demasiado complacente e sutil o sofrimento concreto decorrente de condições de vida humilhantes. O ceticismo também tem as suas razões.⁷ O lance contrário de Horkheimer era inteiramente plausível, porque a crítica da razão e da metafísica descobre a cada passo novas formações da antiga aliança entre a metafísica e o obscurantismo. Ele tentou transportar os motivos do pensamento dos grandes filósofos para os conceitos fundamentais de uma teoria da sociedade elaborada de modo interdisciplinar, a fim de que esses motivos, capazes de abrir perspectivas, não viessem a ser profanados. No entanto, a filosofia marxista da história, no seio da qual ele tentou levar a cabo essa transformação, não resistiu à crítica. Esse fato, porém, não desvaloriza as razões em prol de um ceticismo materialista, que se volta contra o abuso ideológico de idéias exaltadas; também não anula a intuição correta de que a filosofia perdeu a sua autonomia com relação às ciências, com as quais ela deve cooperar. A ciência – ou seja, a ciência modelar que deve servir de padrão para as outras ciências, a física ou a neurofisiologia – não passa de uma ficção elocubrada pelos filósofos. No âmbito de um espectro altamente diferenciado e amplamente difundido, existem entre a filosofia e as ciências particulares relações de parentesco em graus diferentes: algumas são mais ou menos dependentes de pensamentos filosóficos, outras mais ou menos abertas a tais arroubos especulativos. A filosofia não executa mais as suas partituras de modo independente, nem mesmo quando sai do sistema das ciências, procurando esclarecer globalmente sobre si mesmo um mundo da vida opaco em meio a certezas – que é a resposta àquela questão imperiosa.

Deixemos, porém, de lado o esboço do mundo da vida, que eu analisei em diferentes lugares.⁸ Para o meu objetivo é suficiente que as

7. H. Brunkhorst: Positivismo dialético da felicidade (Dialektischer Positivismus des Glücks), in: *Revista para pesquisa filosófica* (Zeitschrift für phil. Forschung), 39, (1985), p. 353ss.

8. J. Habermas: *Teoria do agir comunicativo* (Theorie des kommunikativen Handelns). Frankfurt/aM., 1981, vol. 2, p. 182-239; cf. id.: *O discurso filosófico da modernidade* (Der philosophische Diskurs der Moderne). Frankfurt/aM., 1985, p. 376ss; cf. abaixo, p. 88ss.

biografias individuais e as formas de vida compartilhadas intersubjetivamente estejam reunidas nas estruturas do mundo da vida e participem de sua totalização. Os horizontes de nossas biografias e das formas de vida nas quais nos encontramos desde sempre formam um todo poroso que se compõe de familiaridades presentes de modo pré-reflexivo, que escapam a qualquer intervenção reflexiva. Ao mesmo tempo auto-evidente e necessitada de conscientização, essa totalidade do mundo da vida encontra-se simultaneamente próxima e distante, ou seja, mais precisamente, é um elemento estranho, que emite constantes problemas, como, por exemplo, o seguinte: “o que é o homem?” Essa fonte natural de problematização do pano de fundo mais familiar do mundo em geral empresta às questões filosóficas a sua relação com o todo, bem como o seu caráter integrador e conclusivo. Kant mostra que elas não podem ser enfrentadas pelo pensamento, a não ser por caminhos auto-referentes e, por isso mesmo, anti-nômicos.⁹

As possibilidades de responder a tais questões também são influenciadas por transformações que têm lugar no próprio mundo da vida. Até o limiar da modernidade, os sistemas de interpretação, nos quais se concentravam respectivamente os atos de auto-entendimento de uma cultura, mantinham uma estrutura homóloga à estrutura global – estrutura de horizonte – do mundo da vida. Até então a unidade inevitavelmente suposta de um mundo da vida construído aqui e agora, de modo concêntrico, em torno de “mim” e de “nós”, estava refletida na unidade totalizante das narrativas míticas, nas doutrinas religiosas e nas explicações metafísicas. No entanto, a modernidade deu um golpe de desvalorização nas formas de esclarecimento, que tinham emprestado também às teorias um resto da força unificadora dos mitos originários: a síndrome de validade, da qual dependiam os conceitos básicos da religião e da metafísica, desfez-se no momento em que surgiram, de um lado, as culturas de especialistas em ciência, em moral e em direito e, de outro lado, a arte se tornou independente. As três “críticas” de Kant já constituem uma reação frente ao processo de independência de diferentes complexos de

racionalidade. As formas de argumentação especializadas em termos de conhecimento objetivo, de inteligência prática e moral e de juízo estético, entram num processo de dissociação a partir do século XVIII, e isso no quadro de instituições que podiam, sem contradições, chamar a si o poder de definição sobre os respectivos critérios de validade. Hoje em dia, a filosofia poderia estabelecer critérios de validade próprios, diferentes dos anteriores, apelando para a genealogia, a recordação, a clarificação da existência, a fé filosófica, a desconstrução, etc. Isso, porém, custar-lhe-ia o preço de um *recuo* que a lançaria atrás de um nível de diferenciação e de fundamentação já atingido, ou seja, o preço seria a perda de sua credibilidade. A mediação interpretadora entre o saber dos especialistas e a *praxis* cotidiana, necessitada de orientação, é que pode dizer o que resta para a filosofia e qual o seu alcance. Sobra para a filosofia uma promoção iluminadora dos processos de auto-entendimento de um mundo da vida referido à totalidade, o qual precisa ser preservado da alienação resultante das intervenções objetivadoras, moralizantes e estetizantes das culturas de especialistas.

Os critérios de validade capazes de iluminar hoje em dia o sadio bom senso humano – tarefa da filosofia – não estão mais à disposição da própria filosofia. Ela é constrangida a operar sob condições de racionalidade que não foram escolhidas por ela. É por isso que ela, mesmo na função de intérprete, não pode reclamar para si, perante a ciência, a moral e a arte, um acesso *privilegiado* a intuições essenciais, porque ela dispõe apenas de um saber falível. Ela precisa renunciar, além disso, às formas de tradição de uma doutrina eficiente no campo da socialização e permanecer teórica. Finalmente, ela também não pode mais integrar numa hierarquia do mais ou menos valioso as totalidades das diferentes formas de vida, que surgem sempre no plural; ela se limita à apreensão de estruturas gerais de mundos da vida em geral. Essas são três perspectivas pós-kantianas que não admitem mais a metafísica como um pensamento “conclusivo” e “integrador”.¹⁰

9. A. Kulenkampff: *Antinomia e dialética* (Antinomie und Dialektik). Stuttgart, 1970.

10. Cf. porém, D. Henrich: *Pontos de fuga* (Fluchtlinien). Frankfurt/aM., 1982, p. 99ss.

II

Em Henrich detectamos a convicção, só encontrável no materialismo dialético, de que o pensamento filosófico é determinado, em última instância, por um dualismo, que culmina em duas teorias “últimas”: teorias gerais do espírito e teorias gerais da matéria. Segundo ele, essa divisão em princípios teóricos idealistas e materialistas domina também o pensamento moderno. É verdade que não se pode negar que o velho jogo em torno do primado da *res cogitans* ou da *res extensa* movimentou os ânimos na discussão ampla e multifacetada sobre espírito e corpo, *body and mind* – principalmente no campo anglo-saxão, onde os pressupostos de uma ontologia cartesiana continuam de pé, apesar de um pragmatismo que remonta a Hegel.¹¹ Sob tais premissas, um sujeito cognoscente ou agente defronta-se com o mundo como se fora uma síntese de todos os objetos ou realidades, ao mesmo tempo em que tem de compreender-se a si mesmo como um objeto entre outros no mundo (ou como um complexo de realidade entre outros). Pouco importa que se interprete empiristicamente essa posição dupla do sujeito – como “um em oposição a tudo e um entre muitos” – e que esta seja descrita, de Hume até Quine, através de uma teoria da representação, de uma análise da linguagem, ou ainda, que se tente compreendê-la nos moldes de Henrich, a partir da transformação da filosofia transcendental, como relação profunda da subjetividade – as coerções conceituais resultantes dessa colocação ontológica continuam as mesmas. Na construção da teoria prevalece a posição intramundana ou transcendente do sujeito. Ou o sujeito tenta compreender-se naturalisticamente, a partir daquilo que ele reconhece como processos existentes no interior do mundo. Ou ele se subtrai desde o início a esta auto-objetivação, caracterizando idealisticamente a relação do ser-ao-mesmo-tempo-dentro-e-fora-do-mundo, atualizado na reflexão, como fenômeno capital da vida consciente. Em qualquer caso, os litigantes encontram-se unidos em torno do mesmo tema. Henrich reclama da significação disso. Pois, junto com as premissas de tal ontologia teria que cair naturalmente também a alternativa

11. P. Bieri (ed.): *Filosofia analítica do espírito* (Analytische Philosophie des Geistes). Meisenheim, 1981.

que Henrich interpreta como sendo a do naturalismo e a da metafísica.

No entender de Henrich, os que passam por alto o jogo de linguagem de Descartes, relativo à oposição entre espírito e corpo, não conseguem fugir à pressão da problemática do naturalismo. Isso não me parece muito claro. Em primeiro lugar, teríamos que examinar se aqueles que abandonam o jogo de linguagem cartesiano não têm boas razões para elevar ao nível filosófico “terceiras” categorias, tais como “linguagem”, “ação” ou “corpo”. Essas tentativas que procuram pensar a consciência transcendental “encarnada” na linguagem, na ação ou no corpo e “situar” a razão na sociedade e na história, têm a seu favor um potencial de argumentação não de todo insignificante. Partindo de Humboldt, os argumentos foram desenvolvidos em várias linhas: através de Frege, até Wittgenstein; através de Dilthey, até Gadamer; de Peirce, passando por Mead, até Gehlen e, finalmente, de Feuerbach, passando por Plessner até Merleau-Ponty. Essas tentativas não precisam enredar-se necessariamente no beco sem saída da antropologia fenomenológica; elas podem também ter como consequência uma revisão de preconceitos ontológicos profundamente arraigados, como, por exemplo, a superação pragmático-lingüística do estreitamento logocêntrico de uma tradição que se fixa ontologicamente na questão do ser do ente, epistemologicamente nas condições do conhecimento objetivador e semanticamente no valor de verdade de enunciados assertóricos. Quem empreendesse o caminho da pragmática da linguagem poderia chegar a conceitos de mundo mais complexos e colocar fora de jogo as premissas, sob as quais se coloca a tradicional problemática corpo-espírito.¹²

Em segundo lugar, deveríamos considerar que, mesmo então, a pressão dos problemas do naturalismo não teria se diluído no ar. Essa pressão manifesta-se apenas de modo diferente no contexto de teorias, as quais, mesmo *partindo* de questionamentos transcendentais, não teimam mais em separar, de uma vez por todas, o inteligível do fenomenal. Elas precisam encontrar uma maneira de combinar entre si Kant e Darwin. Desde Marx me parece claro que o conteúdo normativo da modernidade pode ser recuperado e mantido especialmente sob premissas materialistas.

12. J. Habermas (1981), vol. 1, p. 115-151.

A “natureza em si” não coincide com a natureza objetivada. Marx tem uma concepção do surgimento histórico e natural da forma de vida socio-cultural do *homo sapiens*, na qual, por assim dizer, se leva em conta uma parcela de *natura naturans*, que vai além da *natura naturata* objetivada fisicamente. Tal naturalismo não precisa caminhar necessariamente junto com uma auto-descrição objetivista da cultura, da sociedade e do indivíduo. Por sermos sujeitos capazes de linguagem e de ação, nós temos, antes de qualquer ciência, um acesso *interno* ao mundo da vida simbolicamente estruturado, ou seja, aos produtos e competências de indivíduos socializados. Eu jamais consegui entender porque nós deveríamos limitar-nos, na ciência, ao acesso *externo*, que temos com relação à natureza, separar-nos de nosso saber pré-teórico e nos isolarmos artificialmente em relação ao mundo da vida, mesmo que isso fosse possível. A psicologia dos ratos pode ser boa para os ratos! No entanto, o naturalismo, tomado como um todo, não força, de modo nenhum, a auto-descrição naturalisticamente alienada de um sujeito que gostaria de reconhecer-se em todas as partes de seu mundo sob as condições gramaticais de linguagens-coisa, de linguagens-evento – ou de linguagens teóricas equivalentes.

Também o behaviorismo lingüístico parece fazer parte dessas formas reducionistas de formação da teoria. Essa teoria da linguagem imponente, desenvolvida a partir de Morris até Quine, deve o seu naturalismo não tanto a procedimentos analítico-lingüísticos, mas a pressupostos de uma ontologia empirista. A filosofia da linguagem que se inicia em Humboldt, a semiótica de Peirce e todas as implicações da guinada analítica na semântica (em Frege) e na epistemologia da primeira fase do empirismo lógico, que eram críticas em relação ao psicologismo, revelam que a passagem da filosofia da consciência para a da análise da linguagem de modo nenhum *prescreve* esse caminho (o do reducionismo, N.T.). De fato, o materialismo analítico jamais me impressionou muito – precisamente por ele ser uma posição metafísica, ou seja, uma posição que permanece no geral, ao invés de *concretizar*, com meios científicos, um programa delineado abstratamente. Tais tentativas abstratas, que visam estabelecer de um só golpe uma auto-compreensão objetivista do homem, alimentam-se da convicção cientificista latente, segundo a qual, as ciências naturais (tendo como seu núcleo a física moderna) constituem o modelo universal e a autoridade última para qualquer saber aceitável; no entanto, elas não tratam da redu-

ção das realidades que conhecemos através das ciências sociais ou históricas (redução levada a cabo de modo físico, bioquímico, neurofisiológico ou apenas sócio-biológico) e sim, da possibilidade de se colocar – na base de uma inversão do enfoque natural que temos do mundo – *tudo* aquilo que sabemos intuitivamente e o contexto *global* do mundo da vida no nível neutro da perspectiva do observador e de explicá-lo de modo objetivador.

Eu não sinto a pressão dos problemas do naturalismo originando-se do lado dos jogos de idéias naturalistas, mas provindo de um lugar inteiramente diferente: é do ponto onde as estratégias de explicação naturalista estão estabelecidas *no âmago* das ciências sociais e com perspectivas de sucesso. E, ao apontar para esse problema, eu não tenho em mira uma desesperada e subcomplexa teoria da aprendizagem; nem mesmo a teoria do jogo, que se encontra na ofensiva e que logo irá dar de encontro aos seus limites, porque não se pode reduzir tudo ao agir estratégico; mas uma teoria do sistema da sociedade, cujos conceitos básicos são ao mesmo tempo mais sensíveis e *mais abrangentes*. Esta toma como ponto de partida o fenômeno fundamental da auto-afirmação de sistemas auto-referentes em meio a ambientes supercomplexos e objetiva o mundo da vida a partir de uma perspectiva metabiológica – que supera qualquer ontologia.

III

Luhmann, tomando de empréstimo elementos de Maturana e de outros, flexibilizou e estendeu a tal ponto os conceitos básicos de sua teoria do sistema, que eles se tornaram aptos a portar um *paradigma filosófico* em condições de concorrer. A idéia de um processo mundial realizando-se através de diferenças entre sistema e mundo ambiente, coloca de escanteio as premissas ontológicas comuns de um mundo do ente racionalmente ordenado, de um mundo de objetos representáveis, referido a sujeitos do conhecimento, ou de um mundo de estados de coisas existentes e representáveis por intermédio da linguagem. A massa herdada da filosofia do sujeito pode ser aceita e absorvida facilmente numa teoria de sistemas que se produzem a si mesmos de modo auto-referente.¹³ Por isso, é

13. Cf. meu excuro a Luhmann in: J. Habermas (1985), p. 426-446.

difícil afirmar que uma contraposição paradigmática a esse naturalismo operante a nível filosófico, mas que se encontra em fase de realização, deveria ser buscada numa teoria da vida consciente, que tem o seu forte numa auto-descrição não objetivista do homem-em-seu-mundo. Eu temo que a vida consciente do sujeito, em sua dupla posição, já se assemelhe demais à auto-afirmação do sistema – auto-afirmação que mantém os limites – em sua dupla relação: consigo mesmo e com o mundo ambiente.

Aqui não estão em discussão as razões que me levam a crer que um paradigma da linguagem, aproveitado em termos de uma teoria da comunicação, está em condições de desenvolver uma maior força de resistência contra esse tipo de naturalismo. No entanto, as reservas de Henrich incitam-me a tornar mais precisas, ao menos numa determinada perspectiva, as diferenças que se põem entre o paradigma da consciência e o do entendimento.

Há quase cem anos começou-se a juntar argumentos de diferentes tipos, que sugeriram a passagem da clássica lógica do raciocínio para a lógica dos enunciados, a passagem da interpretação do conhecimento como teoria dos objetos para a teoria dos estados de coisas, a passagem da explicação intencionalista das realizações da compreensão e da comunicação para a explicação no âmbito de uma teoria da linguagem, ou seja, em geral, a passagem da análise introspectiva dos dados da consciência para a análise reconstrutiva de realidades gramaticais publicamente acessíveis. Nesta medida existe uma assimetria entre a força explicativa da filosofia da consciência, de um lado, que toma como ponto de partida a auto-referência de um sujeito que representa e manipula objetos, e uma teoria da linguagem, de outro lado, que toma como ponto de partida as condições de compreensão de expressões gramaticais. Compartilho com Henrich a opinião, segundo a qual, o fenômeno da auto-consciência não pode ser esclarecido satisfatoriamente pelo caminho de uma análise semântica do emprego de expressões linguísticas *singulares* (por exemplo, dos pronomes pessoais da primeira pessoa do singular). De outro lado, porém, Henrich abandona a premissa, segundo a qual, a forma de expressões lógicas e gramaticais pode ser esclarecida através de uma teoria da consciência. Ao invés disso, ele favorece a tese segundo a qual a capacidade de linguagem e a auto-referência (*Selbstverhältnis*) são co-originárias. Não deixa de ser intuitivamente plausível que “o funcionamento da comunicação lingüís-

tica inclui uma auto-referência dos falantes, como uma das suas condições constitutivas, que lhe são tão originárias, como a forma da proposição dotada de sujeito e predicado” (Henrich, 10ª tese). Parece que isso dá a entender a equivalência de ambos os paradigmas que se cristalizam respectivamente em torno da auto-referência do sujeito falante e em torno da forma da expressão lingüística. Porém, tal compromisso romper-se-ia na primeira prova a que fosse submetido. Ao construirmos a teoria da linguagem teríamos que nos decidir, por exemplo, se atribuiríamos a primazia à intenção destituída de corpo, como elemento esvoaçante da consciência, ou se essa primazia caberia ao significado incorporado no *medium* dos símbolos lingüísticos. Se tomássemos como conceito básico o significado partilhado intersubjetivamente numa comunidade lingüística chegaríamos a um tipo de solução e se inferíssemos a compreensão intersubjetiva de uma expressão com significado idêntico a partir das intenções de diferentes sujeitos que se espelham uns nos outros numa interação infinita, chegaríamos a outro tipo de solução, completamente diferente.

Tanto mais vantajosa se apresenta uma terceira solução. Uma teoria da linguagem pode levar em conta a auto-referência e a forma da proposição e considerá-las equivalentes, a partir do momento em que ela não se orientar mais semanticamente pela compreensão de proposições, mas pragmaticamente, pelos proferimentos através das quais os falantes se entendem mutuamente sobre algo. A fim de entender-se sobre algo, os participantes não necessitam apenas compreender as proposições utilizadas nos proferimentos: eles têm de ser capazes de se comportar uns em relação aos outros, assumindo o papel de falantes e ouvintes – no círculo de membros não participantes de sua (ou de uma) comunidade lingüística. As relações recíprocas e interpessoais, determinadas pelos papéis do falante, tornam possível uma auto-relação, que não precisa mais pressupor a reflexão solitária do sujeito agente ou cognoscente sobre si mesmo enquanto consciência prévia. A auto-referência surge de um contexto *interativo*.¹⁴

Num enfoque performativo, um falante pode endereçar-se a um ouvinte, mas somente sob a condição de que ele – ante o pano de fundo de potenciais espectadores – consiga ver-se e compreender-se na perspecti-

14. J. Habermas (1981), vol. 2, p. 112ss.; cf. abaixo p. 205ss.

va de seu interlocutor, na mesma medida em que este assume, por seu turno, a perspectiva do falante. Esta auto-relação, *resultante* da assunção de perspectivas do agir comunicativo, pode ser analisada através do sistema dos três pronomes pessoais, interligados através de nexos transformacionais, e diferenciada de acordo com o respectivo modo de comunicação.

Neste contexto desaparece a dificuldade inerente, desde o início, aos conceitos “subjetividade” e “auto-referência”, da filosofia da reflexão. O sujeito, que se refere a si mesmo *de modo cognoscente*, descobre o si mesmo (*Selbst*), que ele apreende como sendo um objeto e, sob esta categoria, como algo já derivado, portanto não na originalidade do autor da auto-referência espontânea. Kierkegaard tomou esse problema das mãos de Fichte, que o herdara, por sua vez, do velho Schelling, e o transformou no ponto de partida de uma reflexão que lança aquele que reflete existencialmente sobre si mesmo na “doença que leva à morte”. Recordemos os três passos que caracterizam o início do capítulo A desse texto. Primeiro: O *Selbst* só é acessível na auto-consciência. Como, porém, essa auto-referência não pode ser transposta na reflexão, o *Selbst* da subjetividade é apenas a referência referida a si mesma. Segundo: Tal referência, referida a si mesma, ou seja, que se refere ao *Selbst* no sentido há pouco ventilado, deve ter sido colocada por si mesma ou colocada através de um outro. Kierkegaard considera irrealizável a primeira alternativa (a da doutrina da ciência, de Fichte) e se inclina, por isso, para a segunda. O *Selbst* do homem existente constitui uma referência deduzida, colocada e, deste modo, algo que, ao referir-se a si mesmo, refere-se a um outro. E esse “Outro”, que precede o *Selbst* da auto-consciência, é, para Kierkegaard, o Deus salvífico do cristianismo; para Henrich o elemento Anônimo, pré-reflexivamente familiar, de uma vida consciente, que não se furta a interpretações platônicas ou budistas.¹⁵ Ambas as interpretações apontam para uma dimensão religiosa e, destarte, para uma linguagem que talvez seja a da velha metafísica, a qual, porém, ultrapassa a posição que a modernidade atribui à consciência.

15. D. Henrich: *Escurecimento e certificação (Dunkelheit und Vergewisserung)*. In: Id. (ed.): *All-Einheit. Caminhos de um pensamento no Oriente e no Ocidente (All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West)*. Stuttgart, 1985, p. 33ss.

Eu não sinto a menor vontade de cair nos braços de Henrich, no momento em que ele dá asas a esses pensamentos. Henrich fala de “desencorajamento”. A força retórica da fala religiosa continua exercendo o seu direito, enquanto não tivermos encontrado uma linguagem mais convincente para as experiências e inovações nela conservadas. Não obstante, é possível constatar que o problema, que constituía o ponto de partida de Fichte,¹⁶ perde o seu sentido com a mudança do paradigma. O *Selbst* da auto-referência produzida performativamente, através da assunção da perspectiva do ouvinte por parte do falante,¹⁷ não é introduzido como *objeto* do conhecimento, como acontece na referência da reflexão, mas como um sujeito que se forma na participação em interações linguísticas e que se manifesta na capacidade de falar e de agir. Não é necessário que a subjetividade pré-lingüística preceda as auto-referências postas através da estrutura da intersubjetividade linguística e entrelaçadas devido às relações recíprocas de Ego, Alter e Neuter, porque tudo o que merece o nome de “subjetividade”, mesmo que se trate de uma tênue e preliminar familiaridade-consigo-mesmo, é fruto da coerção individuadora inflexível dos processos de formação que se dão no meio linguístico – os quais não cessam enquanto o ser humano continuar a agir de modo comunicativo. Segundo Mead, nenhuma individuação é possível sem socialização e nenhuma socialização sem individuação.¹⁸ É por isso que uma teoria da sociedade, que reproduz essa idéia de modo pragmático-lingüístico, precisa romper também com aquilo que se costuma chamar de “rousseauismo”.

16. D. Henrich: *A idéia original de Fichte (Fichtes ursprüngliche Einsicht)*. Frankfurt/aM., 1967.

17. Isso não impede que a ontogênese primitiva contenha raízes pré-lingüísticas do desenvolvimento cognitivo: a primitiva consciência de regras permite a formação de uma auto-relação rudimentar. Contudo, tais afirmações ontogenéticas não prejudicam a descrição do modo de funcionamento de capacidades meta-cognitivas no nível de desenvolvimento do idioma familiar no qual as realizações da inteligência já estão organizadas linguísticamente.

18. Cf. abaixo, p. 211ss.

3. MOTIVOS DE PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO

A situação do filosofar atual tornou-se intransparente. Não me refiro à disputa das escolas, que sempre foi o meio propício ao desenvolvimento do filosofar. Eu penso na disputa em torno de uma premissa, tomada após Hegel como ponto de partida por todas as facções. Tornou-se *obscura* a posição com relação à metafísica.

Durante longo tempo fora clara a posição do *positivismo* e de seus seguidores: ele tinha desmascarado os questionamentos da metafísica como destituídos de sentido – enquanto tais, eles podiam ser postos de lado. Neste furor antimetafísico revelou-se um motivo cientificista não esclarecido, o de elevar ao absoluto o pensamento científico-experimental. *Ambíguos* desde o início foram os esforços de Nietzsche em suplantar a metafísica. A destruição heideggeriana da história da metafísica,¹ bem como a crítica da ideologia, de Adorno, dirigida contra as formas camufladas da moderna filosofia das origens,² tinham como alvo uma *metafísica negativa*, visando delimitar aquilo que a metafísica sempre buscara, sem jamais tê-lo alcançado. Hoje em dia ressurgem das cinzas do negativismo a fagulha de uma *renovação da metafísica* – uma metafísica que tenta afirmar-se na linha pós-kantiana, ou que se apressa em retroceder atrás da dialética transcendental.³

De mais a mais, estes movimentos de pensamento, que deveriam, aliás, ser levados mais a sério, oscilam em meio a um leque surrealista de *cosmovisões fechadas*, compostas de fragmentos teórico-científicos ruins

-
1. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1 e 2, Pfullingen, 1961.
 2. T. W. Adorno, *Sobre a metacrítica da teoria do conhecimento* (Zur Metakritik der Erkenntnistheorie), Stuttgart, 1956.
 3. D. Henrich, *Pontos de fuga* (Fluchtlinien), Ffm., 1982; R. Spaemann, *Ensaio filosóficos* (Philos. Essays), Stuttgart, 1983.

do ponto de vista especulativo. A *New Age* preenche ironicamente as lacunas deixadas pela perda do uno e do todo através da invocação abstrata da autoridade de um sistema científico cada vez menos transparente. Entretanto, cosmovisões fechadas não conseguem estabilizar-se no mar de uma compreensão descentralizada do mundo, a não ser fechando-se em subculturas insuladas.

Suspeito que a situação atual, apesar da nova obscuridade, não é muito diferente daquela que marcou a primeira geração dos discípulos de Hegel. Naquela época transformou-se o estado de agregação do filosofar; não encontramos desde então uma alternativa para o pensamento pós-metafísico.⁴ Qual o significado disto? Eu gostaria de relembrar inicialmente alguns aspectos do pensamento metafísico, passando em seguida a tratar de quatro motivos de inquietação, que o agitam – motivos que problematizaram a metafísica como forma de pensamento, culminando na sua desvalorização final. Deixando de lado a linha aristotélica e simplificando bastante, caracterizo como “metafísico” o Pensamento de um idealismo filosófico que se origina em Platão, passando por Plotino e o neo-platonismo, Agostinho e Tomás, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel. O materialismo antigo e o ceticismo, bem como o nominalismo da alta Idade Média e o empirismo moderno constituem movimentos anti-metafísicos que permanecem, porém, no interior do horizonte das possibilidades do pensamento da metafísica. Situando-me numa perspectiva distanciada, reduzo a pluralidade das teorias metafísicas a um único título, uma vez que me interessa apenas por três aspectos. Tratarei do motivo da unidade da filosofia das origens, da equiparação entre ser e pensar e da importância salvífica de uma vida guiada pela teoria. Em síntese: abordarei o pensamento da identidade, a doutrina das idéias e o conceito forte de teoria. Convém ressaltar que estes três momentos sofrem uma peculiar refração, quando da passagem para o subjetivismo moderno.

4. Eu fundamento esta premissa in: J. Habermas, *Discurso da modernidade* (Diskurs der Moderne), Ffm., 1985.

I. Aspectos do Pensamento Metafísico

Pensamento da identidade. A filosofia antiga herda do mito o olhar dirigido ao todo; distingue-se deste, porém, no nível conceitual, no qual ela refere tudo a um único elemento. As origens não são mais atualizadas através de narrativas com elevado teor de plasticidade como se fossem a cena primordial e o começo das correntes de gerações, como as primeiras *no mundo*; estes começos são subtraídos às dimensões de espaço e tempo, transformados abstratamente num elemento primeiro que, na qualidade de infinito, é contraposto ao mundo dos finitos ou é visto como subjacente a estes. Pouco importa que ele seja concebido na forma de um deus criador transcendente em relação ao mundo, como fundamento da essência da natureza, ou, de modo mais abstrato, como o ser – em todos os casos surge uma perspectiva a partir da qual é possível colocar a variedade das coisas e acontecimentos intramundanos numa linha de distanciamento e compreendê-los simultaneamente como entidades singulares e como partes de um único todo. No mito, a unidade do mundo era produzida de modo *diferente*: como contato ininterrupto do particular com o particular, como a correspondência do semelhante com o dessemelhante, como o espelhar-se de brilhos e reflexos, como encadeamento concreto, entrelaçamento e mistura; o pensamento unitário da filosofia idealista rompe com o concretismo desta visão de mundo. O uno e o múltiplo, delineado abstratamente como a relação de identidade e diferença, constitui a relação fundamental, que o pensamento metafísico interpreta como sendo lógica e ontológica ao mesmo tempo: o uno passa a ser ambas as coisas – proposição fundamental e fundamento do ser, princípio e origem. O múltiplo é deduzido a partir disso no sentido da fundamentação e da constituição, e graças a essa origem, ele se reproduz como uma variedade ordenada.⁵

Idealismo. O uno e o todo resultam de um esforço heróico do pensamento: o conceito do ser surge no momento da passagem do nível conceitual da narrativa para o do esclarecimento dedutivo que segue o modelo da geometria. Daí a razão de ser estabelecida, desde Parmênides, uma relação *íntima* entre o pensamento abstrativo e seu produto, o ser;

5. W. Beierwaltes, *Pensamento do uno* (Denken des Einen), Ffm., 1985.

e Platão tira disso a consequência, de que a ordem fundadora da unidade, que subjaz, como essência, na variedade dos fenômenos, é de natureza conceitual. Os gêneros e espécies, de acordo com os quais ordenamos os fenômenos, seguem a ordem ideal das próprias coisas. A idéia platônica não constitui, no entanto, um conceito puro, nem uma imagem pura, mas aquilo que dá a forma, aquilo que é típico, extraído da pluralidade concreta. As idéias embutidas no material portam consigo a promessa da unidade do todo, uma vez que afluem em direção ao ápice da pirâmide hierarquicamente ordenada dos conceitos, referindo-se internamente a ela: à idéia do bem, que compreende em si todas as outras. Da natureza conceitual o ser extrai também os outros atributos: o geral, o necessário e o atemporal.

A dinâmica interna da história da metafísica resulta, de um lado, da tensão entre duas formas de conhecimento, introduzida na doutrina das idéias: entre a forma discursiva, apoiada na empiria, e o anamnésico, voltado para a contemplação intelectual; de outro lado, da oposição paradoxal entre idéia e fenômeno, entre matéria e forma. O idealismo tinha-se enganado desde o início, pensando que as idéias ou *formae rerum* contêm realmente em si mesmas, como uma reduplicação, aquilo que elas produziram como sendo o material e o não-ente – a saber, o conteúdo material das coisas empíricas singulares, das quais, entretanto, as idéias têm de ser primeiramente extraídas através de uma abstração comparativa.⁶

Prima philosophia como filosofia da consciência. O nominalismo e o empirismo têm o mérito de terem descoberto as contradições do princípio metafísico e de terem tirado disso consequências radicais. O pensamento nominalista enfraquece as *formae rerum* rebaixando-as

a *signa rerum* que o sujeito cognoscente simplesmente subordina às coisas – a nomes que afixamos às coisas. Hume dissolve, além disso, as coisas singulares dessubstancializadas que o nominalismo tinha deixado como resto, transformando-as em impressões dos sentidos, que o sujeito, capaz de perceber, utiliza para construir a sua representação dos objetos. Num lance oposto, a filosofia idealista renova a ambos, o pensamento da identidade e a doutrina das idéias, na base da subjetividade, entrevista no momento da passagem do paradigma da ontologia para o do mentalismo. A auto-consciência, a relação do sujeito cognoscente consigo mesmo, oferece, desde Descartes, a chave para a esfera interna, absolutamente consciente, das representações que temos dos objetos. No idealismo alemão, o pensamento metafísico assume a figura de teorias da subjetividade. A autoconsciência, ou é conduzida a uma posição fundamental, como fonte espontânea de realizações transcendentais, ou é elevada à categoria de absoluto, como espírito. As substâncias ideais transformam-se nas determinações categoriais de uma razão produtora, de tal modo que agora, numa peculiar ginada reflexiva, tudo é referido ao uno da subjetividade produtora. Pouco importa que a razão seja acionada *de modo fundamentalista*, na qualidade de uma subjetividade que torna possível o mundo em geral, ou que seja compreendida *dialeticamente* como um espírito que caminha através da natureza e da história, recuperando-se no final – em ambas as variantes a razão surge como uma reflexão, ao mesmo tempo totalizadora e auto-referente. Esta assume a herança da metafísica na medida em que garante o primado da identidade frente à diferença e a precedência da idéia frente à matéria. A própria lógica hegeliana, que pretende mediar simetricamente o uno com o múltiplo, o infinito com o finito, o geral com o temporal, o necessário com o acidental, não consegue fazer mais do que selar a supremacia idealista do uno, geral e necessário, porque no próprio conceito de mediação perpetuam-se as operações totalizadoras e auto-referentes.⁷

O conceito forte de teoria. Cada uma das grandes religiões apresenta-se como um caminho privilegiado e especialmente pretensioso para a obtenção da salvação individual da alma – por exemplo, o caminho salvífico do monge budista itinerante ou do eremita cristão. A filosofia

6. T. W. Adorno, op. cit.: “A filosofia das origens que, a partir da consequência a ela inerente, a fuga frente ao condicionado, se volta para o sujeito, a identidade pura, teme perder-se, ao mesmo tempo, na condicionalidade daquilo que é meramente subjetivo e que, enquanto momento isolado, jamais consegue atingir o nível da identidade pura, mantendo simultaneamente a sua mácula, e o seu oposto; a filosofia jamais conseguiu escapar desta antinomia”. Com relação ao significado do não-idêntico na história da metafísica cf. também K. H. Haag, *O progresso na filosofia* (Der Fortschritt in der Philosophie), Ffm., 1983.

7. Cf. D. Henrich, *Hegel no contexto* (Hegel im Kontext), Ffm., 1971, p. 35ss.

recomenda, como seu caminho salvífico próprio, a vida dedicada à contemplação — *o bios theoretikos*; ele está no ápice das antigas formas de vida, acima da *vita activa* do homem de Estado, do pedagogo ou do médico. A teoria é afetada pela maneira como está inserida numa forma de vida exemplar. Ela abre aos poucos um acesso privilegiado à verdade, ao passo que o caminho do conhecimento teórico continua inacessível à maioria. A teoria exige o abandono do enfoque natural mundano e promete o contato com o extraordinário. A atualização contemplativa das proporções das órbitas de astros, das circulações cósmicas em geral, retém algo das origens sagradas da teoria — “*theoros*” era chamado o representante enviado pelas cidades gregas aos festivais públicos.⁸

Na época da modernidade, o conceito de teoria perde esta ligação com o evento sagrado. Perde também o caráter naturalmente elitista, que se ameniza, assumindo a forma de um privilégio social. O que se mantém é a interpretação idealista do distanciamento em relação ao contexto de interesses e da experiência cotidiana; na tradição universitária alemã que chega até Husserl, o enfoque metódico destinado a imunizar o cientista contra os preconceitos locais é supervalorizado e interpretado como sendo o do primado, internamente fundamentado, da teoria frente à *práxis*. No desprezo pelo materialismo e pelo pragmatismo sobrevive algo da compreensão absolutista de uma teoria, que não se eleva somente sobre a empiria e as ciências singulares, mas é “pura” no sentido da eliminação catártica de todos os vestígios de seu contexto de surgimento terreno. Assim se fecha o círculo de um pensamento da identidade, que se introduz a si mesmo na totalidade que pretende abranger, cuidando, portanto, de satisfazer à exigência de fundamentar todas as premissas a partir de si mesmo. A independência da condução teórica da vida sublima-se na moderna filosofia da consciência, assumindo a forma de uma teoria que se fundamenta absolutamente a si mesma.⁹

*

8. B. Snell, *A descoberta do espírito* (Die Entdeckung des Geistes), Hamburgo, 1955, p. 401ss.

9. Com relação à idéia de fundamentação última em Fichte, cf. V. Hosle, *O sistema de Hegel* (Hegels System), vol. 1, Hamburgo, 1987, p. 22ss.

Caracterizei o pensamento metafísico vigente até Hegel como sendo um conceito forte de teoria, como doutrina das idéias, e como transformação do pensamento da identidade, consumado por uma filosofia da consciência. Tal forma de pensamento passou a ser questionada através de desenvolvimentos históricos que feriram a metafísica a partir de fora; em última instância, desenvolvimentos socialmente condicionados:

— O pensamento totalizador, voltado ao uno e ao todo, é posto em questão *pele novo tipo de racionalidade metódica* que se impõe desde o século XVII, com o aparecimento do método experimental das ciências da natureza, e desde o século XVIII, com o formalismo na teoria moral, no direito e nas instituições do Estado de direito. A filosofia da natureza e o direito natural deparam-se com um novo tipo de exigências de fundamentação. Estas causam um estremecimento do *privilégio atribuído ao conhecimento filosófico*.

— No século XIX surgem as ciências histórico-hermenêuticas, que refletem as novas contingências e experiências do tempo, numa sociedade de economia que se torna moderna, cada vez mais complexa. A irrupção da consciência histórica fez com que as *dimensões de finitude* ganhassem em termos de força de convicção e se configurassem em oposição a uma razão não situada, idealisticamente endeusada. Assim entra em campo uma *destranscendentalização* dos conceitos tradicionais fundamentais.

— No decorrer do século XIX generaliza-se a crítica contra a *reificação e a funcionalização de formas de vida e de relacionamento*, bem como contra a auto-compreensão objetivista da ciência e da técnica. Estes motivos desencadeiam a crítica aos fundamentos de uma filosofia que comprime tudo nas relações sujeito-objeto. *A mudança de paradigmas da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem* situa-se precisamente neste contexto.

— No final de tudo, até o *clássico primado da teoria frente à práxis* não consegue mais resistir às interdependências, que assumem destaque cada vez maior. A inserção das realizações teóricas em seus contextos práticos de formação e de aplicação desperta a consciência para a relevância dos contextos cotidianos do agir e da comunicação. Através do *esboço do pano de fundo do mundo vital*, estes atingem, por exemplo, o nível filosófico.

Eu gostaria de me deter, a seguir, em aspectos que marcam o estremecimento do modo metafísico de pensar, mostrando que a passagem para

o pensamento pós-metafísico nos colocou diante de novos problemas. E pretendo aludir ao menos, na perspectiva de uma teoria do agir comunicativo, ao modo como é possível reagir a esta nova situação problemática, surgida após a metafísica.

II. Racionalidade dos Procedimentos

A filosofia continuará fiel às origens metafísicas enquanto puder pressupor que a razão cognoscente se reencontra no mundo estruturado racionalmente ou enquanto ela mesma empresta à natureza ou à história uma estrutura racional, seja ao modo de uma fundamentação transcendental, seja pelo caminho de uma penetração dialética do mundo. Uma totalidade racional em si mesma, seja do mundo, seja da subjetividade formadora do mundo, garante respectivamente aos seus membros e aos momentos particulares a participação na razão. A racionalidade é pensada como sendo material, como uma racionalidade que organiza os conteúdos do mundo, podendo ser lida a partir deles. A razão é razão do todo e de suas partes.

O contrário se dá nas ciências experimentais modernas e na moral que se tornou autônoma, que confiam somente na racionalidade de seu próprio procedimento – isto é, no método do conhecimento científico ou no ponto de vista abstrato sob o qual são possíveis idéias morais. A razão encolhe-se, reduzindo-se ao aspecto formal, fazendo a racionalidade dos conteúdos depender somente da racionalidade dos procedimentos, de acordo com os quais se tenta resolver problemas – problemas empíricos e teóricos na comunidade dos pesquisadores e no empreendimento organizado das ciências; problemas prático-morais na comunidade dos cidadãos de um Estado democrático e no sistema do direito: a validade dos conteúdos volatiliza-se na validade dos resultados. Passa a valer como racional, não mais a ordem das coisas encontrada no próprio mundo ou concebida pelo sujeito, nem aquela surgida do processo de formação do espírito, mas somente a solução de problemas que aparecem no momento em que se manipula a realidade de modo metodicamente correto. A racionalidade do procedimento não está mais em condições de garantir uma unidade antecipada na pluralidade dos fenômenos.

Com a antecipação da totalidade do ente cai também a perspectiva a partir da qual a metafísica conseguia fazer uma distinção entre ser e aparência. As ciências “retrologam” os fenômenos a estruturas subjacentes que não ultrapassam mais o nível das teorias esclarecedoras. Todavia, estas estruturas já não estão mais num contexto de referências capaz de sugerir uma totalidade. Não lançam mais nenhuma luz sobre a posição do indivíduo no cosmos, sobre o seu lugar na arquitetura da razão ou do sistema. As substancialidades desaparecem do conhecimento da natureza, bem como do direito. Através da separação metodológica entre ciências da natureza e ciências do espírito forma-se, ao invés disso, uma diferença de perspectivas entre o que é interior e o que é exterior, que passa a substituir a diferença entre *essência* e *aparência*.

Para as ciências experimentais nomológicas passa a valer somente o acesso objetivador à natureza, baseado na mera observação; enquanto que as ciências hermenêuticas limitam-se a um acesso ao mundo histórico-cultural através do enfoque performativo de um participante da comunicação. O procedimento que privilegia a perspectiva do observador nas ciências da natureza e a perspectiva participante nas ciências do espírito, dá origem a uma divisão dos campos de objetos. Enquanto que a natureza se opõe a um acesso compreensivo-reconstrutivo a partir de dentro, submetendo-se apenas a um saber nomológico, contra-intuitivo, dirigido pela observação, o conjunto das produções culturais e sociais abre-se, como que a partir de dentro, a um processo de interpretação, que toma como ponto de partida o saber intuitivo dos participantes. Um conhecimento de essências, explicitador de contextos de sentido, ricocheteia numa natureza objetivada; e o correspondente substituto hermenêutico oferece-se somente naquela esfera do não-ente, na qual, entretanto, de acordo com a compreensão metafísica, as essências ideais jamais devem fincar pé!

No final de tudo, o saber metodicamente produzido pelas ciências modernas acaba perdendo, inclusive, sua peculiar autarquia. O pensamento totalizador e, ao mesmo tempo, auto-referente, que procurava compreender o todo da natureza e da história tinha que comprovar-se e fundamentar-se como filosófico – seja aduzindo argumentos de fundamentação última ou através da auto-explicação do conceito abrangente. De outro lado, as premissas que servem como ponto de partida das teorias científicas contam como hipótese e têm de ser fundamentadas a partir das

consequências — seja através da confirmação empírica ou através da coerência com outros enunciados, já aceitos. O falibilismo das teorias científicas é incompatível com o tipo de saber que a *Prima philosophia* a si própria se atribua. Todo o sistema de proposições abrangentes, fechado e definitivo, teria de ser formulado numa linguagem isenta de qualquer comentário, de melhoramentos, e de inovações, avessa a qualquer interpretação a partir de um ponto de distanciamento; ou seja, teria que silenciar com relação às repercussões de sua própria história. Este caráter isolacionista não se coaduna com a abertura do conhecimento científico, baseado essencialmente no progresso e na neutralidade axiológica.

Por isso, o pensamento metafísico viu-se numa situação embaraçosa, no momento em que o saber passou a ser retirado de uma base de racionalidade material e transportado para o nível de uma racionalidade “procedural”. A partir da metade do século XIX a autoridade das ciências da experiência constrangeu a filosofia à assimilação¹⁰. Desde então, qualquer dos renovados retornos à metafísica recebeu a pecha de reacionário. Entretanto, a adaptação da filosofia às ciências da natureza ou do espírito, à lógica ou à matemática, criou novos problemas.

Quer se trate do materialismo vulgar de Molleschott e Büchner ou do positivismo desde Mach, que pretendiam constituir uma cosmovisão apoiada nas ciências naturais, ou de Dilthey e do historicismo, que dissolveram a filosofia em história da filosofia e em tipologia de cosmovisões, ou ainda do Círculo de Viena, que encaminhou a filosofia na pista estreita da metodologia e da teoria da ciência, em qualquer uma destas reações a filosofia parece ter abandonado a sua especificidade — a saber, o conhecimento enfático do todo, sem que ela tenha podido concorrer seriamente com o respectivo modelo da ciência.

Ofereceu-se então como alternativa uma divisão de trabalho capaz de assegurar à filosofia um campo de objetos *próprio* e um método *próprio*. É sabido que a fenomenologia e a filosofia analítica, cada uma à sua maneira, tomaram este rumo. Entretanto, a antropologia, a psicologia e a sociologia não tiveram muito respeito por estas reservas; as ciências humanas transgrediram as linhas de demarcação da abstração e da análise “idealizadora”, invadindo os santuários filosóficos.

Como derradeiro subterfúgio tentou-se então a guinada em direção ao irracional. Neste enfoque, a filosofia deveria garantir suas propriedades e sua referência à totalidade pagando o preço da renúncia a um conhecimento em condições de concorrer. Ela apresentou-se como fé filosófica e iluminação da existência (Jaspers), como mito complementador das ciências (Kolakowski), como pensamento místico do ser (Heidegger), como tratamento terapêutico da linguagem (Wittgenstein), como atividade desconstrutiva (Derrida) ou como dialética negativa (Adorno). O anticientismo destes esforços permite apenas que se diga o que a filosofia não é ou não pretende ser; e na qualidade de não-ciência, a filosofia precisa manter indeterminado o seu *status* próprio. Determinações positivas tornaram-se impossíveis, porque as realizações de conhecimento somente podem ser comprovadas através de uma racionalidade procedural — lançando mão de procedimentos, em última instância, de procedimentos de argumentação.

Tais embaraços exigem que se determine hoje de modo novo, o nexo entre filosofia e ciência. Após ter abandonado sua pretensão de ser a ciência primeira, ou a enciclopédia, ela não pode mais garantir o seu *status* no sistema das ciências seguindo o caminho de uma assimilação a ciências particulares, tidas como exemplares, ou a rota da exclusividade, do distanciamento em relação às ciências. Ela precisa travar relações com a auto-compreensão falibilista e com a racionalidade metódica das ciências experimentais; ela não pode pretender um acesso privilegiado à verdade, nem um método próprio ou um campo de objetos próprio, nem mesmo um estilo próprio de intuição. Somente então poderá ela entrar numa divisão de trabalho não exclusiva e render o melhor de si própria¹¹, 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 da competência de falar, agir e julgar — ao fazer isto, ela despe a anamnese platônica de seu caráter não-discursivo. Este dote torna a filosofia recomendável como uma participante insubstituível no processo de cooperação daqueles que se esforçam por uma teoria da racionalidade.

10. H. Schnädelbach, *Filosofia na Alemanha 1831-1933* (Philosophie in Deutschland 1831-1933), Ffm., 1983, p. 9ss.

11. J. Habermas, A filosofia como guardador de lugar e como intérprete (Die Philosophie als Platzhalter und Interpret), in: id., *Consciência moral e agir comunicativo* (Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln), Ffm., 1983, p. 9ss.

E quando a filosofia se aninha de tal modo *no* sistema das ciências, não precisa renunciar inteiramente à relação com o todo, que tinha caracterizado a metafísica. Só não é razoável que ela defenda esta relação com o todo sem possuir uma pretensão de conhecimento que seja definível. Ora, o mundo da vida é algo que todos nós temos sempre presente, de modo intuitivo e não-problemático, como sendo uma totalidade pré-teórica, não-objetiva – como esfera das auto-evidências cotidianas, do *common-sense*. Este, como sabemos, sempre foi, de maneira intrincada, meio irmão da filosofia. Como ele, a filosofia move-se no círculo do mundo da vida, numa relação com a totalidade do horizonte fugidio do saber cotidiano. Todavia, ela opõe-se também, e de modo total, ao sadio entendimento humano, através da força subversiva da reflexão, da análise crítica, esclarecedora, fragmentadora. Devido a esta relação íntima e, ao mesmo tempo, rompida com o mundo da vida, a filosofia se adequa a uma função *aquem* do sistema das ciências – ao papel de um intérprete, que faz a mediação entre as culturas especializadas da ciência, da técnica, do direito e da moral, de um lado, e a comunicativa cotidiana, de outro – de modo semelhante ao que acontece na crítica da literatura e da arte, que realizam a mediação entre a arte e a vida¹². É verdade que não podemos confundir o mundo da vida, com o qual a filosofia mantém um contato de tipo não objetivador, com aquela totalidade do uno-todo (*All-Eine*), da qual a metafísica pretendia fornecer uma cópia, precisamente uma imagem de mundo ou cosmovisão. O pensamento pós-metafísico opera com um conceito diferente de mundo.

III. Modo de Situar a Razão

O pensamento pós-metafísico assumiu no início a forma de uma crítica ao idealismo de tipo hegeliano. A primeira geração dos discípulos de Hegel criticou na obra do mestre a preponderância secreta do geral, do atemporal e do necessário sobre o particular, mutável e casual, portanto, a moldura idealista do conceito de razão. Feuerbach sublinha a primazia do objetivo, a inserção da subjetividade numa natureza interior e sua con-

12. Cf. meu excuro sobre Derrida, in: J. Habermas (1985), p. 219 ss.

frontação com a natureza exterior. Marx vê o espírito enraizado na produção material e incorporado na totalidade das condições sociais. Ao passo que Kierkegaard contrapõe à quimérica razão na história a faticidade da própria existência e a interioridade do radical querer-ser-eu-mesmo. Todos estes argumentos contrapõem a finitude do espírito ao pensamento totalizador e auto-referente da dialética – Marx fala até num “processo de apodrecimento” do espírito absoluto. É bem verdade que todos os jovens hegelianos corriam o perigo de hipostasiar o *prius* da natureza, da sociedade ou da história, transformando-o num em-si, recaindo assim no nível de um pensamento inconfessadamente pré-crítico.¹³ Os jovens hegelianos tiveram a capacidade de, em nome da objetividade, da finitude e da faticidade, conferir força de convicção ao desiderato de uma razão produzida na história da natureza encarnada corporalmente, situada socialmente e contextualizada historicamente; mas não conseguiram resgatar o desiderato no nível pré-moldado por Kant e Hegel. Abriram deste modo as comportas para a crítica radical da razão tecida por Nietzsche, a qual termina ela mesma se reduplicando de modo totalizador.

Um conceito mais apropriado de razão *situada* não se impôs neste rumo, mas na sequência de uma outra crítica, orientada contra o modo de proceder fundamentalista do pensamento da filosofia do sujeito. Nesta discussão, que retoma Kant, os conceitos fundamentais da filosofia transcendental são abalados, sem que tenham sido superados por um outro paradigma.

A posição transmundana da subjetividade transcendental, para a qual tinham sido trasladados os atributos metafísicos de generalidade, atemporalidade e necessidade, colidiu inicialmente com as premissas das novas ciências do espírito. Estas encontram (em suas áreas de objetos) determinadas formações pré-estruturadas simbolicamente, possuindo uma dignidade semelhante à dos produtos transcendentais; não obstante, elas devem ser submetidas a uma análise puramente empírica. Foucault descreveu o modo como as ciências humanas alcançam as condições empíricas sob as quais os

13. O próprio Marx não refletiu sobre o nexo entre natureza em si, natureza para nós e sociedade. A dialética da natureza, de Engels, a ampliação do materialismo histórico para o dialético, tornou evidente a recaída no pensamento pré-crítico.

sujeitos transcendentais, multiplicados e isolados, produzem seus mundos, sistemas de símbolos, formas de vida e instituições. Neste processo, eles se enredam perdidamente numa perspectiva transcendental-empírica, dúplice e confusa¹⁴. Isto fez com que Dilthey se sentisse desafiado a uma crítica da razão histórica. Ele pretende reformar os conceitos fundamentais da filosofia transcendental de tal modo que as realizações sintéticas, destituídas de origem e a salvo de todas as contingências e necessidades da natureza, possam encontrar um lugar no mundo, sem ter que renunciar à sua ligação interna com o processo de constituição do mundo.

O historicismo e a filosofia da vida atribuíram à mediação da tradição, à experiência estética e à existência histórica, social e corporal do indivíduo um significado gnosiológico, o qual não tardaria em explodir o conceito clássico de sujeito transcendental. No lugar da síntese transcendental é introduzida a produtividade da "vida", aparentemente concreta, porém destituída de estrutura. De outro lado, Husserl não demorou em equiparar o *Ego* transcendental, que ele continuou mantendo, com a consciência fáctica de cada fenomenólogo singular. Ambas as linhas de argumentação convergem no "Ser e tempo" de Heidegger. Sob o título de "*Dasein*", a subjetividade criadora é retirada do reino do inteligível e colocada — não no aquém da história — mas nas dimensões da historicidade e da individualidade. Torna-se determinante a figura de pensamento do "projetar projetado", referido ao cuidado com relação à existência singular de cada um.

Tal historicização e singularização do sujeito transcendental força uma transformação na arquitetônica dos conceitos fundamentais. O sujeito transcendental perde sua conhecida posição dupla como sendo um frente à totalidade e como um entre muitos. O sujeito kantiano, enquanto consciência transcendental, situava-se perante o mundo e a totalidade dos objetos perceptíveis; ao mesmo tempo, ele se punha no mundo como consciência empírica, como uma entidade ao lado de outras. Heidegger, pelo contrário, quer compreender a subjetividade que projeta o mundo como sendo ser-no-mundo, como um *Dasein* singular que se encontra na faticidade de um contorno histórico, que não precisa perder sua espontaneidade transcendental. A consciência transcendental deve ser submetida

às condições da faticidade histórica e da existência intra-mundana, sem que haja prejuízo de sua originalidade fundadora do mundo. Todavia, estas condições não devem ser pensadas como se fossem um elemento ôntico, que aparece no mundo. Elas restringem, ao invés disso e como que a partir de dentro, as realizações de produção do sujeito que está no mundo, limitando em sua fonte a espontaneidade que projeta o mundo. No lugar da distinção transcendental entre *constituens* e *constitutum* surge agora uma outra: a diferença ontológica entre o projeto de mundo, que abre o horizonte para os possíveis encontros no mundo, e aquilo que acontece faticamente dentro dele.

No entanto, temos que nos perguntar se o projetar mundos e o deixar-ser do ente ainda podem ser entendidos como uma *atividade* imputável a um sujeito realizador. Em "Ser e tempo", Heidegger privilegia esta versão. O *Dasein* individual — a potência formadora do mundo vista sem a correspondente posição transmundana — conserva a autoria do soberano projeto do mundo, apesar de seu enraizamento existencial no mundo. Entretanto, com esta decisão, Heidegger arranja uma problema, objeto dos esforços inúteis de Husserl na quinta meditação cartesiana e para o qual Sartre também não encontrará solução na terceira parte de "*L'Être et le Néant*". Pois, no momento em que a consciência em geral se desfaz no pluralismo de mônadas singulares fundadoras de mundos, coloca-se o problema: como é possível constituir, a partir da perspectiva de cada uma delas, um mundo intersubjetivo, no qual cada subjetividade pode defrontar-se com a outra, não somente como um poder objetivador oposto, hostil, mas em sua espontaneidade originária, que projeta mundos? Este problema da intersubjetividade torna-se insolúvel quando se parte das premissas de um *Dasein* que não pode projetar-se autenticamente em direção às suas possibilidades, a não ser estando solitário¹⁵.

Em sua filosofia tardia, Heidegger esboça uma alternativa. Nesta fase ele não sobrecarrega mais o *Dasein* individual com a tarefa de projetar o mundo; ele não interpreta mais a constituição do mundo em geral como sendo uma realização, mas como o evento imponente e anônimo de uma força originária temporalizada. A transformação das ontologias dá-se no

14. Cf. o capítulo final de M. Foucault, *A ordem das coisas* (Die Ordnung der Dinge), Ffm., 1969.

15. M. Theunissen, *O outro* (Der Andere), Berlim, 1965.

meio da linguagem, como um evento situado além da história ótica. O problema da intersubjetividade é esvaziado. E no momento da mudança gramatical das imagens lingüísticas do mundo começa a reinar, de modo imprevisível, o próprio Ser, agora soberano. O Heidegger tardio eleva a potência da linguagem, geradora de sentido, à categoria do absoluto. Isso traz, porém, um novo problema. A força prejudicadora da exploração lingüística do mundo desvaloriza todos os processos de aprendizagem que se dão no interior do mundo. A pré-compreensão ontológica reinante forma uma moldura *fixa* para a *praxis* dos indivíduos socializados no mundo. O encontro com elementos do mundo movimenta-se *fatalisticamente* nas trajetórias de contextos de sentido regulados previamente, de tal modo que estes não podem ser afetados por soluções bem sucedidas de problemas, por um saber acumulado, pelo estado transformado das forças produtivas e pelas idéias morais. Assim não é mais possível explicar o jogo dialético entre o deslocamento dos horizontes de sentido e aquilo no qual eles devem comprovar-se faticamente.

Todas estas tentativas de destranscendentalizar a razão ficam presas ainda a pré-decisões conceituais da filosofia transcendental. As alternativas falsas caem somente quando há a passagem para um novo paradigma, o do entendimento. Os sujeitos capazes de fala e de ação, que ante o pano de fundo de um mundo comum da vida, entendem-se mutuamente sobre algo no mundo, podem ter frente ao meio de sua linguagem uma atitude tanto dependente como autônoma: eles podem utilizar os sistemas de regras gramaticais, que tornam possível sua prática, em proveito próprio. Ambos os momentos são co-originais¹⁶. De um lado, os sujeitos, encontram-se sempre num mundo aberto e estruturado lingüisticamente e se nutrem de contextos de sentido gramaticalmente pré-moldados. Nesta medida, a linguagem se faz valer frente aos sujeitos falantes como sendo algo objetivo e processual, como a estrutura que molda as condições possibilitadoras. De outro lado, o mundo da vida, aberto e estruturado lingüisticamente, encontra o seu ponto de apoio somente na prática de entendimento de uma comunidade de linguagem. A formação lingüística do consenso, através da qual as interações se entrelaçam no espaço e no tempo, permanece aí de-

pendente das tomadas de posição autônomas dos participantes da comunicação, que dizem sim ou não a pretensões de validade criticáveis.

As linguagens naturais não se limitam a abrir os horizontes de um único mundo específico, no qual os indivíduos socializados se encontram previamente: elas constroem também os sujeitos a realizações *próprias*, isto é, inerentes a uma prática intramundana que se orienta por pretensões de validez e que submete o sentido, que abre previamente o mundo, a um teste continuado. Entre o mundo da vida como *ressource* do agir comunicativo e o mundo da vida como produto desse agir introduz-se um processo circular, no qual o sujeito transcendental desaparecido não deixa nenhuma fresta. A guinada lingüística havida na filosofia preparou os meios conceituais através dos quais é possível analisar a razão incorporada no agir comunicativo.

IV. A Guinada Lingüística

Na secção anterior mostrei de que modo o pensamento pós-hegeliano solta as amarras que o prendiam aos esboços metafísicos da razão, delineados pela filosofia da consciência. Antes de tratar do nexos entre teoria e *prática* (após ter delineado o pensamento da identidade e o idealismo), eu gostaria de me deter na crítica à filosofia da consciência, que preparou o caminho ao pensamento pós-metafísico. A passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem traz vantagens objetivas, além de metódicas. Ela nos tira do círculo aporético onde o pensamento metafísico se choca com o antimetafísico, isto é, onde o idealismo é contraposto ao materialismo, oferecendo ainda a possibilidade de podermos atacar um problema que é insolúvel em termos metafísicos: o da individualidade. De resto, na crítica à filosofia da consciência mescla-se uma gama diferenciada de motivos. Gostaria de nomear pelo menos os quatro mais importantes.

a) Quem escolhia a autoconsciência como ponto de partida para a análise da auto-referência do sujeito cognoscente, era levado a discutir, desde a época de Fichte, a seguinte objeção: a autoconsciência não pode ser um fenômeno originário, pois a espontaneidade da vida consciente não consegue assumir a forma de objeto sob a qual ela deveria ser sub-

16. Cf. minha resposta a Taylor, in: A. Honneth, H. Joas (eds.), *Agir comunicativo* (Kommunikatives Handeln), Ffm., p. 328 ss.

sumida para que pudesse ser detectada no momento em que o sujeito se debruça sobre si mesmo.¹⁷ Esta pressão fundamental dos conceitos em direção à objetivação e auto-objetivação serve desde os tempos de Nietzsche como alvo para uma crítica ao pensamento objetivador ou à razão instrumental, que se estende aos contextos vitais modernos em geral.

b) Desde a época de Frege, a lógica e a semântica deram um rude golpe na concepção da teoria do objeto que resulta da estratégia conceitual da filosofia da consciência. Pois, os atos do sujeito vivenciador, agente e sentenciador somente podem referir-se a objetos — objetos intencionais, nas palavras de Husserl. Todavia, este esboço de um objeto *representado* não faz jus à estrutura proposicional dos estados de coisas *pensados* e enunciados.¹⁸

c) O naturalismo duvida, além disso, que seja possível tomar a consciência como base, como algo incondicional e originário: foi preciso fazer uma concordância entre Kant e Darwin. Mais tarde ofereceram-se “terceiras” categorias, através das teorias de Freud, Piaget e Saussure, que escaparam ao dualismo dos conceitos fundamentais da filosofia da consciência. Através das categorias tais como: “corpo capaz de expressão”, “comportamento”, “ação” e “linguagem”, é possível introduzir relações com o mundo nas quais o organismo socializado do sujeito capaz de linguagem e de ação já está introduzido, antes mesmo que este possa relacionar-se de modo objetivador com algo no mundo.¹⁹

d) Tais considerações e reservas tiveram que aguardar a guinada lingüística para encontrar um solo metódico firme. E esta deve a sua existência a um afastamento — já marcado por Humboldt — em relação à idéia tradicional, de acordo com a qual a linguagem devia ser representada segundo o modelo da subordinação de nomes a objetos e compreendida

como um instrumento de comunicação que permanece fora do conteúdo dos pensamentos. A nova compreensão da linguagem, cunhada transcendentemente, obtém relevância paradigmática graças, principalmente, às vantagens metódicas que exhibe, face a uma filosofia do sujeito, cujo acesso às realidades da consciência é inevitavelmente introspectivo. A descrição de entidades que surgem no interior do espaço de representação ou da corrente das vivências carrega consigo a mácula de parecer algo meramente subjetivo, mesmo que alguém pretenda apoiar-se em experiências interiores, na contemplação intelectual ou na evidência imediata. É possível a alguém certificar-se da validade intersubjetiva de observações através da prática experimental, portanto, através de uma transformação regulada de percepções em dados. Parece que uma objetivação semelhante ocorre quando empreendemos a análise de representações e pensamentos seguindo as formações gramaticais, graças às quais eles são expressos. Expressões gramaticais constituem algo acessível publicamente; nelas podemos adivinhar estruturas, sem sermos levados a nos referir a algo meramente subjetivo. A posição modelar da matemática e da lógica trouxe um elemento a mais, que terminou levando a filosofia em geral à área de objetos, pública, das expressões gramaticais. Frege e Peirce marcam o momento de transição.²⁰

É verdade que a guinada lingüística aconteceu inicialmente no interior dos limites do semanticismo, onde se pagou o preço de abstrações que tornaram impossível explorar plenamente o potencial de solução do novo paradigma. A análise semântica permanece essencialmente uma análise das formas da proposição, principalmente das formas de proposições assertóricas; ela prescinde da situação da fala, do uso da linguagem e de seus contextos, das pretensões, das tomadas de posição e dos papéis dialogais dos falantes, numa palavra: prescinde da pragmática da linguagem, a qual iria deixar a semântica formal entregue a um outro tipo de abordagem, a saber, à consideração empírica. Do mesmo modo a teoria da ciência fez uma distinção entre lógica da pesquisa e questões de dinâmica da pesquisa, a qual seria reservada aos psicólogos, historiadores e sociólogos.

20. Cf. os escritos do período intermediário de Ch. S. Peirce, *Escritos sobre o pragmatismo* (Schriften zum Pragmatismus), K. O. Apel (ed.), Ffm., 1976, p. 141ss.

17. M. Frank trata das teorias da consciência não-egológicas, que procuram uma saída para esta aporia.
18. E. Tugendhat, *Introdução à filosofia analítica da linguagem* (Einführung in die sprachanalytische Philosophie), Ffm., 1976.
19. A temática da antropologia filosófica de H. Plessner e A. Gehlen foi retomada na fenomenologia antropológica de Merleau-Ponty. Cf. B. Waldenfels, *Fenomenologia na França* (Phänomenologie in Frankreich), Ffm., 1983; cf. também A. Honneth, H. Joas, *Agir social e natureza humana* (Soziales Handeln und menschliche Natur), Ffm., 1980.

A abstração semanticista poda a linguagem, aparando-a de acordo com um formato que torna irreconhecível o seu peculiar caráter auto-referencial.²¹ Tomemos apenas um exemplo: no caso de ações não lingüísticas, a intenção do agente não pode ser deduzida do comportamento manifesto; quando muito, ela pode ser decifrada indiretamente. O contrário acontece num ato de fala: aqui o falante manifesta explicitamente sua intenção ao ouvinte. Expressões lingüísticas identificam-se a si mesmas, porque estão estruturadas de modo auto-referencial e comentam o sentido de aplicação do conteúdo nelas expresso.

A descoberta desta estrutura proposicional-performativa, dupla, por parte de Wittgenstein, Austin e dos autores que os seguiram,²² constituiu o primeiro passo no caminho de uma integração de componentes pragmáticos no contexto de uma análise formal. Somente através desta passagem para uma pragmática formal é que a análise da linguagem conseguiu reaver a amplitude e os questionamentos da filosofia do sujeito, que já tinham sido dados como perdidos. O próximo passo vai consistir na análise dos pressupostos gerais que devem ser preenchidos para que os participantes da comunicação possam entrar em entendimento sobre algo no mundo. Estes pressupostos pragmáticos da formação do consenso apresentam como peculiaridade uma grande dose de idealização. Entretanto, é inevitável e freqüentemente contrafática a suposição de que todos os participantes do diálogo empreguem as mesmas expressões lingüísticas com significado idêntico. As pretensões de validade que um falante levanta em prol do conteúdo de suas frases expressivas, normativas e assertóricas, vêm carregadas de idealizações semelhantes: o que um falante afirma como sendo válido aqui e agora, num dado contexto, transcende *de acordo com sua pretensão*, todos os *standards* de validade locais, dependentes de um contexto. A tensão que existe entre o inteligível e o empírico irrompe na esfera dos próprios fenômenos, através do conteúdo normativo dos pressupostos comunicacionais de uma prática exercitada faticamente, ao mesmo tempo idealizadores e inevitáveis. Os pressupostos contrafáticos transformam-se em fatos sociais – este aguilhão crítico está fincado na

carne de uma realidade social que tem de reproduzir-se através do agir orientado pelo entendimento.

A guinada lingüística não se completou somente através da semântica da proposição, mas também através da semiótica – como é o caso de Saussure. Entretanto, o estruturalismo cai, de modo inteiramente semelhante, na armadilha de falácias abstrativas. Elevando as formas anônimas da linguagem a uma categoria transcendental, ele degrada os sujeitos e sua fala à condição de algo meramente accidental. O modo de os sujeitos falarem e agirem deve ser explicável a partir de sistemas de regras subjacentes. A individualidade e a criatividade do sujeito capaz de fala e de ação, em suma, tudo o que pode ser tido como propriedade da subjetividade, passa a ser visto como fenômeno residual, que pode ser simplesmente posto de lado ou desvalorizado como sintoma narcisóide (Lacan). Quem tentasse, mesmo assim, fazer jus a esses fenômenos sob premissas estruturalistas, teria que deslocar tudo o que é individual e inovativo para uma esfera pré-lingüística, acessível apenas à da intuição.²³

Somente a guinada pragmática oferece uma saída para a recuperação da abstração estruturalista. As realizações transcendentais não se retiraram, de modo nenhum, para os sistemas de regras gramaticais enquanto tais: a síntese lingüística é muito mais o resultado da obra construtiva do entendimento, a qual se efetua através das formas de uma intersubjetividade rompida. É verdade que as regras gramaticais garantem a identidade de significado das expressões lingüísticas; todavia, elas têm de deixar, ao mesmo tempo, espaço para um uso individualmente nuançado e inovativamente imprevisível destas expressões, cujo significado possui uma identidade apenas suposta. O fato de as intenções dos falantes afastarem-se quase sempre dos significados *standard* das expressões utilizadas explica aquela sombra de diferença que se filtra em todo acordo atingido através da linguagem: “Por esta razão toda a compreensão é sempre, e ao mesmo tempo, uma não-compreensão, todo o consenso em pensamentos e sentimentos, simultaneamente um processo de divergências” (W. v. Humboldt). O agir voltado ao entendimento pode ser indicado como meio de processos de formação que tornam possíveis, de uma só vez: a socialização e a

21. K. -O. Apel, *Transformação da filosofia* (Transformation der Philosophie) vol. II, Ffm. 1973, segunda parte, p. 155 ss.

22. J. Searle, *Atos de fala* (Sprechakte), Ffm., 1971.

23. M. Frank, *O que é neo-estruturalismo?* (Was ist Neostukturalismus?), Ffm., 1983, 23ª lição, p. 455ss.

individualização, porque a intersubjetividade do entendimento linguístico é de si mesma porosa e porque o consenso obtido através da linguagem não apaga, no momento do acordo, as diferenças das perspectivas dos falantes, pressupondo-as como irrevogáveis. A função gramatical dos pronomes pessoais constrange falantes e ouvintes a um enfoque performativo, no qual um se defronta com o outro na forma de *Alter ego* – somente na consciência de sua absoluta diferença e impermutabilidade é possível a alguém reconhecer-se no outro. Deste modo continua acessível, na prática comunicativa do dia-a-dia, e de modo trivial, aquele algo não-idêntico, vulnerável, sempre e de novo deslocado quando de um enfoque objetivador, que sempre escapou à rede dos conceitos fundamentais da metafísica.²⁴ O alcance desta salvação profana do não-idêntico torna-se reconhecível apenas quando lançamos fora o clássico primado da teoria e superamos simultaneamente o estreitamento logocêntrico da razão.

V. Deflação do Extraordinário

Na medida em que a filosofia se recolheu ao sistema das ciências, estabelecendo-se como uma disciplina acadêmica ao lado de outras, foi constrangida a abandonar a pretensão de constituir um acesso privilegiado à verdade e à significação salvífica da teoria. Ela continua sendo uma tarefa de poucos, mas somente no sentido de um saber especializado, reservado aos *experts*. É verdade que ela continua mantendo algo que as outras disciplinas científicas não têm, a saber, um certo nexos com o saber pré-teórico e com a totalidade do mundo da vida que não pode ser objetivada. A partir daí, o pensamento filosófico pode voltar-se para a ciência tomada como um todo e realizar uma auto-reflexão das ciências, a qual ultrapassa as fronteiras da metodologia e da teoria da ciência, pondo a descoberto o sentido subjacente na formação científica das teorias – opondo-se à fundamentação última, metafísica, do saber em geral. O pragmatismo de Peirce a Quine, a hermenêutica filosófica de Dilthey a Gadamer, também a sociologia do saber, de Scheler, a análise do mundo da vida, de Husserl, a antro-

pologia do conhecimento, de Merleau-Ponty a Apel e a epistemologia pós-empirista desde Kuhn, descobriram tais nexos internos entre gênese e validade. As realizações mais esotéricas do conhecimento têm raízes na prática das relações pré-científicas que mantemos com coisas e pessoas. Cai, assim, a precedência clássica da teoria frente à prática.

É verdade que este tipo de idéias transformou-se numa fonte de inquietações para a filosofia; as formas modernas de ceticismo alimentam-se preferentemente desta fonte. A filosofia não dispõe mais de critérios de validade próprios e diferentes, capazes de ficar incólumes à idéia da precedência da prática frente à teoria, depois que as culturas de *experts* passaram a prescindir de uma justificação, assumindo em si mesmas o Poder de definição sobre os respectivos critérios de validade. Impõem-se, deste modo e reiteradamente, conseqüências que questionam a pretensão universalista de uma razão situada. Hoje reina em muitos domínios um contextualismo que restringe todas as pretensões de verdade à dimensão de jogos de linguagem locais e a regras do discurso que se impuseram faticamente, que equipara todos os *standards* de racionalidade a hábitos, a convenções válidas no momento.²⁵

Eu não posso aprofundar-me aqui nesta discussão, tendo que contentar-me com o esboço de uma tese contrária. A consideração da precedência – mesmo que em princípio e em termos de relevância para a validade – da prática frente à teoria somente pode levar a um ceticismo radical da razão quando a visão filosófica sobre as dimensões das questões de verdade elaboradas nas ciências for *estreitada*. Por mais irônico que possa parecer, a própria filosofia contribuiu para tal redução cognitivista, amarrando a razão a apenas uma de suas dimensões, primeiro de modo ontológico, mais tarde no nível de uma teoria do conhecimento, e, finalmente, no quadro de uma análise da linguagem – reduzindo-a ao *logos* que habita no ser em geral, à capacidade de representar e manipular objetos, ou ao discurso que constata fatos, especializado no valor veritativo de proposições assertóricas. A caracterização ocidental do *logos* reduz a razão àquilo que a linguagem realiza em uma de suas funções, na representação de estados de coisas.

24. Cf. K. H. Haag, *op. cit.*, p. 50ss; cf. abaixo p. 183ss.

25. R. Rorty, *Solidariedade ou objetividade? (Solidarity or Objectivity?)*, in: J. Rajchmann, C. West (eds.), *Filosofia pós-analítica (Post-Analytic Philosophy)*, Nova York, 1985, p. 3ss e neste vol. p. 171ss.

No final de tudo, vale como racional somente a elaboração metódica de questões de verdade — questões de justiça e questões de gosto, também questões de auto-representação autêntica são excluídas da esfera do racional. Neste momento aparece como irracional *per se* aquilo que circunda e delimita a cultura da ciência, especializada em questões de verdade — todos os contextos nos quais ela está inserida e enraizada. O contextualismo é apenas o verso da medalha de um logocentrismo.

No entanto, uma filosofia que não se esvai na auto-reflexão das ciências, que liberta seu olhar da fixação no sistema das ciências, que reverte esta perspectiva, detendo-se nas veredas do mundo da vida, é uma filosofia que se liberta do logocentrismo. Ela descobre uma razão já operante na própria prática comunicativa cotidiana.²⁶ Aqui se cruzam as pretensões à verdade proposicional, à correção normativa e à autenticidade subjetiva no interior de um horizonte concreto do mundo que se abre lingüísticamente; por serem pretensões criticáveis, elas transcendem os contextos nos quais são formuladas e nos quais elas pretendem valer. No espectro de validade da prática cotidiana de entendimento aparece uma racionalidade comunicativa que se abre num leque de dimensões. Esta oferece, ao mesmo tempo, uma medida para as comunicações sistematicamente deformadas e para desfigurações das formas de vida, caracterizadas pela exploração seletiva de um potencial de razão tornado acessível com a passagem para a modernidade.

Em seu papel de intérprete, que lhe permite mediar entre o saber dos *experts* e a prática cotidiana necessitada de orientação, a filosofia pode utilizar-se deste saber e contribuir para que se tome consciência de tais deformações do mundo da vida. Isto, porém, como instância crítica, porque ela não está mais de posse de uma teoria afirmativa da vida correta. Após a metafísica, o todo não objetivo de um mundo da vida concreto, presente apenas como pano de fundo, escapa a toda captura teórica. O dito de Marx sobre a realização da filosofia pode ser compreendido também da seguinte maneira: após a decomposição das cosmovisões religiosas e metafísicas, não temos outra maneira de juntar — e re-equilibrar —

aquilo que, a nível de interpretação cultural, se pulverizou em diferentes aspectos de validade.²⁷

Após a metafísica, a teoria filosófica perdeu seu *status* extraordinário. Os conteúdos explosivos e extraordinários da experiência emigraram para a arte, que se tornou autônoma. Entretanto, mesmo após este processo de deflação, o dia-a-dia totalmente profanizado não se tornou imune à irrupção de acontecimentos extraordinários. A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa. E isto não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo. A continuação da coexistência esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trouxe consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião.

26. U. Matthiessen, *O mundo da vida intrincado e a teoria do agir comunicativo* (Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des Kommunikativen Handelns), Munique, 1985.

27. Cf. abaixo, p. 177ss.

II

GUINADA PRAGMÁTICA

4. AÇÕES, ATOS DE FALA, INTERAÇÕES MEDIADAS PELA LINGUAGEM E MUNDO DA VIDA

I

É possível deslindar melhor os vários nexos que existem entre a ação e a linguagem, entre o agir e o falar, se tomarmos como ponto de partida exemplos simples e claros.¹ Para ilustrar o “agir” eu tomo certas atividades corporais comuns do dia-a-dia, tais como, correr, fazer entregas, pregar, serrar; e explícito o “falar” lançando mão de atos de fala, tais como, ordens, confissões, constatações. Em ambos os casos estamos lidando com “ações” em sentido amplo. Entretanto, a fim de não misturar as diferenças a serem realçadas a seguir, escolho de antemão dois modelos diferentes de descrição. Ações em sentido estrito, ou seja, atividades não-lingüísticas do tipo citado como exemplo, são descritas por mim como atividades orientadas para um fim (*Zwecktätigkeiten*), através das quais um ator (Aktor) intervém no mundo, a fim de realizar fins propostos, empregando meios adequados.² Eu descrevo os proferimentos lingüísticos como atos através dos quais um falante gostaria de chegar a um entendimento com um outro falante sobre algo no mundo. Eu posso levar a cabo essas descrições assumindo a perspectiva do agente, portanto, da primeira pessoa. Contrastam com esta perspectiva as descrições feitas na perspectiva de uma terceira pessoa, que observa o modo como um ator atinge um objetivo através de uma atividade orientada para um fim, ou como ele, através de um ato de fala, chega a um entendimento com alguém sobre algo. Descrições na perspectiva da segunda pessoa são sempre possíveis

-
1. Dado o caráter da presente contribuição, na qual pretendo esboçar globalmente meu princípio pragmático-formal, evito apresentar provas mais detalhadas.
 2. N.T.: traduzo aqui o termo “Aktor”, criado por Habermas, por “ator”, no sentido de “ator-agente”.

quando se trata de ações de fala (“Você me ordena, (ele ordena) que eu deixe cair a arma”); no caso de atividades orientadas para um fim, essas mesmas descrições somente são possíveis quando introduzidas em contextos cooperativos (“Você me entrega (ele entrega) a arma”).

1. Falar versus Agir

Por que será que as ações lingüísticas e não-lingüísticas, há pouco apresentadas, dependem de condições específicas de compreensão? A fim de explicar esse fato, poderíamos apelar inicialmente para a diferença que existe entre as perspectivas de descrição. Quando eu *observo* que um amigo passa correndo no outro lado da rua, eu posso identificar certamente a sua corrida como sendo uma ação. E a proposição “ele corre na rua” pode servir em muitos contextos como descrição de uma ação; através dela podemos atribuir ao ator a intenção de atingir o mais rapidamente possível um lugar situado no ponto em direção ao qual ele está correndo. No entanto, não podemos *inferir* essa intenção da simples observação; nós supomos, ao invés disso, um contexto geral que justifica a suposição de uma tal intenção. Não obstante, a ação carece ainda de uma ulterior interpretação, o que não deixa de ser curioso. O amigo pode estar correndo porque não quer perder o seu trem, porque não deseja chegar tarde à aula, ou porque não quer chegar atrasado a um encontro marcado; mas pode ser também que ele está fugindo porque se sente perseguido, que ele escapou de um atentado, ou que ele, por outros motivos, entrou em pânico e simplesmente corre para cá e para lá, etc. Na perspectiva de um observador, nós somos capazes de identificar uma ação; mas não estamos em condições de descrever com segurança a execução de um plano específico de ação; para chegar a isso teríamos que conhecer a respectiva intenção que comanda a ação. Nós podemos inferir essa intenção lançando mão de indicadores, os quais adscrevemos hipoteticamente ao agente; para nos certificarmos da intenção, teríamos que ser capazes de assumir a perspectiva do participante. Ora, a atividade não-lingüística não oferece por si mesma essa perspectiva — ela não revela *a partir de si mesma* o modo como foi planejada. Somente os atos de fala conseguem preencher essa condição.

Quando eu capto a ordem que minha amiga me dá (ou a outrem), ao dizer que eu devo (ou ele deve) deixar cair a arma, então eu sei com bas-

tante certeza, qual foi a ação que ela realizou: ela proferiu esta determinada ordem. Essa ação não carece de interpretação no mesmo sentido que as passadas do amigo apressado. Pois, no caso exemplar do significado verbal, um ato de fala revela a intenção do falante; um ouvinte pode deduzir do conteúdo semântico do proferimento o modo como a sentença proferida é utilizada, ou seja, pode saber qual é o tipo de ação realizado através dele. As ações lingüísticas interpretam-se por si mesmas, uma vez que possuem uma estrutura auto-referencial. O componente ilocucionário determina o sentido de aplicação do que é dito, através de uma espécie de comentário pragmático. A idéia de Austin, segundo a qual nós, ao dizermos algo, fazemos algo, implica a recíproca: ao realizarmos uma ação de fala dizemos também o que fazemos. Esse sentido performativo de uma ação de fala só é captado por um ouvinte potencial que assume o enfoque de uma segunda pessoa, abandonando a perspectiva do observador e adotando a do participante. É preciso falar a mesma linguagem e como que entrar no mundo da vida, compartilhado intersubjetivamente por uma comunidade lingüística, a fim de poder tirar vantagens da peculiar reflexividade da linguagem natural e poder apoiar a descrição de uma ação executada por palavras sobre a compreensão do auto-comentário implícito nessa ação verbal.

Os atos de fala distinguem-se das atividades meramente não-lingüísticas, em primeiro lugar, através da feição reflexiva da auto-interpretação e, em segundo lugar, através do tipo de fins que podem ser visados, bem como através do tipo de sucessos que podem ser conseguidos. Num nível geral certamente *todas* as ações, lingüísticas e não lingüísticas, podem ser apreendidas como uma atividade orientada para um fim. No entanto, a partir do momento em que desejamos fazer uma distinção entre *ação de entendimento e atividade orientada para um fim*, temos que levar em conta que a teoria da linguagem e a teoria da ação não atribuem o mesmo sentido ao jogo teleológico de linguagem, no qual os atores perseguem objetivos, têm sucesso ou produzem resultados da ação, — os mesmos conceitos básicos são interpretados de modo diferente. Para os objetivos a que nos propomos, é suficiente descrever globalmente a atividade orientada para um fim como sendo uma intervenção causal no mundo objetivo, efetiva e dirigida para um fim. Ao fim escolhido sob pontos de vista axiológicos corresponde um estado no mundo, que deve adquirir forma e

existência através da escolha e da aplicação de meios supostamente adequados. E subjaz no plano de ação um significado da situação, na qual: o alvo da ação (a), é determinado no mundo objetivo independentemente dos meios intervenientes (b), como se fora um estado a ser produzido de modo causal (c). É interessante observar que as ações da fala não se deixam subsumir facilmente a esse modelo da atividade orientada para um fim; de qualquer modo, o próprio falante não pode visar seus fins ilocucionários sob essa descrição (a-c).

Se considerarmos as ações de fala como meios para se atingir o entendimento e se subdividirmos o fim geral do entendimento nos fins subalternos: *compreensão*, por parte do ouvinte, do significado expresso pela fala e *reconhecimento* do proferimento *como verdadeiro*, então a descrição, que apresenta o modo como um falante pode atingir esses fins, não preencherá nenhuma das três condições apontadas.

(a) Os fins ilocucionários não podem ser definidos independentemente dos meios lingüísticos do entendimento. Isso significa que os proferimentos gramaticais são instrumentos do entendimento, o que os distingue, por exemplo, das operações de um cozinheiro, que representam os meios para a produção de alimentos comestíveis. É que o meio da linguagem natural e o *telos* do entendimento interpretam-se reciprocamente — um não pode ser explicado sem o recurso ao outro.

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

(c) Finalmente, o processo de comunicação e o resultado a ser produzido por ele não constituem, na perspectiva dos participantes, esta-

dos do mundo objetivo. Os atores que agem no nível dos fins defrontam-se no mundo na qualidade de entidades, apesar da liberdade de escolha atribuída reciprocamente — um não pode atingir o outro, a não ser como objeto ou como rival. Ao passo que os falantes e ouvintes assumem um enfoque performativo, no qual eles se defrontam reciprocamente como membros do mundo vital de sua comunidade lingüística compartilhada intersubjetivamente, isto é, como segundas pessoas. Enquanto tentam chegar a um entendimento mútuo sobre algo, os fins ilocucionários visados situam-se, na ótica deles, além do mundo, ao qual eles podem se referir no enfoque objetivador de um observador e no qual podem intervir através de uma atividade teleológica. Nesta medida, eles assumem uma posição transmundana uns em relação aos outros.

Apresentamos duas características para distinguir os atos de fala em relação às simples atividades não lingüísticas: os atos que se interpretam a si mesmos revelam uma estrutura reflexiva; eles visam fins ilocucionários que não assumem o *status* de um fim realizável no interior do mundo, que não podem ser realizados sem a cooperação e o assentimento livre de um destinatário e que só podem ser explicados pelo recurso à idéia de entendimento que habita no interior do próprio *meio* lingüístico. Diferem nos dois casos as condições de compreensão e os conceitos fundamentais com cujo auxílio os próprios atores poderiam descrever os seus fins. A relativa independência dos tipos de ação descritos pode ser confirmada, além disso, se levarmos em conta os respectivos critérios para avaliar os sucessos da ação. As intervenções na linha de atividades orientadas para um fim não correspondem às mesmas condições de racionalidade inerentes aos atos de fala. A racionalidade não tem tanto a ver com a posse do saber do que com o modo como os sujeitos capazes de falar e de agir empregam o saber. Ora, tanto as atividades não-lingüísticas como as ações de fala encarnam um saber proposicional; contudo, o modo específico de empregar o saber decide sobre o sentido da racionalidade, que serve como medida para o sucesso da ação. Se tomarmos como ponto de partida o uso não-comunicativo do saber proposicional em ações teleológicas, iremos detectar a idéia da racionalidade orientada para um fim (*Zweckrationalität*) tal como foi elaborada na teoria da escolha racional. E se partirmos do uso comunicativo do saber proposicional em atos de fala, descobriremos a idéia da racionalidade orientada para o entendimento (*Verständigungsra-*

tionality), que numa teoria do significado pode explicitar apoiando-se nas condições para a aceitabilidade de ações de fala. Subjaz a esse conceito a experiência intuitiva da força da fala argumentativa, que funda o consenso e é livremente unificadora. A racionalidade orientada para um fim aponta para as condições necessárias a uma intervenção, eficiente do ponto de vista causal, no mundo dos estados de coisas existentes; ao passo que a racionalidade dos processos de entendimento mede-se pelo conjunto de condições de validade exigidas para atos de fala, por pretensões de validade, que se manifestam através de atos de fala, e por razões para o resgate discursivo dessas pretensões. O formato das condições requeridas para a racionalidade de ações de fala bem sucedidas não é o mesmo das condições para o sucesso da racionalidade da atividade que visa fins.

Essa observação não pretende ser mais do que um indício para uma afirmação subsequente, a saber, que a racionalidade orientada para um fim e a racionalidade orientada para o entendimento não são intercambiáveis. Sob essa premissa, eu considero a atividade que visa fins e o agir orientado para o entendimento como tipos elementares de ação, irredutíveis um ao outro. Nas páginas seguintes iremos concentrar nossa atenção nas ligações que ambos os tipos assumem em interações mediadas lingüisticamente. De uma destas ligações surge aquilo que eu chamo de agir comunicativo.

2. Agir Comunicativo versus Agir Estratégico

Eu emprego o termo “agir social” ou “interação” como um conceito complexo, que pode ser analisado com o auxílio dos conceitos elementares “agir” e “falar”. Nas interações medidas pela linguagem (às quais limitaremos a partir de agora nosso discurso), esses dois tipos de ação encontram-se ligados um ao outro. É verdade que eles aparecem em constelações diferentes: quando as forças ilocucionárias dos atos de fala assumem o papel de coordenadoras da ação, a constelação é uma; e será outra toda vez que as ações de fala estiverem subordinadas de tal modo à dinâmica extra-lingüística das influências de atores que se influenciam mutuamente através de uma atividade orientada para um fim, que as energias de ligação especificamente lingüísticas *deixam de ser utilizadas*.

Podemos entender uma interação como sendo a solução para um problema de coordenação: como coordenar entre si os planos de ação de

vários atores, de tal modo que as ações de *Alter* possam ser engatadas nas de *Ego*? “Ligação” significa aqui inicialmente apenas a redução do campo de jogo de possibilidades de escolha contingentes e conflitantes, tomando uma medida, a qual torna possível um entrelaçamento radial de temas e de ações em espaços sociais e épocas históricas. Se assumirmos a perspectiva dos participantes, a necessidade de contacto resultará do próprio interesse na perseguição de planos de ação específicos a cada um. Uma ação teleológica pode ser descrita como a realização de um plano que se apóia no significado da situação do ator. Ao executar um plano de ação, ele domina uma situação e a situação de ação forma uma parte do mundo ambiente interpretado pelo ator. Esse recorte constitui-se à luz das possibilidades de ação que o ator considera relevantes tendo em vista o sucesso de um plano. O problema da coordenação coloca-se a partir do momento em que o ator só pode executar o seu plano de ação de modo interativo, isto é, com o auxílio (ou mediante a omissão de auxílio) de pelo menos um outro ator. Do modo de *Alter* conectar seus planos e ações aos planos e ações de *Ego* resultam diferentes tipos de interações mediadas lingüisticamente.

Os tipos de interação distinguem-se, em primeiro lugar, de acordo com o mecanismo de coordenação da ação; é preciso saber, antes de mais nada, se a linguagem natural é utilizada apenas como meio para a transmissão de informações ou também como fonte da integração social. No primeiro caso trata-se, no meu entender, de agir estratégico; no segundo, de agir comunicativo. No segundo caso, a força consensual do *entendimento* lingüístico, isto é, as energias de ligação da *própria linguagem*, tornam-se efetivas para a coordenação das ações, ao passo que no primeiro caso o efeito de coordenação depende da *influência* dos atores uns sobre os outros e sobre a situação da ação, a qual é veiculada através de atividades não-lingüísticas. Vistos na perspectiva dos participantes, os dois mecanismos, o do entendimento motivador da convicção e o da influencição que induz o comportamento, excluem-se mutuamente. Ações de fala não podem ser realizadas com a dupla intenção de chegar a um acordo com um destinatário sobre algo e, ao mesmo tempo, produzir algo nele, de modo causal. Na perspectiva de falantes e ouvintes, um acordo não pode ser imposto a partir de fora e nem ser forçado por uma das partes – seja através da intervenção direta na situação da ação, seja indiretamente,

através de uma influência calculada sobre os enfoques proposicionais de um oponente. Aquilo que se obtém *visivelmente* através de gratificação ou ameaça, sugestão ou engano, não pode valer intersubjetivamente como acordo; tal intervenção fere as condições sob as quais as forças ilocucionárias despertam convicções e geram “contactos”.

Uma vez que o agir comunicativo depende do uso da linguagem dirigida ao entendimento, ele deve preencher condições mais rigorosas. Os atores participantes tentam definir *cooperativamente* os seus planos de ação, levando em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da vida compartilhado e na base de interpretações comuns da situação. Além disso, eles estão dispostos a atingir esses objetivos mediatos da definição da situação e da escolha dos fins assumindo o papel de falantes e ouvintes, que falam e ouvem *através de processos de entendimento*. O entendimento através da linguagem funciona da seguinte maneira: os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissensos constatados. Através das ações de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo. A oferta contida num ato de fala adquire força obrigatória quando o falante garante, através de sua pretensão de validade, que está em condições de resgatar essa pretensão, caso seja exigido, empregando o tipo correto de argumentos. O agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente.

Ofertas de atos de fala somente podem, é verdade, desenvolver um efeito coordenador de ações porque a força cogente de uma ação de fala, compreensível para o ouvinte e aceita por ele, se difunde também para as conseqüências relevantes da ação, que resultam do conteúdo semântico do proferimento – seja de modo assimétrico para ouvintes e falantes tomados isoladamente, seja de modo simétrico para ambas as partes. Quem aceita uma ordem, sente-se obrigado a executá-la; quem faz uma promessa, sente-se no dever de cumpri-la, caso seja necessário; quem aceita uma asserção, acredita nela e comporta-se de acordo com ela. Eu caracterizei o compreender e o aceitar de ações de fala como sucessos ilocucioná-

rios; todos os fins e efeitos que vão além disso devem ser chamados “perlocucionários”. Eu quero fazer uma distinção entre os efeitos perlocucionários₁, que resultam do significado do ato de fala, e os efeitos perlocucionários₂, que não resultam do que é dito, como se fossem sucessos gramaticalmente regulados, mas que se põem de modo contingente, porém, condicionado através de um sucesso ilocucionário: O (= ouvinte, N.T.) compreende (sucesso ilocucionário₁) e aceita (sucesso ilocucionário₂) a ordem de dar dinheiro a Y. O dá “dinheiro” a Y (sucesso perlocucionário₁) e alegre com isso a mulher dele (sucesso perlocucionário₂). Esse último tipo de efeitos, não regulados gramaticalmente, será, via de regra, um componente público da interpretação da situação ou, pelo menos, um tipo de efeitos que poderiam ser declarados sem prejudicar o curso da ação. O contrário acontece quando o falante pretende – através de sua ordem – levar o destinatário a dar dinheiro a Y para que este tenha condições de realizar um assalto, crime que não teria o assentimento de O, como F (= falante, N.T.) muito bem sabe. Nesse caso, a execução do crime planejado transformar-se-ia num efeito perlocucionário₃, o qual não aconteceria, caso o falante tivesse declarado desde o início que tal efeito seria o alvo.

Esse caso de agir estratégico latente oferece um exemplo interessante, porém, deficiente para o modo como o mecanismo de entendimento trabalha na construção de interações: o ator somente conseguirá atingir seu objetivo estratégico de cumplicidade numa ação criminosa na forma de um efeito perlocucionário₃, não público, se sua ordem puder produzir um sucesso ilocucionário; ora, isso só será possível, se o falante afirmar que irá seguir sem reservas o objetivo ilocucionário de seu ato de fala, portanto, se deixar o ouvinte na ignorância sobre o real e unilateral rompimento dos pressupostos do agir orientado ao entendimento. O uso estratégico latente da linguagem vive parasitariamente do uso normal da linguagem, porque ele somente pode funcionar quando pelo menos uma das partes toma como ponto de partida que a linguagem está sendo utilizada no sentido do entendimento. Esse *status* deduzido aponta para a lógica própria, subjacente na comunicação lingüística, a qual só tem efeitos coordenadores durante o tempo em que submeter a atividade teleológica dos atores a determinados limites.

É verdade que, no próprio agir comunicativo, as cadeias de ações dos atores singulares, estruturadas teleologicamente, atravessam os processos

de entendimento; porque as atividades orientadas para um fim, dos participantes da interação, estão jungidas umas às outras através do meio que é a linguagem. Contudo, o meio lingüístico só pode desempenhar essa função de cópula se ele *interromper* os planos de ação controlados respectivamente pelo próprio sucesso e se modificar temporariamente o modo da ação. O contato comunicativo através de atos de fala realizados sem reservas coloca as orientações da ação e os processos da ação, talhados conforme o respectivo ator, sob os limites estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente. Essas limitações impõem aos agentes uma mudança de perspectiva: os atores têm de abandonar o enfoque objetivador de um agente orientado pelo sucesso, que deseja produzir algo no mundo, e assumir o enfoque performativo de um falante, o qual procura entender-se com uma segunda pessoa sobre algo no mundo. Sem essa re-orientação, que leva em conta as condições do uso da linguagem voltada ao entendimento, eles não teriam acesso ao potencial das energias de ligação existentes na linguagem. Por isso, a ação latentemente estratégica fracassa tão logo o destinatário descobre que o falante não deixou realmente de lado a sua busca de sucesso.

No agir estratégico a constelação do agir e do falar modifica-se. Aqui as forças ilocucionárias de ligação enfraquecem; a linguagem encolhe-se, transformando-se num simples meio de informação. É possível ilustrar melhor esse fato tomando o exemplo há pouco apresentado:

(1) F: “Eu exorto você a dar dinheiro a “Y”. No caso do agir comunicativo, o destinatário de uma ordem ou de uma exigência precisa conhecer o contexto normativo que autoriza o falante a fazer sua exigência e que justifica destarte a sua expectativa de que o destinatário terá razões para realizar a ação solicitada. O conhecimento das condições de sucesso (para a entrega do dinheiro), dedutíveis do conteúdo proposicional (1) não é suficiente para se compreender o significado ilocucionário dessa ação de fala, isto é, o seu caráter específico de exigência. Para o conhecimento das condições de sucesso (a) é necessário acrescentar as condições (b), sob as quais o falante pode ter razões para considerar válida uma exigência de conteúdo (a), ou seja, neste caso, para considerá-la justificada normativamente: F pode dirigir-se, por exemplo, a um amigo, a um colega sabidamente generoso em questões de dinheiro, a um credor ou a um cúmplice. E caso a pessoa abordada não aceite, ela estará recusando uma pretensão de validade normativa:

(1)0: “Não, você não tem o direito de solicitar de mim tal coisa”.

Em contextos de agir manifestamente estratégico, tais pretensões de validade são minadas (pretensões de verdade proposicional, de correção normativa e de veracidade subjetiva). Suspende-se o pressuposto de que a orientação está se dando na base de pretensões de validade.

A expressão: “Mãos ao alto!”, proferida pelo assaltante de banco, o qual, apontando uma pistola, exige dinheiro do caixa, revela de modo drástico, que nessa situação as condições de validade normativa foram substituídas por condições de sanção. As condições de aceitabilidade de um imperativo despido de qualquer cobertura normativa têm de ser substituídas por tais condições de sanção. Assim também no caso da exigência (1). Caso o destinatário seja fiel à lei e saiba que Y pretende utilizar o dinheiro a ser entregue por ele para preparar uma ação criminosa, F terá que complementar sua exigência fazendo referência a possíveis sanções e afirmar, por exemplo:

(2) F: “Eu exorto você a dar dinheiro a Y – senão eu comunico à polícia que você está metido nesse negócio até o pescoço”.

A dissolução do pano de fundo normativo revela-se sintomaticamente através da “estrutura-se-então” da ameaça, a qual coloca pretensões de poder no lugar das pretensões de validade pressupostas no agir comunicativo. Nisso se manifesta a constelação modificada do agir e do falar. No agir *manifestamente estratégico* os atos de fala, emasculados ilocucionariamente, perdem o papel de coordenação da ação em favor de influências externas à linguagem. A linguagem debilitada passa a preencher apenas as funções de informação que restam quando se retira do entendimento lingüístico a formação do consenso, o que faz com que a validade do proferimento, deixada em suspenso na própria comunicação, não possa mais ser apreendida diretamente. A ação de fala (2) só é exortação na aparência: de fato, ela é uma ameaça:

(2a) F: “Se você não der dinheiro a Y, eu comunico à polícia que...”.

Ameaças são exemplos de atos de fala que desempenham uma função instrumental em contextos de agir estratégico, que perderam sua força ilocucionária e que emprestam o seu significado ilocucionário a outros contextos de aplicação, nos quais normalmente as mesmas frases são proferidas numa perspectiva de entendimento. Tais atos, que se tornam independentes de modo perlocucionário, não são realmente atos ilocucio-

nários, pois, não visam a tomada de posição racionalmente motivada de um destinatário. O modo como as ameaças são repelidas revela isso:

(2a) F: “Não, você não tem nada de concreto contra mim”!

O “não” refere-se a condições empíricas, as únicas sob as quais a ameaça poderia obter o efeito perlocucionário desejado. O ouvinte contesta as razões que deveriam movê-lo a agir do modo prognosticado por F. Ameaças não se apóiam, como os atos ilocucionários, em razões gerais, independentes do destinatário, capazes de convencer a qualquer um. Pelo contrário, o seu componente “se-então” aponta para razões particulares, capazes de constituir, para determinados destinatários e em circunstâncias especiais, um motivo empírico para que reajam de um determinado modo.

Os próprios xingamentos, por se tratar de imperativos simples, possuem muitas vezes um caráter ambíguo. Eles podem ter um respaldo normativo e expressar, por exemplo, um julgamento moral; podem, outrossim, tornar-se independentes de modo perlocucionário e servir, por exemplo, para assustar ou incutir medo no destinatário.

II

O conceito “agir comunicativo”, introduzido provisoriamente, está apoiado numa determinada concepção de linguagem e de entendimento. E esta concepção deve ser desenvolvida em contextos das teorias do significado. Não posso aprofundar aqui esta fundamentação. No entanto, desejo ao menos introduzir e ventilar a idéia fundamental da teoria formal e pragmática do significado, a qual se refere ao nexos interno existente entre significado e validade (1). Através disso, porém, ainda não se disse nada sobre a fecundidade do princípio teórico no campo das ciências sociais. O conceito “agir comunicativo” deve comprovar-se na teoria sociológica da ação. E esta pretende esclarecer de que modo é possível a ordem social. Neste trabalho, a análise dos pressupostos do agir comunicativo pode servir de auxílio. Esta análise explora as dimensões que servem de pano de fundo ao mundo da vida, o qual estabiliza e entrelaça as interações, transformando-as em agregados de nível superior (2).

1. A Guinada Pragmática na Teoria do Significado

O esboço do agir comunicativo é um desdobramento da intuição segundo a qual o *telos* do entendimento habita na linguagem. O conceito “entendimento” possui conteúdo normativo, que ultrapassa o nível da compreensão de uma expressão gramatical. Um falante entende-se com outro sobre uma determinada coisa. E ambos só podem visar tal consenso se aceitarem os proferimentos por serem válidos, isto é, por serem conformes à coisa. O consenso sobre algo mede-se pelo reconhecimento intersubjetivo da validade de um proferimento fundamentalmente aberto à crítica. Existe certamente uma diferença entre compreender o significado de uma expressão lingüística e entender-se com alguém sobre algo com o auxílio de uma expressão tida como válida; da mesma forma, é preciso distinguir claramente entre um proferimento válido e um proferimento tido como válido. No entanto, não é possível dissociar plenamente questões de significado de questões de validade. Não é possível isolar, de um lado, a questão fundamental da teoria do significado, isto é, o que significa compreender o significado de uma expressão lingüística, e, de outro lado, a questão referente ao contexto em que essa expressão pode ser aceita como válida. Pois, não saberíamos o que significa compreender o significado de uma expressão lingüística, caso não soubéssemos como utilizá-la para nos entendermos com alguém sobre algo. Podemos ler nas próprias condições para a compreensão de expressões lingüísticas que os atos de fala, que podem ser formados com o seu auxílio, apontam para um consenso racionalmente motivado sobre o que é dito. Nesta medida, a orientação pela possível validade de proferimentos faz parte das condições pragmáticas não só do entendimento, mas também da própria compreensão da linguagem. Na linguagem, as dimensões do significado e da validade estão ligadas internamente.

A semântica da verdade apropriou-se desta idéia desde a época de Frege: nós compreendemos uma proposição assertórica quando sabemos o que é o caso, se ele for verdadeiro. No entanto, não é por acaso que se toma aqui uma proposição como modelo, não um ato de fala, mais precisamente uma proposição assertórica. No âmbito desta teoria, a problemática da validade é localizada exclusivamente na relação da lingua-

gem com o mundo, tido como a totalidade dos fatos. A validade é equiparada à verdade de asserções; por isso, um nexa entre o significado e a validade de expressões lingüísticas só se estabelece no discurso que constata fatos. No entanto, a função de representação constitui, conforme já fora observado por Karl Bühler, apenas uma de três funções originárias da linguagem. Enunciados utilizados de modo comunicativo servem simultaneamente para expressar intenções (ou experiências) de um falante, para representar estados de coisas (ou algo que aparece no mundo) e para contrair relações com um destinatário. Nessas três funções se refletem os três aspectos fundamentais do: entender-se com um outro sobre algo. Existe uma relação tríplice entre o significado de uma expressão lingüística e: a) o que se entende com ela; b) o que se diz nela; c) o modo de sua utilização no ato de fala.

Curiosamente, as três teorias do significado mais conhecidas esclarecem o aspecto global do significado a partir de uma única função da linguagem, tomando como ponto de partida apenas um dos três raios de significação, que se encontram na linguagem, amarrados em feixe. A semântica intencionalista (de Grice até Bennett e Shiffer) toma como ponto de partida fundamental aquilo que o falante pensa ou procura dar a entender ao utilizar uma expressão numa determinada situação; a semântica formal (de Frege, através do primeiro Wittgenstein até Dummett) parte das condições sob as quais uma proposição é verdadeira (ou é tornada verdadeira); e a teoria do significado enquanto uso, inaugurada pelo segundo Wittgenstein, refere tudo, em última instância, aos contextos de interação praticados, nos quais as expressões lingüísticas preenchem funções práticas. Cada uma destas três teorias do significado concorre com as outras, ligando-se precisamente a um único aspecto do processo de entendimento. Elas pretendem esclarecer o significado de uma expressão lingüística numa única perspectiva, seja na perspectiva do que é pensado, como significado pensado, seja na perspectiva do que é dito, como significado textual, seja na perspectiva do uso em interações, como significado do proferimento. A estilização de apenas um dos aspectos que aparecem simultaneamente no esquema de Bühler criou dificuldades, que eu não posso discutir aqui. Como resposta a elas, surgiu a teoria da ação de fala (desenvolvida a partir de Austin e Searle).

Esta teoria reserva um lugar adequado à intenção do falante, sem reduzir simplesmente o entendimento que se dá através da linguagem ao

agir estratégico, como é o caso da semântica de Grice. Ao levar em conta o componente ilocucionário, ela considera também a relação interpessoal e o caráter accional inerente ao falar, sem excluir, porém, como é o caso da pragmática wittgensteiniana, as pretensões de validade, que apontam para o além da provincialidade dos jogos particulares de linguagem, que em princípio têm os mesmos direitos. Ao esboçar as condições de preenchimento, a teoria da ação de fala respeita igualmente a relação que existe entre linguagem e mundo, entre enunciado e estado de coisas. É verdade que, com essa determinação unidimensional da validade como preenchimento de condições de verdade proposicional, ela fica presa ao cognitivismo da semântica da verdade. Eu constato precisamente nisso a deficiência, a ser sanada no momento em que reconhecemos que todas as funções da linguagem, e não apenas as da representação, estão prenhes de pretensões de validade.

O enunciado: "Eu dou dinheiro a Y" é modalmente equívoco; conforme o contexto, ele pode ser decodificado como uma promessa, uma confissão ou ainda como uma previsão:

(3) F: Eu prometo a você, que darei dinheiro a Y.

(4) F: Eu confesso a você que estou dando dinheiro a Y.

(5) F: Eu posso garantir a você que X (= o falante) dará dinheiro a Y.

As respectivas negações, através das quais o ouvinte poderia recusar essas ofertas de atos de fala revelam os tipos de pretensões de validade, que um falante pode unir a promessas, confissões e previsões:

(3') 0: Não, nessas coisas você nunca foi confiável.

(4') 0: Não, você apenas quer me enganar.

(5') 0: Não, você nem tem dinheiro.

Através de (3), o falante levanta a pretensão normativa de contrair uma obrigação; através de (4), a pretensão à sinceridade subjetiva, isto é, de pensar o mesmo que está dizendo e através de (5), uma pretensão à verdade proposicional. De resto, é possível negar um ato de fala não somente sob o aspecto de validade respectivamente dominante. A ordem:

(1) F: Eu exorto você a dar dinheiro a Y,
pode ser recusada não somente através de

(1') 0: Não, você não tem nenhum direito a isso,
mas também através da dúvida com relação à sinceridade do falante, ou

com relação aos pressupostos de existência do conteúdo da asserção:

(1'') 0: Não, você não está falando sério. Você apenas quer brincar comigo.

(1''') 0: Não, eu nem tenho como encontrar Y para dar-lhe dinheiro.

Mutatis mutandis, o mesmo vale para ações de fala constatativas e expressivas. É certo que as condições de verdade são o critério para saber se um proferimento preenche ou não sua função de representação; todavia, o preenchimento da função interativa e expressiva da linguagem mede-se através de condições da autorização e da sinceridade, que são análogas à verdade. Em geral, cada ação de fala pode ser criticada reiteradamente como inválida sob três aspectos: como inverídica, em relação a uma asserção feita (ou seja, pressupostos em relação à existência do conteúdo da asserção); como incorreta, em relação a contextos normativos existentes (ou em relação à legitimidade das normas pressupostas); e como não-sincera, em relação à intenção do falante. Suponhamos que esta ampliação tricotômica do conceito de validade, aqui apenas esboçada, possa ser realizada detalhadamente na prática; que contribuição ela traria para a resposta à questão fundamental da teoria do significado?

Dummett deu o primeiro passo rumo a uma reinterpretação pragmática da problemática da validade, ao demonstrar que a semântica da verdade, ao menos nos casos de enunciados observacionais predicativos simples, pode abstrair das circunstâncias nas quais um ouvinte está em condições *de reconhecer* em que momento as condições de verdade de uma proposição assertórica estão preenchidas. Apoiado na distinção pragmática entre 'truth' e 'assertibility' – entre a verdade de uma frase e o direito de formar com ela uma asserção – Dummett substitui o conhecimento das condições de verdade por um saber indireto. O ouvinte precisa conhecer o tipo de razões com as quais o falante poderia eventualmente resgatar a sua pretensão quanto ao preenchimento de determinadas condições de verdade. Nós compreendemos um enunciado afirmativo quando sabemos que tipo de razões um falante deveria aduzir, a fim de convencer um ouvinte de que ele (o falante) tem o direito de levantar uma pretensão de verdade para a sua frase. Portanto, as condições de compreensão, a serem preenchidas na prática comunicativa cotidiana, induzem à suposição de um jogo de argumentação, no qual o falante, na qualidade de proponente, poderia convencer um ouvinte ou oponente de que uma pretensão de validade possi-

velmente problemática é justificada. Após essa *guinada epistêmica* da semântica da verdade, não podemos mais considerar a questão da validade de uma proposição como se fora uma simples questão do nexos objetivo entre linguagem e mundo, completamente alheia ao processo de comunicação.

A sugestão que se apresenta então consiste em não definir mais semanticamente a pretensão de verdade, nem reduzi-la apenas à perspectiva do falante. Pretensões de validade formam o ponto de convergência do reconhecimento intersubjetivo por parte de todos os participantes. Elas desempenham um papel pragmático na dinâmica que perpassa a oferta do ato de fala e a tomada de posição do destinatário em termos de "sim/não". Esta *guinada pragmática* da semântica da verdade implica uma transformação da "força ilocucionária". Austin a entendera como sendo o componente irracional da ação de fala: o elemento propriamente racional seria monopolizado pelo conteúdo da asserção. De acordo com o modo de ler esclarecido pela pragmática, o componente modal determina a pretensão de validade que o falante manifesta em casos exemplares com o auxílio de uma proposição performativa. Assim, o componente ilocucionário transforma-se na sede de uma racionalidade, a qual se apresenta como um nexos estrutural entre condições de validade, pretensões de validade a elas referidas e razões para seu resgate discursivo. Como resultado disso, as condições de validade não são mais fixadas no componente proposicional e descobrimos um lugar para a introdução de outras pretensões de validade, não mais orientadas pelas condições de verdade ou de sucesso, ou seja, que não são talhadas de acordo com a relação entre a linguagem e o mundo objetivo.

Após a ampliação da verdade proposicional por intermédio da correção normativa e da veracidade subjetiva, é possível – num derradeiro lance – *generalizar* a explicação de Dummett. Nós compreendemos uma ação de fala quando conhecemos o tipo de razões que um falante poderia aduzir, a fim de convencer um ouvinte de que ele (falante), em determinadas circunstâncias, tem o direito de pretender validade para a sua expressão, ou seja, em síntese: quando sabemos *o que as torna aceitáveis*. Através de uma pretensão de validade, um falante apela para um potencial de razões, que ele poderia aduzir em favor dela. As razões interpretam as condições de validade e se integram deste modo às próprias condições que tornam aceitável uma expressão. Isso faz com que as condições de aceitabilidade

apontem para o carácter holístico das linguagens naturais: toda a ação singular de fala liga-se, através de fios lógico-semânticos, a muitas outras ações de fala potenciais, as quais poderiam assumir o papel pragmático desempenhado pelas razões. Por isso, o conhecimento de uma linguagem entrelaça-se com o conhecimento daquilo que acontece realmente no mundo explorado pela linguagem. O conhecimento que temos do mundo e o conhecimento que temos da linguagem dependem de uma cadeia de razões; mas parece que a cadeia de razões na qual se apóia o conhecimento do mundo é mais longa do que a cadeia na qual se apóia o conhecimento da linguagem. O fato de ambos não poderem ser isolados com nitidez um do outro vem confirmar a idéia básica que tomamos como ponto de partida: compreender uma expressão significa saber de que modo podemos nos servir dela, a fim de chegarmos a um entendimento com alguém sobre algo.

Se conseguíssemos elaborar suficientemente esse princípio de uma teoria pragmático-formal do significado e torná-lo plausível, ele poderia esclarecer porque o meio da linguagem natural dispõe de um potencial de forças de ligação utilizável para fins de coordenação da ação. No momento em que um falante assume, através de sua pretensão de validade criticável, a garantia de aduzir eventualmente razões em prol da validade da ação de fala, o ouvinte, que conhece as condições de aceitabilidade e compreende o que é dito, é desafiado a tomar uma posição, baseado em motivos racionais; caso ele reconheça a pretensão de validade, aceitando a oferta contida no ato de fala, ele assume a sua parte de obrigatoriedades decorrentes do que é dito, as quais são relevantes para as conseqüências da interação e se impõem a todos os envolvidos.

2. Do Agir Social à Ordem Social

Eu abordei o agir comunicativo e o estratégico como duas variantes da interação mediada pela linguagem. No entanto, somente ao *agir comunicativo* é aplicável o princípio segundo o qual as limitações estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente levam os atores – no sentido de uma necessidade transcendental tênue – a abandonar o egocentrismo de uma orientação pautada pelo fim racional de seu próprio sucesso e a se submeter aos critérios públicos da racionalidade do entendi-

mento. Podemos, pois, tomar as estruturas supra-subjetivas da linguagem na perspectiva da teoria da ação e tentar encontrar a partir delas uma resposta à questão clássica: como é possível a ordem social?

O conceito atomista do *agir estratégico* não pode fornecer, a partir de si mesmo, um equivalente para isso. No entanto, se for tomado, mesmo assim, como conceito básico de uma teoria sociológica da ação, será preciso explicar de que modo contextos de interação, que resultam exclusivamente da influência recíproca de atores que se posicionam uns em relação aos outros, levados pelo sucesso, podem perpetuar-se na forma de ordens estáveis. A partir de Hobbes multiplicaram-se as tentativas visando explicar a formação de normas com pretensão de validade obrigatória e intersubjetiva, as quais tomavam como base os interesses e o cálculo individual das vantagens de atores que casualmente se encontram e decidem de modo racional-com-relação-a-um fim. Esse “problema hobbesiano” (Parsons) é abordado hoje em dia com os meios fornecidos pelas teorias do jogo. E na medida em que acompanhei as discussões de D. Lewis até John Elster, eu tive a impressão de que a abordagem da questão da emergência da ordem a partir da dupla contingência de atores que decidem independentemente, não avançou muito em relação à época de Hobbes.

A introdução de um novo meio de comunicação, capaz de canalizar correntes de informação que dirigem o comportamento, parece ser mais promissora do que a tentativa de renovar, com o auxílio de meios modernos, o conceito clássico da ordem instrumental. Na medida em que este esboço é definido de acordo com o modelo do mercado dirigido pelo dinheiro, o agir estratégico, talhado na medida da escolha racional, pode ser mantido como o conceito de ação que convém ao meio de direção. Se tomarmos, por exemplo, as informações que correm através do código “dinheiro”, veremos que elas condicionam as decisões da ação, devido a uma estrutura de preferências aí embutida, sem que haja necessidade de apelar para realizações de entendimento mais arriscadas e pretensiosas, orientadas por pretensões de validade. O ator assume um enfoque orientado pelo sucesso, em caso limite, um enfoque racional-com-relação-a-um-fim. É verdade que a mudança para *interações dirigidas por meios* vem acarretar-lhe uma inversão objetiva da relação entre a escolha dos meios e a colocação do fim. A partir de agora, o próprio meio proporciona os imperativos de conservação da existência do sistema correspondente

(no caso o sistema de mercado). Como o próprio Marx já percebera, o ator experimenta essa inversão entre meios e fim como sendo o caráter reificador de processos sociais reificados. E nesta medida, as interações dirigidas pelos meios não encarnam mais uma razão instrumental, localizada na racionalidade teleológica dos portadores da decisão, mas uma razão funcionalista que habita no interior dos sistemas auto-dirigidos. Todavia, esse princípio propagado nas ciências da economia e da organização abrange apenas domínios especiais de ação; ele não preenche as condições de uma explicação generalizada, capaz de reduzir o agir social em geral ao agir estratégico. Uma vez que os meios de comunicação que dirigem o comportamento, tais como, por exemplo, o dinheiro, constituem códigos especiais e ramificações da linguagem comum, que por sua vez se estrutura de modo muito mais rico, a teoria dos meios remete ao quadro mais amplo de uma teoria da linguagem (cf. *Theorie des Kommunikativen Handelns* – Teoria do agir comunicativo, vol. 2. p. 384ss.).

Como alternativa, resta apenas abandonar a idéia de desenvolver um esboço da ordem social em geral na perspectiva de uma teoria da ação. No lugar das estruturas lingüísticas intersubjetivas, entrelaçadas com a prática cotidiana, Parsons e Luhmann colocam *sistemas capazes de manter os limites*, os quais são delineados num plano mais geral do que o que é ocupado pelos atores e pelas interações mediadas através da linguagem. Estes podem então, por seu turno, ser interpretados como sistemas psíquicos e sociais, que se observam reciprocamente e formam ambientes uns para os outros. O princípio objetivista da teoria do sistema e sua independência em relação à teoria da ação precisa pagar um preço. O funcionamento do sistema rejeita o saber intuitivo do mundo da vida e de seus membros. O acesso hermenêutico a esse potencial de saber passa pela participação (ao menos virtual) na prática comunicativa cotidiana. É certo que as ciências sociais, face a sociedades mais complexas, são obrigadas, outrossim, a extrair de seu objeto conhecimentos contra-intuitivos. Todavia, a sociedade, tecida com as malhas de interações mediadas lingüisticamente, não aparece como uma natureza exterior, acessível apenas à observação; o sentido sedimentado em seus contextos simbólicos e auto-interpretações só se abre à intervenção compreensiva da interpretação. E quem não deseja obstruir esse caminho, mas abrir o contexto sócio-cultural *a partir de dentro*, precisa tomar como ponto de partida um

conceito de sociedade que possa ser engatado nas perspectivas de ação e no trabalho de interpretação dos participantes da interação. O mundo da vida é um conceito que se oferece para esse primeiro passo; a análise pragmático-formal dos pressupostos do agir comunicativo defronta-se com esse conceito, antes mesmo de elaborar uma teoria sociológica.

A idéia de que a ordem social deveria produzir-se pelo caminho de processos de formação do consenso parece trivial à primeira vista. No entanto, tão logo nos lembramos que qualquer acordo obtido comunicativamente depende de uma tomada de posição em termos de sim/não com relação a pretensões de validade criticáveis, salta aos olhos a inverossimilhança de tal idéia. A dupla contingência a ser absorvida por cada formação de interação assume, no caso do agir comunicativo, a forma especialmente precária de um risco de dissenso, sempre presente e embutido no próprio mecanismo de entendimento; e todo dissenso implica grandes custos. Com ele colocam-se várias alternativas; as principais são: simples trabalhos de reparo; a suspensão ou olvido de pretensões de validade controversas, o que traria como consequência o definhamento do solo comum de convicções compartilhadas; a passagem para discursos muito dispendiosos, cujo desenlace é incerto e cujos efeitos são problemáticos; a quebra da comunicação ou, finalmente, a passagem para o agir estratégico. Quando se considera que todo o assentimento explícito à oferta contida num ato de fala repousa numa dupla negação, ou seja, a recusa da rejeição sempre possível, descobre-se que os processos de entendimento, que se desdobram através de pretensões de validade criticáveis, não são indicados como trilhos confiáveis para a integração social. A motivação racional que repousa sobre o poder-dizer-não forma uma esteira de problematização à luz da qual a formação lingüística do consenso aparece mais como um mecanismo destrutivo. É que o risco de dissenso é alimentado sempre a cada passo através de experiências. E experiências quebram a rotina daquilo que é auto-evidente, constituindo uma fonte de contingências. Elas atravessam expectativas, correm contra os modos costumeiros de percepção, desencadeiam surpresas, trazem coisas novas à consciência. Experiências são sempre *novas* experiências e constituem um contrapeso à confiança.

Com isso, nós obtemos uma primeira indicação sobre os fenômenos complementares que são o *familiar* e o *surpreendente*. O fato de se estar-preliminarmente-em-entendimento numa camada mais profunda de

auto-evidências, certezas e familiaridade poderia explicar de que modo esse risco de dissenso do entendimento lingüístico, que está à espreita em todo lugar, é recolhido, regulado e represado na prática cotidiana. É sabido que Husserl trabalhou durante a sua última fase no conceito “mundo da vida”, esforçando-se em explorar o solo daquilo que é imediatamente familiar e inquestionavelmente certo. Ele tentou esclarecer com meios fenomenológicos esse campo do saber implícito, do elemento pré-predicativo e pré-categorial, do fundamento do sentido esquecido da prática vital diária e da experiência do mundo. Não vou me deter aqui no método de Husserl, nem no contexto que cerca a introdução de seu conceito “mundo da vida”; eu me aproprio do conteúdo material dessas pesquisas, estribando-me na idéia de que também o agir comunicativo está embutido num mundo da vida, responsável pela absorção dos riscos e pela proteção da retaguarda de um consenso de fundo. As realizações explícitas de entendimento por parte daqueles que agem comunicativamente movimentam-se no horizonte de convicções comuns e indubitáveis; a inquietação através da experiência e da crítica parece que se rompe de encontro a uma rocha profunda, ampla e inamovível de modelos consentidos de interpretação, de lealdades e práticas.

Através do conceito “saber não-temático”, Husserl mostrou um caminho pelo qual é possível descobrir esse fundamento do sentido. É verdade que se devem levar em conta nesse ponto duas delimitações. É preciso fazer uma distinção entre o saber pré-reflexivo que acompanha os processos de entendimento, sem transformar-se em tema, e o *saber que é tematizado juntamente com as ações de fala*. Num ato de fala ‘Mp’, o enunciado com conteúdo proposicional é o portador do saber temático. A proposição performativa expressa uma pretensão de validade e especifica em que sentido os enunciados são empregados. Esse comentário auto-referente é anunciado de modo performativo, através da realização de uma ação, e não apresentado explicitamente como saber, como acontece com o conteúdo comentado da asserção. Para tornar disponível o saber temático, bem como o significado do ato ilocucionário, tematizado juntamente, é preciso transformar ‘Mp’ numa descrição de ‘Mp’:

(1) F: Eu exorto você a dar dinheiro a Y

transformada em:

(1a) Ao enunciar (1), F exigiu ‘p’ de O.

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

Porém, nem todo o saber não-temático é constitutivo para um *determinado* mundo da vida. Neste contexto, não é relevante o saber geral e generativo que coloca os falantes competentes em condição de utilizar corretamente enunciados gramaticais e proferimentos. Também não é relevante o saber relativo ao preenchimento dos pressupostos pragmáticos gerais do agir comunicativo; por exemplo, o saber acerca do modo como nos orientamos por pretensões de validade e nos imputamos reciprocamente a responsabilidade pessoal; como identificamos objetos e estabelecemos o contato entre a linguagem e o mundo; como distinguimos entre fins ilocucionários e perlocucionários, como separamos o mundo subjetivo e o mundo social, como passamos do agir para a argumentação, etc. Tudo isso faz parte de um saber implícito que dominamos intuitivamente e que exige o trabalho reflexivo de uma reconstrução racional capaz de transformar o “*know how*” num “*know that*”. No entanto, esse *saber universal* ou *saber pré-reflexivo-não-temático* serve para a produção de ações de fala em geral, produz agir comunicativo, mas não contribui para a sua complementação. Temos que nos concentrar nesse outro tipo de saber não-temático, que complementa o agir comunicativo, acompanhando-o e fixando-o (num contexto, N.T.). Trata-se do saber concreto acerca da linguagem e do mundo, que permanece no lusco-fusco do elemento pré-predicativo e pré-categorial e que forma o solo não-problemático para todo o saber temático e tematizado-juntamente.

III

O conceito fenomenológico “mundo da vida” sugere que se trata de um termo da constituição do mundo, cedido pela epistemologia, que não

pode ser aplicado sem mais nem menos à sociologia. Para escapar das dificuldades da fenomenologia social, a teoria da sociedade precisa separar-se, logo no início, da teoria da constituição do conhecimento e travar relações com as diretrizes da pragmática da linguagem, a qual abrange naturalmente interações mediadas linguisticamente. Por isso, o tema “mundo da vida” deve ser introduzido como um conceito complementar do agir comunicativo (1). A investigação pragmático-formal, que se conscientiza tomando o caminho de uma análise dos pressupostos que constituem o pano de fundo do mundo da vida, é realizada na perspectiva participante e reconstrutiva de um falante. O emprego desse conceito numa ciência social exige uma mudança metódica do enfoque: é preciso passar do enfoque (performativo) da segunda pessoa para o enfoque (teórico) da terceira pessoa (2).

1. A concepção pragmático-formal do mundo da vida

No seu tratado sobre “A crise das ciências européias”, Husserl introduziu o conceito do mundo da vida na perspectiva de uma crítica da razão. No âmbito da única realidade que as ciências naturais admitem, ele destaca o contexto preliminar da prática natural da vida e da experiência do mundo como sendo o fundamento reprimido do sentido. Nesta medida, o mundo da vida é um conceito oposto às idealizações que formam o campo de objetos das ciências naturais. Contra as idealizações do medir, da suposição de causalidade e da matematização e contra uma tendência à tecnicização, Husserl conclama o mundo da vida como a esfera imediatamente presente de realizações originárias; na perspectiva dela ele critica as idealizações que o objetivismo das ciências naturais esqueceu. Entretanto, uma vez que a filosofia do sujeito é cega para o sentido próprio da intersubjetividade lingüística, Husserl não é capaz de reconhecer que o próprio solo da prática comunicativa cotidiana descansa sobre pressupostos idealizadores.

Através de pretensões de validade, que transcendem todas as medidas simplesmente locais, a tensão entre pressupostos transcendentais e dados empíricos passa a habitar na facticidade do próprio mundo da vida. A teoria do agir comunicativo destranscendentaliza o reino do inteligível a partir

do momento em que descobre a força idealizadora da antecipação nos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala, portanto, no coração da própria prática de entendimento – idealizações que se manifestam também e de modo mais visível nas formas não tão comuns da comunicação que se realiza através da argumentação. A idéia do resgate de pretensões de validade criticáveis impõe idealizações, as quais, caídas do céu transcendental para o chão do mundo da vida, desenvolvem seus efeitos no meio da linguagem natural; nelas se manifesta também a força de resistência de uma razão comunicativa que opera astutamente contra as deturpações cognitivo-instrumentais de formas de vida modernizadas seletivamente.

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

O peso da plausibilização de pretensões de validade é assumido *prima facie* por um saber não-temático que caminha juntamente, um saber relativamente *destacado*, no qual os participantes se apóiam na forma de pressupostos semânticos e pragmáticos. Trata-se aí, em primeiro lugar, de um saber acerca de um horizonte (a) e de um saber acerca de um contexto, dependente de temas (b).

ad a) O ambiente apreendido forma o ponto central da situação de fala, a qual está embutida em horizontes espaço-temporais, apreendidos e agrupados de modo não-concêntrico. Os participantes podem supor normalmente que eles interpretam de modo mais ou menos consensual e a partir de perspectivas coordenadas, os componentes mais triviais da situação de fala e dos ambientes que se tornam mais difusos à medida que cresce a distância; eles também partem da idéia que suas perspectivas

biográficas divergentes ocorrem aqui e agora uma de encontro às outras, emprestando possivelmente relevâncias diferentes à interpretação comum da situação. Esse *saber-acerca-de-um-horizonte* é atualizado implicitamente junto com o que é dito; é ele que faz com que um proferimento seja não-problemático e é ele também que promove sua aceitabilidade. Por exemplo, se durante um *small talk* no Grüneburg-Park de Frankfurt eu disser que está nevando na Califórnia, meu colega de diálogo só não fará perguntas se ele souber que eu estou acabando de chegar de San Francisco ou que trabalho, por exemplo, como meteorologista no serviço de informações meteorológicas.

ad b) O *saber-acerca-de-um-contexto, dependente-de-temas*, que um falante pode pressupor no quadro da mesma linguagem, da mesma cultura, da mesma formação escolar, etc., portanto, no quadro de um ambiente comum ou horizonte de vivências, desempenha igualmente um papel importante na estabilização da validade. O falante que aborda um determinado tema traz implicitamente à tona contextos objetivos; à luz deles, o que é dito pode parecer trivial ou surpreendente, informativo ou inverossímil. Do saber acerca de um contexto, que é atualizado juntamente, é possível extrair, conforme a necessidade, informações e razões. Isso é necessário sempre que se constatar ser errônea a suposição de que o saber que-caminha-juntamente de modo não-temático é compartilhado intersubjetiva e consensualmente. Minha tentativa de introduzir o conceito “mundo da vida” no âmbito de uma teoria da comunicação, como estou fazendo neste momento, provocará objeções e perguntas especializadas de colegas, mas elas variarão, dependendo do público que estiver me ouvindo, por exemplo, em Madri, em Paris ou em Berkeley.

Esse tipo de saber não-temático facilmente cai na esteira da problematização. Basta que o horizonte da situação ou o tema se alonguem um pouco. Se eu ultrapasso apenas dez minutos a duração normal de uma hora de aula ou se fujo do tratamento acadêmico do tema “mundo da vida”, passando a falar sobre uma iminente viagem de férias, nossa atenção se dirige para os pressupostos pragmáticos feridos que até esse momento tínhamos compartilhado cegamente. Sob este aspecto, o saber acerca de um horizonte, que se refere a uma situação, e o saber acerca de um contexto, dependente de temas, distinguem-se do *saber-acerca-de-um-pano-de-fundo*, oriundo do mundo da vida (c). Este encontra-se sob outras

condições de tematização. Não é possível trazê-lo intencionalmente à consciência da mesma maneira que os outros (saberes N.T.), pois, forma uma camada profunda de saber não-temático, na qual lançam raízes o saber destacado acerca de um horizonte e o saber acerca de um contexto.

ad c). O saber que serve de pano de fundo possui uma estabilidade maior, uma vez que é imune à pressão problematizadora das experiências que produzem contingência. Chegamos a essa conclusão porque essa camada de saber elíptico e sempre pressuposto só pode ser retirada do modo inacessível ou do fundo inquestionável onde se encontra e transformada em tema através de um *esforço metódico* e, mesmo assim, pedaço por pedaço. Husserl sugeriu para isso o procedimento da variação eidética, portanto, a livre imaginação de modificações do mundo ou o esboço de mundos contrastantes, os quais podem lançar uma luz sobre nossas expectativas de normalidade inconscientes, inabaláveis e indisponíveis, bem como trazer à tona o fundamento de nossa prática cotidiana, o qual se aproxima muito de uma cosmovisão. Esse método é sugerido pelos exemplos dos quais J. Searle lança mão para demonstrar que o significado dos atos de fala permanece indeterminado enquanto não pudermos completar suas condições de validade, semanticamente definidas, através de suposições de fundo, sabidas de modo intuitivo, que permanecem implícitas e não temáticas, pressupostas como algo não-problemático. Searle lança no espaço o “Gato sobre o tapete”, a fim de chamar a atenção, através desta modificação, para o fato de que nós representamos normalmente um corpo apoiado sobre uma base, e o fazemos influenciados pela força gravitacional da terra. Da mesma maneira, o *Homo sapiens* deve ter tido, desde o momento em que se mantém vivo através da utilização de certos instrumentos, um saber intuitivo acerca da lei da alavanca; no entanto, esta lei só foi descoberta enquanto tal e trasladada para a forma de um saber explícito no decorrer de um questionamento metódico de nosso saber pré-teórico, através da ciência moderna.

O método da livre variação de pressupostos inevitáveis não tarda em se chocar com limites. O segundo plano do mundo da vida não está à disposição de nosso arbítrio, assim como não estamos em condições de submeter simplesmente tudo a uma dúvida abstrata. Ao colocar pragmaticamente em dúvida esta dúvida cartesiana, Ch. S. Peirce veio lembrar que os problemas que abalam certezas no nível do mundo da vida nos

atingem com a força objetiva de contingências históricas. Ele próprio tinha ligado sua análise do mundo da vida ao motivo da crise. Foi uma crise surgida das conseqüências das ciências modernas que arrancou Husserl do auto-esquecimento e do esquecimento do mundo, fruto do objetivismo. A pressão problemática de tais situações de crise, sejam elas crises pessoais ou da história mundial, modifica objetivamente as condições da tematização, criando assim uma distância clarificadora com relação àquilo que está mais próximo e é mais auto-evidente. Um exemplo disso é o impulso em direção ao universalismo moral, que tem início nas religiões mundiais proféticas e que rompe com a familiaridade ingênua e com a eticidade substancial da tribo ou do clã, que impõe piedade – uma arrancada que desencadeou tantas regressões, a ponto de se ter que renovar reiteradamente esse universalismo, de intervalo a intervalo, até mesmo em nosso século, quando os campos de concentração abriram suas portas ao aniquilamento.

Como todo saber não-temático, o mundo da vida que serve de pano de fundo está presente de modo implícito e pré-reflexivo. O que o caracteriza, em primeiro lugar, é o modo de uma *certeza imediata*. Esse modo empresta ao saber, do qual vivemos proximamente, no qual fazemos experiências, falamos e agimos, um caráter paradoxal. A presença do pano de fundo, ao mesmo tempo importuna e despercebida, mostra-se como uma forma intensificada e, não obstante, deficiente, do saber. O saber que serve de pano de fundo carece de ligação interna com a possibilidade de problematização, pois, ele só entra em contato com pretensões de validade criticáveis no instante da pronúncia, quando é transformado em saber falível. Certezas absolutas permanecem inabaláveis até o momento em que se decompõem de maneira brusca; pois, elas não representam nenhum tipo de saber, no sentido estrito da falibilidade.

Em segundo lugar, o saber que serve de pano de fundo caracteriza-se através de sua *força totalizadora*. O mundo da vida forma uma totalidade que possui um ponto central e limites indeterminados, porosos e, mesmo assim, intransponíveis, que vão recuando. O saber-acerca-de-um-horizonte e acerca-de-um-contexto, que aparece em primeiro plano, extrai o seu caráter do pano de fundo no qual se encontra enraizado, seja na dimensão da percepção, seja na do significado. O centro no qual confluem antes de qualquer objetivação através de operações de medida, os espaços sociais,

escalonados concentricamente conforme verticais e horizontais, e os tempos históricos, que se abrem em três dimensões, é formado pela situação comum de fala – e não pelo meu respectivo corpo, como chegou a ser afirmado pela fenomenologia antropologizante. O espaço e o tempo vividos são sempre coordenadas *de nosso respectivo* mundo, interpretadas ou encarnadas concretamente – como a comunidade de um local, de uma região, de um Estado, de uma nação, de uma sociedade mundial, etc., ou como a seqüência de gerações, de épocas, de eras, de biografias individuais perante Deus, etc. Eu, em meu corpo e enquanto meu corpo, encontro-me num mundo compartilhado intersubjetivamente, de tal modo que os mundos vitais habitados coletivamente encontram-se engrenados, entrecruzados e entrelaçados como o texto e o contexto.

Uma terceira característica é dada pelo *holismo* do saber que serve de pano de fundo, e que se relaciona com a totalização e a imediatez; esse holismo, apesar de sua aparente transparência, torna esse saber intransparente: o mundo da vida emaranhado. Nele os componentes encontram-se liqüefeitos, os quais são depois desdobrados em diferentes categorias do saber, através de experiências problematizadoras. No âmbito da pragmática formal, o pesquisador, alçado ao mirante do saber temático, diferenciado de acordo com fatos, normas e experiências vivenciais, lança também os olhos para o mundo da vida situado em baixo. Somente o ricochetear desse olhar diferenciado permite-lhe concluir que, no âmbito do saber que serve de pano de fundo, as convicções acerca de algo estão ligadas com o entregar-se a algo, com o ser tocado por algo, com o poder exercitar algo. As opiniões de fundo, seguridades e familiaridades, as concordâncias e habilidades engrenadas umas nas outras, constituem formas pré-reflexivas ou prefigurações daquilo que se bifurca, após a tematização, em atos de fala, assumindo o significado do saber proposicional, da relação interpessoal estabelecida ilocucionariamente ou da intenção do falante.

As três características da imediatez, da força totalizadora e da constituição holística desse saber pressuposto de modo não-temático consigam talvez explicar a função paradoxal do mundo da vida, a 'função de terreno' – o representante concreto da contingência. A partir de garantias que só podemos extrair da experiência, o mundo da vida levanta um muro contra surpresas que provêm da experiência. Se o saber acerca do mundo se define pelo fato de ser adquirido *a posteriori*, ao passo que

o saber acerca da linguagem, considerado relativamente, configura um saber *a priori*, então o paradoxo pode residir precisamente na integração que existe, no fundo do mundo da vida, entre o saber acerca do mundo e o saber acerca da linguagem.

Ora, a força problematizadora das experiências críticas introduz uma separação entre o pano de fundo do mundo da vida e o seu primeiro plano. Nesse processo, as próprias experiências se diferenciam de acordo com as formas práticas de se tratar aquilo que descobrimos no mundo – coisas e acontecimentos, pessoas e histórias nas quais as pessoas estão envolvidas. O *mundo das coisas* e os contextos pragmáticos constituem-se através da abordagem manual de coisas e acontecimentos; o *mundo solidário* e os conjuntos históricos formam-se na relação interativa entre pessoas de referência – respectivamente no quadro de comunidades de cooperação ou de comunidades de linguagem. Do ponto de vista ontogenético, o mundo da experiência da abordagem técnico-prática da natureza exterior só se distingue aos poucos da abordagem moral-prática no interior de uma sociedade. As experiências com nossa própria natureza interior, com o corpo, com as necessidades e sentimentos, são de tipo indireto; elas se refletem nas experiências com o mundo exterior. E quando essas experiências se tornam independentes, assumindo a forma estética de obras da arte autônomas, passam a ser objetos capazes de abrir os olhos, de provocar novas maneiras de ver, novos enfoques e novos modos de comportamento. As experiências estéticas não estão embutidas em formas da prática; elas não estão referidas a habilidades cognitivo-instrumentais e a representações morais, que se formam no interior de processos intramundanos de aprendizagem; elas estão entrelaçadas com a função da linguagem que constitui e que explora o mundo.

A articulação da experiência reflete a arquitetura do mundo da vida na medida em que está ligada à constituição tricotômica dos atos de fala e do saber que serve de pano de fundo ao mundo da vida. Essas estruturas gerais do mundo da vida somente se revelam, é verdade, se nós modificarmos nosso enfoque metódico. Os termos ‘pano de fundo’, ‘primeiro plano’ e ‘recorte do mundo da vida relevante para a situação’, só fazem sentido se adotarmos a perspectiva de um falante que deseja entender-se com um outro sobre algo no mundo e que pode apoiar a plausibilidade da oferta de seu ato de fala sobre uma massa de saber não-temático, partilhado

intersubjetivamente. *Como um todo*, o mundo da vida só atinge o campo da visão no momento em que nos colocamos como que às costas do ator e entendemos o agir comunicativo como elemento de um processo circular no qual o agente não aparece mais como iniciador, mas como produto de tradições nas quais ele está inserido, de grupos solidários aos quais ele pertence e de processos de socialização e de aprendizagem, aos quais ele está submetido. Após esse primeiro passo objetivador, a rede de ações comunicativas forma o meio através do qual o mundo da vida se reproduz.

2. A sociedade como mundo da vida simbolicamente estruturado

Qualquer ato da fala, através do qual um falante se entende com um outro sobre algo, localiza a expressão lingüística em três referências com o mundo: em referências com o falante, com o ouvinte e com o mundo. Sob o ponto de vista da formação de interações, nós nos ocupamos principalmente do segundo aspecto – a relação interpessoal. Através de seus atos de fala, os participantes da interação assumem ações de coordenação, ao produzir relações interpessoais. Porém, eles não conseguem tal sucesso através do preenchimento exato de uma única função da linguagem. Os atos de fala servem, em geral, à coordenação, tornando possível um acordo racionalmente motivado entre vários atores; e nisso colaboram também as outras duas funções da linguagem – a representação e a expressão. Portanto, o ponto de vista da coordenação da ação está situado num nível mais abstrato, não se confundindo com o do ator que visa produzir diretamente uma determinada relação interpessoal. A coordenação da ação em geral serve à integração social de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente pelos participantes. É bom notar que essa descrição já pressupõe a mudança de perspectiva que nos permite inquirir acerca da contribuição das ações comunicativas para a reprodução de um mundo da vida. Após termos realizado metodicamente essa mudança de enfoque podemos instaurar uma reflexão semelhante no que respeita ao entendimento sobre algo que foi dito ou no que tange à socialização das pessoas participantes; as ações de fala também preenchem esses papéis em todas as suas funções. Sob o aspecto do entendimento, elas servem à tradição e à

continuidade do saber cultural, sob o aspecto da socialização, servem à formação e à conservação de identidades pessoais.

Podemos imaginar os componentes do mundo da vida, a saber, os modelos culturais, as ordens legítimas e as estruturas de personalidade, como se fossem condensações e sedimentações dos processos de *entendimento*, da *coordenação da ação* e da *socialização*, os quais passam através do agir comunicativo. Aquilo que brota das fontes do pano de fundo do mundo da vida e desemboca no agir comunicativo, que corre através das comportas da tematização e que torna possível o domínio de situações, constitui o estoque de um saber comprovado na prática comunicativa. Esse saber consolida-se através dos trilhos da interpretação, assumindo a forma de modelos de interpretação, os quais são transmitidos; na rede de interações de grupos sociais ele se cristaliza na forma de valores e normas; pelo caminho dos processos de socialização ele se condensa na forma de enfoque, competências, modos de percepção e identidades. Os componentes do mundo da vida resultam da continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedades grupais, da formação de atores responsáveis e se mantêm através deles. A rede da prática comunicativa cotidiana espalha-se sobre o campo semântico dos conteúdos simbólicos, sobre as dimensões do espaço social e sobre o tempo histórico, constituindo o meio através do qual se forma e se reproduz a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade.

Para mim, cultura é o armazém de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo. A *sociedade* compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade. Conto entre as *estruturas da personalidade* todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e de agir, bem como de garantir sua identidade própria. Para os que agem comunicativamente, a cultura forma o cone luminoso no interior do qual surgem entidades que podem ser representadas ou manipuladas; ao passo que as normas e vivências se lhes afiguram como algo no mundo social ou num mundo subjetivo, ao qual eles podem referir-se assumindo um enfoque expressivo ou conforme as normas. A fim de evitar um mal-entendido amplamente difundido, tenho que explicar, antes de mais nada, porque essa cena se modifica repentinamente

aos olhos dos sujeitos participantes, no momento em que passam do agir comunicativo para o estratégico, porém inalterada aos olhos do cientista social, que emprega esse conceito de mundo da vida.

Considerada em sentido amplo, como um mundo da vida estruturado simbolicamente, a sociedade se forma e se reproduz apenas através do agir comunicativo. Disso não segue, porém, que o observador instruído nas ciências sociais não possa descobrir interações estratégicas nos mundos da vida constituídos de tal maneira. É verdade que as interações estratégicas não têm aqui o mesmo valor posicional que lhes é reservado em Hobbes ou na teoria do jogo. Essas teorias interpretam o agir estratégico como sendo um mecanismo de produção da sociedade, tida como uma ordem instrumental. Na perspectiva da teoria da comunicação, porém, as interações estratégicas somente podem surgir no interior do horizonte de mundos da vida já constituídos noutra parte — e precisamente como alternativas para ações comunicativas fracassadas. Pode-se afirmar que elas ocupam posteriormente espaços sociais e tempos históricos, portanto, secções em dimensões de um mundo da vida já constituído preliminarmente através do agir comunicativo. Quem age estrategicamente continua mantendo às costas o seu mundo da vida ou pano de fundo e tendo ante os olhos as instituições ou pessoas de seu mundo da vida — ambas as coisas, porém, numa figura modificada. O mundo da vida que serve de pano de fundo é curiosamente neutralizado quando se trata de vencer situações que caíram sob imperativos do agir orientado pelo sucesso; o mundo da vida perde sua força coordenadora em relação à ação, deixando de ser a fonte garantidora do consenso. E como todos os outros dados do mundo da vida (que nesse momento não é mais compartilhado intersubjetivamente), também os participantes da ação aparecem apenas como fatos sociais — como objetos que o ator pode influenciar (eventualmente com o auxílio de efeitos perlocucionários), ou induzir para que apresentem determinadas reações. Entretanto, o enfoque objetivador e estratégico impede que o agente se entenda com eles no nível de uma segunda pessoa.

Portanto, o observador instruído nas ciências sociais pode descobrir, no mundo da vida que ele analisa, seqüências de ação (e em certas circunstâncias até sistemas de ação) que não são integrados através de valores, normas ou processos de entendimento, mas, quando muito, através da influência recíproca, como, por exemplo, através das relações do mer-

cado ou do poder. Surge então uma questão empírica, a de saber se esse princípio do mundo da vida é mais realista do que um princípio do tipo hobbesiano. À primeira vista, existem muitos elementos que falam a favor. Também as relações de mercado e de poder são reguladas normativamente, quase sempre pelo direito, portanto, abrangidos por um quadro institucional. Os próprios conflitos bélicos continuam embutidos em contextos normativos. Guerras civis, especialmente os genocídios, deixam atrás de si vestígios de uma comoção moral, os quais denotam que os mundos da vida compartilhados intersubjetivamente constituem a base imprescindível inclusive para as interações estratégicas.

Os componentes do mundo da vida — a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade — formam conjuntos de sentido complexos e comunicantes, embora estejam incorporados em substratos diferentes. O saber cultural está encarnado em formas simbólicas — em objetos de uso e tecnologias, em palavras e teorias, em livros e documentos, bem como em ações. A sociedade encarna-se nas ordens institucionais, nas normas do direito ou nas entrançaduras de práticas e costumes regulados normativamente. As estruturas da personalidade, finalmente, estão encarnadas literalmente no substrato dos organismos humanos. Os elementos encarnados desta maneira passam a ser conteúdos semânticos, que também podem ser dissolvidos e postos em circulação como moeda corrente da linguagem normal. No mercado da prática comunicativa cotidiana, todo o sentido conflui para o mesmo ponto. Não obstante, os diferentes componentes do mundo da vida formam grandezas distintas; isso se depreende ontologicamente dos aspectos espaciais e temporais de suas encarnações.

As tradições culturais difundem-se por sobre as fronteiras de coletividades e comunidades de linguagem e sua duração não depende da identidade de sociedades, nem mesmo de pessoas — as religiões mundiais fornecem o exemplo mais contundente. Por outro lado, as sociedades envolvem um espaço social maior e períodos históricos mais longos do que as pessoas e suas histórias de vida; porém, têm limites menos difusos e mais claramente circunscritos do que as tradições. Finalmente, as estruturas da personalidade, apegadas a seus substratos orgânicos, são as mais nitidamente definidas em termos de espaço e tempo. Para os indivíduos, a cultura e a sociedade se apresentam, antes de tudo, na figura de um extenso conjunto de gerações.

No entanto, esses componentes do mundo da vida não devem ser entendidos como sistemas que formam ambientes uns para os outros; através do meio comum, que é a linguagem cotidiana, eles se cruzam entre si. E enquanto não surgir nesse meio nenhum código especial diferenciado como, por exemplo, o dinheiro ou o poder administrativo — os quais provocam, por seu turno, a diferenciação de sistemas de ação funcionalmente especificados e extraídos da sociedade como componente do mundo da vida — uma linguagem comum multifuncional levanta barreiras à diferenciação do mundo da vida. Também os sistemas de ação, especializados em alto grau na reprodução cultural (escola), na integração social (direito) ou na socialização (família), não operam seletivamente. Através do código comum da linguagem comum eles preenchem, além disso, as demais funções correndo de certo modo juntos, mantendo assim de pé uma relação com a totalidade do mundo da vida. O mundo da vida, que é um complexo simbolicamente estruturado, perpassando as diferentes formas de encarnação e as funções, compõe-se de três elementos *originariamente entrecruzados*.

O conceito “mundo da vida”, explicitado desta maneira, não fornece apenas uma resposta à questão clássica: como é possível a ordem social? Através da idéia do entrecruzamento dos componentes do mundo da vida, é possível responder também a uma outra questão da teoria clássica da sociedade, ou seja, ao problema da relação entre indivíduo e sociedade. O mundo da vida não forma um *ambiente* cujas influências contingentes o indivíduo teria que combater a fim de auto-afirmar-se. O indivíduo e a sociedade não formam sistemas que se encontram em seu ambiente e que se referem um ao outro de modo externo, como se fossem observadores. De outro lado, porém, o mundo da vida não constitui uma espécie de *recipiente* no qual os indivíduos estariam incluídos como partes de um todo. A figura de pensamento utilizada pela filosofia do sujeito fracassa do mesmo modo que a da teoria do sistema.

Do ponto de vista da filosofia do sujeito, a sociedade foi concebida como um todo constituído de partes, seja no nível do Estado dos cidadãos políticos, seja no nível da associação dos produtores livres. O conceito “mundo da vida” rompe igualmente com essa figura de pensamento. Os sujeitos socializados comunicativamente não seriam propriamente sujeitos se não houvesse a malha das ordens institucionais e das tradições da socie-

dade e da cultura. É verdade que os sujeitos que agem comunicativamente *experimentam* seu mundo da vida como um todo que no fundo é compartilhado intersubjetivamente. No entanto, essa totalidade, que deveria decompor-se *aos seus olhos* no instante da tematização e da objetivação, é formada pelos motivos e habilidades dos indivíduos socializados, pelas auto-evidências culturais e pelas solidariedades grupais. O mundo da vida estrutura-se através de tradições culturais, de ordens institucionais e de identidades criadas através de processos de socialização. Por isso, ele não constitui uma organização à qual os indivíduos pertençam como membros, nem uma associação à qual se integram, nem uma coletividade composta de membros singulares. A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um *jogo conjunto*, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática.

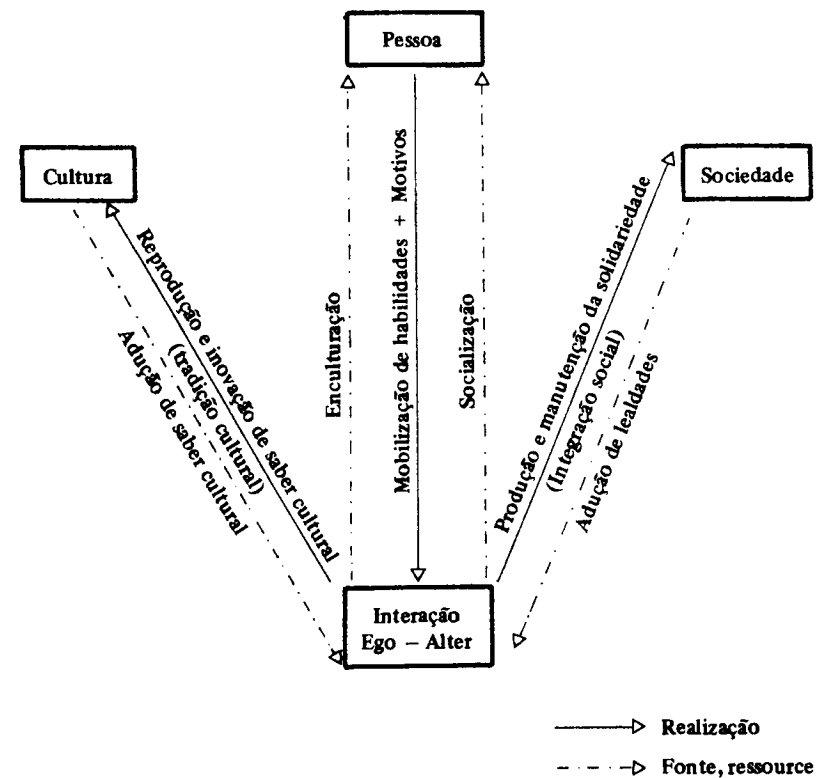
Os organismos só podem ser descritos como pessoas quando e na medida em que forem socializados, isto é, penetrados por conjuntos de sentido culturais e sociais e estruturados através deles. Pessoas *são* estruturas simbólicas, ao passo que o substrato natural simbolicamente estruturado, mesmo sendo experimentado como o próprio corpo, é, enquanto natureza, tão exterior aos indivíduos como a base material da natureza é exterior ao mundo da vida tomado como um todo. A natureza interior e a exterior estabelecem limites externos para os indivíduos socializados e para o seu mundo da vida, erigindo barreiras contra um ambiente; ao passo que as pessoas com sua cultura e sua sociedade permanecem internamente entrelaçadas através de relações gramaticais.

Conteúdos transmitidos culturalmente configuram sempre e potencialmente um saber de pessoas; sem a apropriação hermenêutica e sem o aprimoramento do saber cultural através de pessoas, não se formam nem se mantêm tradições. Nesta medida, as pessoas e suas interpretações realizam algo em prol da cultura. Esta, por seu turno, oferece uma fonte para as pessoas. Elas não são, obviamente, “portadoras” de tradições no mesmo sentido que o substrato orgânico pode ser descrito como portador de estruturas da personalidade. Toda a tradição cultural é simultaneamente um processo de formação para sujeitos capazes de ação e de fala, os quais se formam no interior dela e que, por seu turno, mantêm viva a cultura.

Crystalizadas em instituições ou flutuantes no ar, como contextos fúgidios, as ordens normativas configuram sempre ordens de relações

interpessoais. As redes de interação de grupos mais ou menos integrados do ponto de vista social, mais ou menos coesos solidariamente, só se formam a partir das ações de coordenação de sujeitos que agem comunicativamente. No entanto, se descrevêssemos as pessoas como “portadoras” dessas redes de integração, a descrição seria falsa. O indivíduo e a sociedade constituem-se reciprocamente. Toda a integração social de conjuntos de ação é simultaneamente um fenômeno de socialização para sujeitos capazes de ação e de fala, os quais se formam no interior desse processo e, por seu turno, renovam e estabilizam a sociedade como a totalidade das relações interpessoais legitimamente ordenadas (cf. o diagrama abaixo).

Cruzamento das estruturas da personalidade com a cultura e a sociedade



Processos de formação e de socialização são processos de aprendizagem que dependem de pessoas. Não se pode confundi-los com os efeitos da aprendizagem, que são supra-subjetivos, manifestando-se na forma de inovações culturais e sociais e sedimentando-se em forças produtivas ou estruturas morais da consciência. Esses processos de aprendizagem intramundanos têm uma relação com problemas da reprodução material, que não são tomados aqui como tema. Os processos da diferenciação estrutural do próprio mundo da vida não estão no mesmo nível que os processos intramundanos da aprendizagem. Vista internamente, esta dinâmica se explica a partir de uma ação recíproca entre a exploração lingüística do mundo, inovadora, e processos de aprendizagem intramundanos. Antes de finalizar, convém iluminar a lógica desse jogo, lançando mão de uma recordação pragmático-formal.

Sabemos, através da teoria do significado, que existe um nexo interno entre significado e validade: nós compreendemos o significado de um ato de fala quando estamos cientes das condições sob as quais ele pode ser aceito como válido. Portanto, as regras semânticas determinam as condições de validade das proposições e atos de fala possíveis num sistema de linguagem. Com tais conjuntos de sentido, a linguagem abre para os participantes um horizonte de possíveis ações e experiências. Heidegger afirma que a linguagem, que explora o mundo, permite que algo no mundo apareça como algo. Um outro problema, porém, é saber se as possibilidades esboçadas lingüisticamente no trato intramundano também se *comprovam*. A força exploradora do mundo, inerente à linguagem, não é suficiente para que as condições de validade determinadas semanticamente sejam preenchidas ao ponto de as proposições e proferimentos possíveis encontrarem o seu lugar em jogos de linguagem que funcionam: é preciso também que a prática intramundana tenha sucesso, a qual, no entanto, só é possível através do sistema de linguagem. Não devemos hipostasiar as inovações criadoras no âmbito da cosmovisão lingüística, como foi o caso de Heidegger e de Foucault, que as transformaram respectivamente numa história "imemoriável" e melancólica da ontologia ou das formas do saber. Com o horizonte da significação lingüística modificam-se apenas as *condições* para a validade de proferimentos; pois, uma compreensão modificada tem de *comprovar-se* na abordagem daquilo que realmente se manifesta no interior do horizonte modificado. O espectro de pretensões de validade,

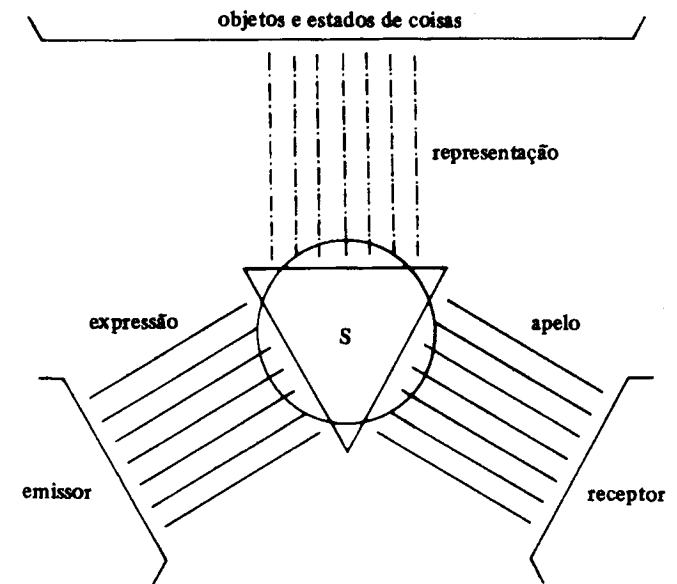
inscrito no agir comunicativo, cuida, além disso, para que a prática intramundana seja ligada a processos de aprendizagem. As estruturas da imagem do mundo, que tornam possível a prática intramundana através de uma compreensão preliminar do sentido, não se renovam apenas graças à criação poética do sentido; elas também reagem, por seu turno, aos processos de aprendizagem que elas mesmas tornaram possíveis, cujos resultados se sedimentam durante o processo de modificação das estruturas das imagens do mundo.

De outro lado, também não podemos hipostasiar as limitações contingentes do ambiente, que influenciam a partir de fora, e que se fazem valer na elaboração da pressão oriunda de problemas inerentes a experiências críticas: não podemos transformá-las num imperativo absoluto da auto-afirmação de sistemas em meio a ambientes supercomplexos. O funcionalismo do sistema absolutiza desta maneira um aspecto, o qual é, enquanto tal, legítimo. Sob o aspecto do sistema, as sociedades se apresentam pelo ângulo que Marx designou metaforicamente como sendo o do metabolismo da sociedade com a natureza exterior. O aspecto constitutivo para uma formação de sistema é a diferenciação entre uma perspectiva interior e uma perspectiva exterior, cabendo ao sistema a manutenção da diferença-sistema-ambiente. No entanto, essa atribuição não deve ser feita na perspectiva de um observador, o qual passa a impor também ao mundo da vida um modelo de sistema. Se for preciso objetivar mais uma vez o mundo da vida sob o aspecto de um sistema que mantém os limites, esse mundo da vida, ao qual se teve acesso hermeneuticamente, na perspectiva do participante e que foi apreendido em suas estruturas gerais de modo reconstrutivo, então não se pode desperdiçar os frutos trazidos pelas ciências sociais que analisaram o mundo da vida. A fim de evitar uma confusão de paradigmas, eu tentei ligar noutra lugar a teoria da ação aos conceitos fundamentais da teoria do sistema, tomando como fio condutor o par de conceitos: integração social e integração pelo sistema (Cf. *Theorie des kommunikativen Handelns* – Teoria do agir comunicativo, vol. 2). Então é possível explicar também por que os elementos sistêmicos se formam como resultados de processos históricos. A dinâmica de delimitação contra ambientes complexos, que configuram o caráter sistêmico da sociedade como um todo, somente imigra *para o interior* da sociedade através dos subsistemas dirigidos pelos meios.

5. SOBRE A CRÍTICA DA TEORIA DO SIGNIFICADO

I. Três princípios na teoria do significado

Uma teoria do significado tem por tarefa encontrar respostas para a questão: o que significa compreender o sentido de uma expressão simbólica bem formada? Em 1934, Karl Bühler sugeriu um esquema das funções da linguagem, que enquadra a expressão lingüística em relações com o falante, com o mundo e com o ouvinte¹.



1. K. Bühler, *Teoria da linguagem (Sprachtheorie)*, Jena 1934, p. 28.

Esse esquema do emprego dos sinais pode ser útil se o desligarmos do contexto de surgimento de uma determinada psicologia da linguagem, se ampliarmos o princípio semiótico e se dermos às três funções citadas uma interpretação generosa. Então resultará do diagrama a tese geral de que a linguagem representa um meio – Bühler referira-se à linguagem como se fôsse um cânon – o qual preenche simultaneamente três funções distintas, porém, internamente ligadas. Expressões empregadas no modo comunicativo servem para exprimir intenções (ou vivências) de um falante, para representar estados de coisas (ou algo com que o falante se depare no mundo) e para entabular relações com um destinatário. Nisso se refletem os três aspectos do entender-se com um outro sobre algo. Nas expressões lingüísticas estão enfeixados três raios de significação entrelaçados um no outro. O que o falante pretende externar através da expressão liga-se não somente com aquilo que nela se diz expressamente, mas também com a ação, a qual deve ser compreendida como aquilo que é dito. Existe uma tríplice relação entre o significado de uma expressão lingüística e: a) aquilo que é *subentendido*, b) aquilo que é *dito* e c) o modo como é *utilizado* na ação de fala. Normalmente o significado lingüístico não se esgota em nenhuma dessas três relações².

No entanto, a semântica intencionalista (de Grice até Bennett e Schiffer)³, considera fundamental apenas aquilo que o falante tem em mente numa determinada situação através da expressão empregada; ao passo que a semântica formal (de Frege, através do primeiro Wittgenstein até Dummett)⁴ toma como ponto de partida as condições sob as quais uma proposição é verdadeira; e a teoria do significado como uso⁵ (inaugurada pelo segundo Wittgenstein) recorre aos conjuntos de interação exercitados, nos quais termos lingüísticos preenchem funções práticas. Após o fracasso do behaviorismo lingüístico (de Bloomfield, através de Morris até Skin-

ner)⁶, que tentou explicar três fenômenos básicos⁷ – a saber, a identidade de significados lingüísticos, o significado de certas expressões que independem da situação, apesar de serem empregadas com relação a uma situação⁸ e a aquisição da competência de gerar à vontade expressões lingüísticas – a discussão foi dominada nos aspectos essenciais por estas três teorias; pois, qualquer uma delas podia apelar para uma intuição básica. Bühler reúne essas intuições em seu esquema de funções.

(1) O intencionalismo compartilha com Bühler a idéia de que a linguagem possui um caráter instrumental. O falante usa os sinais e os encadeamentos de sinais por ele produzidos como um veículo, a fim de comunicar a um interlocutor aquilo que ele intenciona ou aquilo em que acredita. Nesse processo ainda se aceitam sem problemas as premissas modernas da filosofia da consciência. O *sujeito que representa* encontra-se perante um mundo de coisas e eventos, afirmando simultaneamente sua soberania no mundo enquanto *sujeito que age*, tendo em vista um fim. Na mesma perspectiva, ele se defronta com outros sujeitos, que por seu turno também tentam se auto-afirmar. Por serem sujeitos capazes de ação, eles se influenciam mutuamente, intervindo geralmente e de modo causal em processos intramundanos. O fato de suas interações serem mediadas através da linguagem lhes parece algo secundário comparado com o representar e com a atividade teleológica dos sujeitos singulares. As representações ligam-se de modo convencional com o substrato dos sinais lingüísticos, a fim de poder sair da interioridade de cada subjetividade em particular e assumir uma figura externa; em compensação, os sinais adquirem, enquanto instrumentos de influência sobre uma subjetividade estranha, um lugar no contexto do agir teleológico.

Uma vez que a linguagem foi equiparada de tal maneira aos meios físicos de intervenções que visam um fim, podemos tratar a explicação do

2. K. – O. Apel, *A idéia da linguagem na tradição do humanismo, de Dante até Vico* (Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico), Bonn, 1963.
3. G. Meggle (ed.), *Ação, comunicação e significado* (Handlung, Kommunikation und Bedeutung). Frankfurt/aM., 1979.
4. M. Dummett, *Frege, filosofia da linguagem* (Frege, Philosophy of Language), Oxford, 1973.
5. P. Alston, *Filosofia da linguagem* (Philosophy of Language), Englewood Cliffs, 1964.

6. Ch. Morris, *Signos, linguagem, comportamento* (Signs, Language, Behavior), Englewood Cliffs, 1946.
7. N. Chomsky, *Uma revisão do 'Verbal Behavior' de B. F. Skinner* (A Review of B. F. Skinner's 'Verbal Behavior'), in: Fodor, Katz (eds.) Englewood Cliffs, 1964, p. 547ss.
8. E. Tugendhat, *Lições sobre a introdução na filosofia analítica da linguagem* (Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie), Frankfurt/aM., 1976, p. 212ss.

significado de expressões lingüísticas como uma tarefa especial da teoria da ação. Um falante F deseja produzir no ouvinte O um determinado efeito r, proferindo 'x' num determinado contexto, sendo que 'x' ainda não tem nenhum conteúdo de significação regulado convencionalmente, uma vez que recebe seu significado de *empréstimo* na situação dada, reconhecível aos olhos de O, através de F. Segundo a proposta de H. P. Grice⁹, o efeito intencionado pelo falante consiste em induzir o ouvinte, através do proferimento de 'x', a reconhecer a intenção do falante e a aceitá-la, ao menos em parte, como base para pensar que F tem algo em mente ou para sentir-se induzido a fazer uma determinada coisa, pelo fato de F ter algo determinado em mente. O efeito r produzido por 'x', que F desencadeia em O, é uma determinada opinião ou a intenção de concretizar uma determinada ação. Duas funções do sinal, que Bühler separara, a saber, a expressão e o apelo, fundem-se aqui conseqüentemente numa única realização: fazer com que um ouvinte deduza a intenção do falante e seja motivado, através disso, a formular a opinião correspondente ou a tomar a decisão adequada.

O fato curioso dessa estratégia de explicação consiste no seguinte: aquilo que se pensa não é determinado de nenhuma maneira por aquilo que é dito. O conteúdo do significado de um proferimento 'x' de F, deve ser esclarecido através da intenção com a qual F profere o enunciado 'x', num determinado contexto. Essa estratégia deixa-se guiar pela intuição, segundo a qual o uso da linguagem nada mais é do que uma forma especial de manifestação da soberania geral de sujeitos que agem visando um fim – de uma soberania que se anuncia face ao meio da linguagem, pelo fato de podermos, por exemplo, atribuir a bel-prazer vários nomes aos objetos e conferir aos sinais significados arbitrários. Husserl costumava abordar esse ponto ao falar de atos conferidores de significado – aliás, sob as mesmas premissas da filosofia da consciência. Se a linguagem extrai seu significado exclusivamente das intenções dos usuários da linguagem que agem visando um fim, ela perde a autonomia de uma estrutura interna própria.

(2) A semântica formal segue uma outra intuição. Ela observa a forma gramatical dos vocábulos e atribui à linguagem um *status* indepen-

9. H. P. Grice, *Opinar, visar, significar* (Intendieren, Meinen, Bedeuten); id., *Significado do falante e intenções* (Sprecherbedeutung und Intentionen); id., *Significado-do-falante, significado-da-proposição, significado-do-vocábulo* (Sprecher-Bedeutung, Satz-Bedeutung, Wort-Bedeutung); todos em: Meggle (1979).

dente das intenções e representações dos sujeitos falantes. A prática do uso da linguagem e a psicologia da compreensão da linguagem têm uma importância secundária em relação ao sistema de regras da própria linguagem. São as expressões lingüísticas e não as relações pragmáticas entre falantes e ouvintes, dedutíveis do processo de comunicação, que constituem o objeto da teoria do significado. O uso e a compreensão correta de uma expressão não resultam das intenções do falante ou das convenções combinadas entre os usuários da linguagem, mas das características da forma e das leis de formação da própria expressão. Desta maneira, a teoria do significado é retirada dos contextos da teoria da ação e reservada à análise da linguagem em sentido mais estrito; nisso se revela uma dimensão que Bühler não tinha considerado em seu modelo semioticamente reduzido: a dimensão da construção lógico-semântica da linguagem. Na visão de Bühler, a semântica formal compra essa vantagem pagando o preço de uma restrição: ela limita sua análise à função de representação.

Isso explica por que se abstrai metodicamente do significado do proferimento o significado do enunciado e por que se escolhe o enunciado como a menor unidade da análise semântica. É que a função de representação faz com que se coloque no centro a relação entre linguagem e mundo, entre proposição assertórica e estado de coisas. Um falante necessita de enunciados para poder dizer algo determinado ou para expressar, no entender de Frege, um 'pensamento'. E um ouvinte só pode tomar posição em termos de 'sim' ou 'não', se se referir a um enunciado e ao pensamento nele contido. Quando o homem da roleta diz "vermelho", esse vocábulo só poderá adquirir um sentido determinado se os que estão jogando roleta o completarem tacitamente no contexto em que se encontram, através do enunciado afirmativo: "o vermelho ganhou".

O princípio da semântica da proposição veio revolucionar a interpretação mais antiga da semântica da referência, que predominou durante muito tempo, segundo a qual a linguagem se refere à realidade do mesmo modo que um nome ao seu objeto. A relação entre o significado e o significante (sinal) deveria ser esclarecida com o auxílio da relação entre o símbolo (sinal significativo) e o objeto designado. Essa idéia fundamental da semiótica adequava-se à teoria do objeto do conhecimento, típica da filosofia da consciência.¹⁰ De fato, os nomes, as caracterizações, e os

10. Tugendhat (1976), p. 143ss.

termos em geral, que nós utilizamos a fim de identificar objetos, estabelecem o contato entre a linguagem e a realidade. No instante, porém, em que se toma essa parte como sendo o todo, surge uma imagem falsa. Na simples proposição predicativa, o vocábulo singular precisa ser transformado em proposição com o auxílio de uma expressão predicativa geral, antes que possamos reproduzir um estado de coisas elementar. O predicado deve “dizer respeito” ao objeto pelo qual a expressão do sujeito responde. No entanto, não podemos representar a relação da proposição inteira com o estado de coisas nela expresso seguindo o modelo do “responder por um objeto”. E se as proposições assertóricas são representativas para a linguagem em geral, é necessário explicar a relação entre a linguagem e o mundo através de um modelo que não seja o da relação com um objeto: os fatos é que *tornam verdadeiras* as proposições assertóricas.

Esta é a chave para se encontrar a resposta à questão fundamental da teoria do significado. Se o significado de uma proposição assertórica é o estado de coisas que ela reproduz; e se essa proposição é verdadeira exatamente quando o estado de coisas expresso existe ou é o caso; então nós compreendemos a proposição na medida em que conhecermos as condições sob as quais ela é verdadeira. As condições de verdade de uma proposição assertórica servem como *explanans* (explanante) de seu significado: “Compreender uma proposição significa saber o que é o caso, quando ele é verdadeiro”.¹¹

Essa idéia central de Frege no tocante ao nexos interno que existe entre significado e validade está apoiada numa intuição que pode ser elucidada preliminarmente de um ponto de vista pragmático, não assumido por Frege. Os participantes da comunicação entendem-se entre si, servindo-se de proposições sobre algo no mundo; no entanto, os enunciados proferidos pelo falante seriam completamente imprestáveis como a menor unidade comunicativa, se a sua validade não pudesse ser avaliada pelo ouvinte. Somente na base da avaliação de proposições capazes de verdade é possível surgir entre os participantes um entendimento sobre a existência questionável de estados de coisas.

(3) Na base da teoria do significado como uso, que Wittgenstein desenvolveu a partir da crítica à teoria semântica da verdade (que ele mesmo tinha defendido antes) encontramos uma intuição diferente.

11. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. 4.024.

Wittgenstein descobre o caráter accional dos proferimentos lingüísticos.¹² Na sua visão, a função representativa da linguagem perdeu seu lugar privilegiado em meio a uma variedade de modos de uso. O meio, que é a linguagem, não serve somente para a descrição ou constatação de fatos; ela serve também para dar ordens e para adivinhar enigmas, para contar anedotas, para agradecer, para amaldiçoar, para saudar e para rezar.¹³ Mais tarde, Austin irá analisar, com o auxílio desses verbos performativos, a realização dupla de ações de fala, através das quais o falante, no momento em que fala algo, realiza algo.¹⁴

A fórmula de Wittgenstein, segundo a qual o significado de um vocábulo é o seu uso na linguagem, necessita evidentemente de uma interpretação. O famoso exemplo do operário de construção, do segundo parágrafo das “Investigações filosóficas”, sugere uma interpretação intencionalista. Através de gritos, o servente aprende a trazer para o mestre “colunas”, “pedras” e “vigas”; a partir do momento em que os participantes passam a dominar intuitivamente o contexto de cooperação, eles podem subordinar objetos a palavras através de definições implícitas. Nesse contexto, a prática de trabalho exercitada é determinada através de um fim — a construção da casa — como também através de uma relação de autoridade entre o mestre e o aprendiz. Para o falante que dá as instruções, as palavras emitidas em voz alta e os atos cooperativos comandados por elas funcionam como instrumentos para a realização de suas intenções. Os vocábulos parecem extrair seu significado dos fins e das atividades dos sujeitos que falam.

Formulações tais como: “Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica”, aproximam-se das idéias da semântica intencionalista. Mesmo assim, existe uma diferença decisiva. É que Wittgenstein não inter-

12. K. – O. Apel, Wittgenstein e o problema da compreensão hermenêutica (Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens), in: id., *Transformação da filosofia* (Transformation der Philosophie), vol. 1, Frankfurt/aM., 1973, p. 335ss.

13. L. Wittgenstein, *Investigações filosóficas, Escritos* (Philosophische Untersuchungen, Schriften), vol. 1, Frankfurt/aM., 1960, p. 289ss.

14. J. L. Austin, *Como fazer coisas com palavras* (How to do Things with Words), Oxford, 1962. Trad. alemã, 1972.

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

O princípio da teoria do uso não acentua o caráter instrumental da linguagem, do mesmo modo que o princípio intencionalista, mas o entrelaçamento da linguagem com uma prática interativa, na qual uma forma de vida se reflete e, ao mesmo tempo, se reproduz. Isso faz com que a relação que a expressão lingüística mantém com o mundo recue novamente, desta vez atrás das relações que se põem entre falantes e ouvintes. Estas relações não são interpretadas intencionalisticamente, na perspectiva do falante, mas como reflexos de práticas previamente exercitadas. Através da gramática dos jogos de linguagem explora-se a dimensão de um saber que serve de fundo, referente a um mundo da vida e compartilhado intersubjetivamente, que é portador das múltiplas funções da linguagem.

O exemplo do operário de construção serve apenas para encobrir o ponto mais interessante da teoria do uso do significado: num jogo de linguagem desenvolvido de modo competente, as ações de fala e as atividades por elas coordenadas *carregam* a prática interativa, porém, não do mesmo modo. Os atos comunicativos devem esta precedência a uma característica, para a qual Austin chama a atenção ao pesquisar o caráter ilocucionário das ações de fala. Um observador somente pode compreender uma ação não-lingüística se ele conhecer a intenção que se esconde atrás dela. Ao contrário, as ações de fala identificam-se por si mesmas¹⁵. Ao realizar um

ato ilocucionário, o falante simultaneamente *diz* o que ele *faz*; por isso, um falante, que entende o significado do que é dito, pode identificar sem mais o ato realizado como sendo uma determinada ação. Portanto, o princípio da teoria do significado como uso apóia-se preliminarmente numa intuição, a qual só foi reconhecida em todo o seu alcance após Wittgenstein. Os atos realizados numa linguagem natural são sempre auto-referentes. Eles revelam, ao mesmo tempo, como devemos compreender e como devemos utilizar o que é dito. Essa estrutura reflexiva da linguagem cotidiana torna-se palpável na forma gramatical da ação de fala singular. O componente ilocucionário determina em que sentido o conteúdo proposicional é utilizado e como deve ser compreendido o proferimento, ou melhor, a que tipo de ações ele se refere.

II. Limites da semântica e da teoria da ação de fala

Cada uma das três teorias do significado, concorrentes, lança mão de um determinado aspecto do processo de entendimento: elas gostariam de explicar o significado de uma expressão lingüística na perspectiva do que se pretende dizer (significado intencionado), na perspectiva do que é dito (como significado textual), ou na perspectiva do uso (como significado do proferimento). Ao introduzir essas teorias, qualificando-as como estilizações de apenas um dos aspectos considerados simultaneamente no esquema de funções de Bühler, já estou sugerindo a sua unilateralidade. Eu pretendo agora repassar mais uma vez essas teorias, a fim de discutir os limites de sua capacidade de realização (1) e, a seguir, examinar o potencial de solução de um quarto princípio, a saber, o da teoria das ações de fala (2).

(1). O programa intencionalista coloca-se como tarefa deduzir o significado convencional de uma expressão gramatical qualquer ‘x’ (*x-meaning timeless*) do significado não convencional das intenções dos falantes (*S-meaning occasional*), ligadas num determinado contexto com o proferimento de ‘x’. Grice escolhe suas premissas de tal modo que a comunicação pode ser explicada em termos de uma influência, racional com relação a um fim, de F sobre O. O modelo é estruturado de tal maneira que o agir es-

15. D. S. Shwayder, *Estratificação do comportamento* (Stratification of Behavior), Londres, 1965, p. 47ss.

tratágico pode servir como equivalente funcional para o entendimento lingüístico. Essa decisão prévia, porém, permite apenas que se captem os fenômenos categorialmente distintos daqueles que devem ser reconstruídos. Também nos casos mais complexos é reconstruído o significado de um proferimento 'x' de F, o qual, caso não se tenha à mão uma linguagem comum, pode *levar O a acreditar* nalguma coisa determinada ou a intencionar algo, ou seja, pode levar O a *compreender algo indiretamente*, pelo caminho de deduções. Dar a entender algo a alguém, por um caminho indireto, constitui um caso-limite, o qual aponta, por sua vez, para o caso normal do entendimento mútuo direto sobre proferimentos que se identificam a si mesmos numa linguagem comum.

Esse *status* parasitário revela-se no tipo de exemplos opostos, introduzidos por Strawson e tratados por St. R. Schiffer, nos quais F só pode buscar o efeito desejado durante o tempo em que a intenção, que O pensa ser a intenção de F, não coincidir com a intenção estratégica oculta, que F realmente persegue¹⁶. Através dessa assimetria coloca-se em movimento um regresso infinito, que só poderia ser freado se os participantes pudessem recorrer a um saber comum e, em derradeira instância, se pudessem recorrer ao significado natural de indícios produzidos por um nexos causal (podemos tomar como exemplo o fato que a fumaça significa fogo). No entanto, esse recurso só pode funcionar sob a condição de que ambos, o falante e o ouvinte, já estejam compreendendo o significado natural de tal indício, de modo análogo à linguagem, isto é, ao modo de um significado não-natural, sabido intersubjetivamente, de um sinal regulado convencionalmente. Schiffer dá um salto injustificado, passando da evidência natural (acessível na perspectiva do observador) de um indício como a fumaça, para a compreensão (somente possível num enfoque performativo) de um sinal empregado comunicativamente, portanto utilizado claramente para fins de comunicação, o qual possui o conteúdo proposicional de que a fumaça

significa fogo¹⁷. Com isso, ele foge daquilo que deveria ser explicado, a saber, a reflexividade de um proferimento que se identifica a si mesmo, bem como o saber intersubjetivo viabilizado através da compreensão desse proferimento. As interações de sujeitos que agem visando um fim, as quais tornam-se possíveis através de observações, do emprego estratégico de sinais e de deduções, podem levar certamente à atribuição refletida e recíproca de enfoques e conteúdos proposicionais, mas não a algo que se pareça com o saber intersubjetivo em sentido estrito.

A semântica da verdade faz jus à racionalidade e à estrutura interna do meio lingüístico, as quais são marginalizadas pelo princípio intencionalista. Somente a linguagem gramatical, que forma uma realidade, com dignidade e características próprias, torna clara a articulação de pensamentos e intenções — os estados de coisas somente se refletem em proposições. A consequência disso, porém, é que a solidez veritativa de proposições assertóricas assume uma posição privilegiada. As funções variadas preenchidas pela linguagem abrem-se a uma análise, porém, somente através da forma das proposições utilizadas e, em última instância, através da forma de proposições assertóricas, que preenchem funções de representação. Pois, também o significado das proposições não assertóricas pode ser explicitado recorrendo-se às condições através das quais proposições assertóricas passam a ser verdadeiras. O próprio Frege dividira as proposições assertóricas em dois componentes: a força assertórica ou o modo de afirmação deve ser adicionado ao conteúdo proposicional '— que p', a fim de que se produza a sentença 'p', sendo que '— que p' significa um estado de coisas e 'p' um fato, isto é, um estado de coisas real. Os componentes modais das proposições imperativas e interrogativas fazem com que elas se distingam de proposições assertóricas dotadas de igual conteúdo.

Ao esclarecer tais diferenças de modo, seguindo o enfoque da semântica da verdade, Stenius e Kenny tomaram de empréstimo um pensamento de Austin, o qual introduzira entre as proposições e os estados de coisas duas direções que caminham em sentido contrário (*directions of fit*)¹⁸. Es-

17. Esse argumento é desenvolvido por Ch. G. Christensen, *Sobre o mecanismo da comunicação* (On the Mechanism of Communication), manuscrito, Frankfurt/aM., 1987.

18. E. Stenius, *Modo e jogo de linguagem* (Mood and Language Game), *Synthese* 17, 1964, p. 254ss; A. Kenny, *Vontade, paz e poder* (Will, Freedom and Power), Oxford 1975, p. 39ss; cf. Tugendhat (1976), p. 506ss.

16. St. R. Schiffer, *Significado* (Meaning), Oxford, 1972; cf. J. Habermas, *Semântica intencionalista* (Intentionalistische Semantik), in: id., *Estudos preparatórios e complementações à teoria do agir comunicativo* (Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns), Frankfurt/aM., 1984, p. 332ss.

tas tomam como ponto de partida asserções e imperativos como se fossem dois modos fundamentais, sendo que as proposições assertóricas verdadeiras reproduzem estados de coisas existentes e os imperativos exigem que estados de coisas comecem a existir. Às condições que tornam verdadeiras as sentenças correspondem as condições, sob as quais os imperativos são realizados com êxito. Em ambos os casos trata-se de condições para a existência de estados de coisas conhecidos ou para a produção de estados de coisas desejados. Essa estratégia de análise fracassa, no entanto, na assimetria que existe entre condições de verdade e condições de sucesso que devem ser “preenchidas” respectivamente pelas proposições assertóricas e imperativas. Para se conseguir a distinção adequada entre força imperativista e força assertórica não basta apelar para as direções opostas nas quais um falante se refere (aos mesmos) estados de coisas a partir de duas perspectivas diferentes: assertórica ou imperativista. Um ouvinte só pode entender um enunciado como imperativo, se ele conhecer as condições sob as quais o falante pode esperar impor a sua vontade a um ouvinte, mesmo que este seja recalcitante. O sentido da pretensão imperativista, isto é, o de que a ordem seja seguida, não pode ser explicado através do conhecimento das condições de sucesso, a serem analisadas semanticamente; só é possível esclarecê-lo pragmaticamente, mais precisamente, se nos referirmos a uma autoridade que está por trás¹⁹.

É verdade que a análise puramente semântica toca em limites nas próprias proposições assertóricas. Em sua forma clássica, a semântica da verdade acreditou poder prescindir completamente das circunstâncias nas quais um ouvinte *está em condições de reconhecer* quando as condições de verdade de uma proposição estão preenchidas. Entretanto, o conhecimento das condições de verdade não é problemático quando se trata de simples proposições observacionais e predicativas, cuja verdade pode ser examinada em contextos transparentes com o auxílio de evidências de percepção, às quais se tem acesso fácil. Em todo o caso, não existem testes simples que correspondam a prognoses, a proposições condicionais irrealis, a proposições nomológicas, etc. Proposições assertóricas desse tipo são quantificadas através de dimensões infinitas ou inacessíveis à observação. M. Dummett

19. J. Habermas, *Teoria do agir comunicativo* (Theorie des kommunikativen Handelns), Frankfurt/aM., 1981, vol. 1, p. 402ss.

chama com razão a atenção para o fato de que não temos à mão regras simples de verificação para proposições desse tipo ou semelhantes. Portanto, não é suficiente tornar mais precisa a tese de Frege, explicitando que nós compreendemos uma proposição assertórica quando sabemos quais são suas regras de verificação. Apoiado na distinção pragmática entre ‘truth’ e ‘assertibility’, portanto, entre a verdade de um enunciado e o direito de construir com ele uma proposição afirmativa, Dummett substituiu o conhecimento das condições de verdade (ou o conhecimento das regras de verificação de um jogo de evicção talhado conforme situações de observação²⁰) por um saber indireto: o ouvinte precisa conhecer o tipo de razões com as quais o falante poderia eventualmente resgatar sua pretensão de verdade. Em síntese: compreendemos uma proposição assertórica quando sabemos que tipo de razões um falante teria que aduzir, a fim de convencer um ouvinte de que ele (o falante N.T.) tem razões para levantar uma pretensão de verdade em relação ao enunciado²¹.

Dummett refere-se implicitamente ao jogo de argumentação no qual o falante, na qualidade de proponente, pode convencer um ouvinte (oponente) da justeza de uma pretensão de verdade, ao passo que Wittgenstein se depara com os pressupostos de uma semelhante distribuição de papéis na própria análise do conceito de observância de uma regra²². Seguir uma regra significa observar, em todo o caso, a mesma regra — o significado de uma regra está entrelaçado ‘da mesma maneira’ com o uso da palavra. A não pode estar seguro de estar seguindo realmente uma regra, se não houver uma situação na qual ele possa submeter o seu comportamento ao juízo de um crítico B, o qual não esteja em condições de constatar desvios em relação à regra. O significado idêntico e a validade de uma regra dependem conceitualmente uma da outra. A identidade de uma regra na variedade de suas realizações não está apoiada em invariâncias *observáveis*, mas na validade de um critério segundo o qual é possível julgar um comportamento

20. Tugendhat (1976), p. 265ss.

21. M. Dummett, O que é a teoria do significado? (What is a Theory of Meaning? (II)), in: G. Evans, J. McDowell (eds.) *Verdade e significado* (Truth and Meaning), Oxford 1976, p. 67ss.

22. Wittgenstein (1960), p. 380ss; cf. P. Winch, *A idéia de uma ciência social* (The Idea of a Social Science), Londres, 1958, p. 24ss.; J. Habermas (1981), vol. 2, p. 30ss.

de acordo com uma regra. Um comportamento dirigido por uma regra é falível e exige, por isso, dois papéis simultâneos e intercambiáveis — o papel de A, que obedece a uma regra procurando evitar erros; e o papel de B, que está em condições de julgar criticamente a correção do comportamento de A, que procura conformar-se a uma regra. O ponto mais interessante desta reflexão consiste no seguinte: para que uma expressão lingüística tenha o mesmo significado para um sujeito, este tem que estar em condições de seguir uma regra junto com, pelo menos, um outro sujeito — regra essa que deve ser *válida para ambos*. Do mesmo modo que não podemos seguir uma regra privadamente, assim também um sujeito isolado monadicamente não pode empregar uma expressão de modo idêntico no que se refere ao significado.

Por este caminho, Wittgenstein introduz o nexa interno que existe entre significado e validade, não levando em conta a ligação da linguagem com o mundo; por isso, ele não liga as regras do significado de palavras à validade veritativa dos enunciados. Ao invés disso, ele compara a validade de convenções de significado com a validade social de costumes e instituições e equipara as regras gramaticais de jogos de linguagem a normas de ações sociais. Nesse ato, porém, ele lança fora qualquer tipo de validade que transcenda o jogo de linguagem. Os proferimentos são válidos ou inválidos somente de acordo com a medida do respectivo jogo de linguagem. Assim se perde também, quase que imperceptivelmente, a relação de verdade do discurso constataador de fatos. A função de representação é uma função da linguagem, ao lado de muitas outras, que se desenvolvem quase que naturalmente em meio à variedade de jogos de linguagem entrelaçados e possuindo em princípio os mesmos direitos.

(2). Apoiando-se no segundo Wittgenstein, e concentrando-se em atos ilocucionários singulares, Austin pesquisou mais de perto o modo como a linguagem depende da prática interativa no interior de uma forma de vida. Porém, opondo-se a Wittgenstein, ele gostaria de não ignorar a relação entre linguagem e mundo objetivo, entre enunciado e estado de coisas, relação esta elaborada pela semântica da verdade. Austin dá os primeiros passos no caminho que leva a uma teoria da ação de fala, a qual liga as idéias da semântica da verdade com as da pragmática do jogo da linguagem. Isso o leva inicialmente a uma interpretação dualista, a qual opõe globalmente os atos ilocucionários à constatação de fatos.

Nos assim chamados proferimentos constataativos utilizam-se proposições assertóricas, a fim de reproduzir estados de coisas. Neste ponto, Austin pronunciou-se sobre os atos locucionários: o falante emprega atos locucionários, a fim de dizer algo (*to say something*: dizer como são os estados de coisas). Os atos ilocucionários, ao contrário, não devem possuir nenhum conteúdo proposicional, nem mesmo um significado. Através desse ato, o falante não diz nada que possa ser verdadeiro ou falso, mas realiza uma ação social. “Alô!” nada *significa*; mas é uma saudação que o falante pode dirigir a alguém. É verdade que tal ato pode não dar certo quando ele, por exemplo, for realizado num contexto inadequado, não tiver a acentuação correta, não empregar os termos certos, etc. Um ato ilocucionário não tem significado; no entanto, ele traz à tona uma certa força — um poder na forma da obrigatoriedade de uma promessa. Os atos locucionários por sua vez, tornam possível, de certa forma, um emprego cognitivo da linguagem voltada ao mundo; ao passo que os falantes e ouvintes conseguem, através de atos ilocucionários, estabelecer relações entre si; estas servem ao uso interativo da linguagem. Austin estabelece inicialmente as seguintes subordinações:

Ato locucionário — proposição assertórica — significado — verdadeiro/falso

Ato ilocucionário — proposição performativa — força — bem-sucedido/fracassado

Esse dualismo não pôde ser mantido.²³ Austin percebeu naturalmente, desde o início, que a maioria dos atos ilocucionários não surge de modo independente, porque neles se aninham enunciados de conteúdo proposicional. De modo geral, o falante realiza um ato ilocucionário dizendo *algo*. O componente ilocucionário somente estabelece o modo de um enunciado utilizado como promessa, recomendação, confissão, etc. A fórmula ‘Mp’ manifesta que nós realizamos, de uma só vez, dois atos, que só são separáveis analiticamente. Ora, se as coisas são assim,

23. Sobre o desenvolvimento de Austin cf.: J. Habermas, O que significa pragmática universal? (Was heisst Universalpragmatik?), in: K.-O. Apel, *Pragmática lingüística e filosofia* (Sprachpragmatik und Philosophie), Frankfurt/a.M., 1976, p. 174ss., aqui p. 228ss.

então não sabemos mais por que deve ser mantido numa teoria da ação de fala o contraste entre 'força' e 'significado', estabelecido pela semântica da verdade. É sabido que as proposições performativas têm um significado tão claro como as proposições assertóricas. E as ações de fala constatativas revelam a mesma estrutura dupla –ilocucionário/proposicional – constatável nos demais atos de fala. Afirmações, descrições ou narrativas podem fracassar independentemente de seu valor de verdade, do mesmo modo que outros atos ilocucionários: nós podemos mutilar de tal modo uma história que ela “deixa de ser uma narrativa”, ou abordar uma situação delicada de modo tão desastrado, a ponto de os presentes “rejeitarem qualquer palavra a mais”.

Se *todas* as ações de fala podem ser analisadas segundo a forma 'Mp' os atos ilocucionários perdem a posição privilegiada que inicialmente tinha sido reivindicada para eles. Eles se desfazem, por assim dizer, no componente proposicional de qualquer tipo de ação de fala e passam a sua relação exclusiva com a pretensão de verdade para uma outra classe particular de ações de fala, as constatativas. Neste momento, porém, coloca-se a questão interessante: será que apenas os atos de fala constatativos podem ser válidos ou inválidos (verdadeiro/falso), ou será que também outras ações de fala possuem um equivalente para a dimensão de verdade? Se as coisas não fossem assim, teríamos que criar um conceito de linguagem que não atribuísse grande importância ao fato de que o que é dito numa linguagem *sempre* transcende os limites da linguagem, apontando para algo no mundo. Austin e Searle respondem afirmativamente; suas respostas porém, não coincidem entre si.

Austin corrige-se a partir do momento em que muda a compreensão das duas dimensões que ele antes subordinara, aos pares, aos atos locucionários e ilocucionários (verdade vs. êxito): elas passam a ser simples aspectos analiticamente separáveis. *Qualquer* ato de fala pode ser julgado a fim de saber se ele “está correto” ou se “está em ordem” (*to be right vs. to be in order*).²⁴ Austin não preenche a dimensão da “correção”, que passa a absorver, a partir de agora, a validade veritativa das ações de fala em

geral, através de um número determinado de pretensões de validade bem definidas; ao invés disso, o “afrouxamento da idéia de verdade” deve abrir um amplo espectro de aspectos de validade, o qual atinge não somente a verdade proposicional, mas também a bondade e a adequação, indo até a correção normativa. O analista da linguagem deve estar em condições de captar descritivamente, em meio à grande variedade de pontos de vista valorativos, o critério mais adequado a cada caso. Searle, pelo contrário, gostaria de evitar as dificuldades que resultam de tal subsunção da validade veritativa e da validade deontica sob uma variedade de “valores”. Na dimensão da validade de atos de fala, ele admite apenas uma única pretensão de validade, claramente delineada, a qual já fora caracterizada pela semântica da verdade. Neste ponto, Searle afasta-se um passo de Austin e Wittgenstein, retornando a Frege.

A teoria da ação de fala, de Searle, é a mais bem elaborada até agora.²⁵ Ele torna mais precisas as *felicity-conditions* de Austin, transformando-as em “condições de introdução”; estas referem-se a contextos estandardizados, entre os quais determinados tipos de atos de fala podem ser realizados de modo racional e com promessas de êxito. Ele acrescenta, a seguir, condições de compreensibilidade e de sinceridade; estas referem-se à capacidade de poder dispor de um meio lingüístico comum, bem como, de um lado, à aptidão da situação de fala e, de outro lado, às correspondentes intenções dos falantes. Além disso, ele nomeia condições para a forma semântica, à qual os enunciados de conteúdo proposicional devem obedecer, e se depara, finalmente, com a tarefa de especificar as “condições essenciais” segundo as quais é possível delimitar forças ilocucionárias ou modos de utilizar a linguagem. Os cinco modos básicos que Searle distingue (atos de fala constatativos, diretivos, comissivos, expressivos e declarativos) podem ser melhor diferenciados com o auxílio de critérios pragmáticos (como, por exemplo, a orientação do interesse de falantes e ouvintes, o grau de intensidade na produção de uma anedota ilocucionária, a ligação institucional do ato de fala, etc.).

No entanto, a própria diferenciação dos modos básicos numa dimensão de validade talhada unicamente conforme a verdade proposicional (que

24. Austin (1962), p. 145ss.; id., Proferimentos performativos e constatativos (Performative und konstative Äusserungen), in: R. Bubner (ed.) *Linguagem e análise* (Sprache und Analysis), Stuttgart, 1968, p. 150; Habermas, (1976), p. 235ss.

25. J. Searle, *Atos de fala* (Speech Acts), Cambridge, 1969, trad. alemã 1972; id., *Expressão e significado* (Expression and Meaning), Cambridge, 1979, trad. alemã, Frankfurt 1972, id., *Intencionalidade* (Intentionality), Cambridge, 1983, trad. alemã, Frankfurt, 1986; id., *Minds, Brains and Science*, Londres, 1984, trad. alemã, Frankfurt, 1986.

permite apenas uma variação entre linguagem e mundo, conforme a conveniência), continua sendo um problema, no qual Searle gasta suas energias em vão. A relação da linguagem com o mundo objetivo em suas duas direções (da “palavra em direção ao mundo” e do “mundo em direção à palavra”) oferece uma base demasiado estreita para a distinção das cinco classes de atos de fala sugeridas. O fato de não ser possível domar a profusão de forças ilocucionárias e reuni-las sob pontos de vista da semântica da verdade já tinha sido um motivo suficiente para que Wittgenstein abandonasse qualquer tentativa de classificação e se dedicasse exclusivamente à descrição de uma série desordenada de gramáticas de jogos de linguagem. Somente as ações de fala constatativas podem ser caracterizadas – em parte – através das direções nas quais é possível fazer os enunciados coincidir com os fatos.²⁶ A força assertórica significa que F levanta perante O uma pretensão de verdade para ‘p’ e garante que as condições de verdade de ‘p’ estão preenchidas – ou seja: que a proposição assertórica se adequa aos fatos.

Já a força imperativa de exortações autorizadas não se deixa mais explicar pelo mero recurso ao preenchimento de condições de sucesso, portanto, pelo fato de O fazer com que ‘p’ se torne verdadeiro. Para que O compreenda uma proposição imperativa como ordem, instrução, pedido ou semelhantes, é necessário que o conhecimento das condições de sucesso (dadas na frase de conteúdo proposicional) venha acompanhado das condições sob as quais F poderia justificar por que ele considera legítimável ou realizável uma exigência de conteúdo p. Através disso entra em jogo uma pretensão de validade de tipo normativo, que não pode ser reduzida a uma pretensão de verdade. O mesmo vale para a força ilocucionária de ações de fala comissivas, através das quais o falante amarra sua própria vontade no sentido de um compromisso normativo. As condições para a obrigatoriedade de uma declaração de intenção em termos de compromisso distinguem-se das que o falante preenche no instante em que ele coloca sua intenção em prática, portanto, no momento em que a faz valer.

A força ilocucionária de ações de fala expressivas, através das quais F manifesta uma experiência vital, à qual ele tem um acesso privilegiado, não pode ser determinada através da relação cognitiva ou intervencionista que

26. Para o que vem a seguir cf. J. Habermas (1981), vol. 1, p. 431ss; cf. tb. neste volume p. 142ss.

um sujeito mantém com o mundo dos estados de coisas existentes. Searle manifesta conseqüentemente, através de um sinal-ou-ou, que os pontos de vista da semântica da verdade não são aplicáveis nesses casos; além disso, os atos de fala expressivos fazem entrar em jogo uma pretensão de sinceridade, da qual Searle usou e abusou de um modo que não é específico para a condição de franqueza, à qual estão submetidos *todos* os atos compreensíveis da fala. Uma objeção semelhante pode ser levantada contra a determinação da força ilocucionária de ações de fala declarativas.²⁷

Podemos evitar estas dificuldades, se nos recusarmos, em primeiro lugar, a abordar a problemática da validade, legada por Austin, na ótica de Searle, o qual faz a teoria das ações de fala regredir em termos da semântica da verdade, e se interpretarmos, em segundo lugar, as funções da linguagem, propostas por Bühler, através das pretensões de validade correspondentes.

III. Ação de fala, agir comunicativo e interação estratégica

A interpretação do esquema de funções de Bühler nos termos de uma teoria da validade apresenta-se como saída para as dificuldades da teoria da ação de fala, uma vez que ela leva em conta os três aspectos do entender-se/com um outro/sobre algo. Ela absorve em si mesma o conteúdo de verdade da “teoria dos significados como usos, sobrepujando, ao mesmo tempo, as unilateralidades específicas da semântica intencionalista e formal (1). O conceito do agir comunicativo está apoiado nesta análise pragmático-formal da ação da fala. Ele constitui uma alternativa para o agir estratégico, permanecendo, no entanto, acoplado à teleologia dos respectivos planos individuais de ação que nele confluem (2).

(1) Após termos abandonado o modo de ver semântico e adotado o pragmático, a questão relativa à validade de uma proposição não se coloca mais como um problema da relação objetiva entre linguagem e mundo, inteiramente desligado do processo de comunicação. Além disso, a pretensão de validade, com a qual o falante se refere às condições de validade de

27. A explicação dada por Searle deixa entrever que a caracterização dos declarativos através de uma seta dupla é fruto de um embaraço: Searle (1979), p. 19.

seu proferimento, não pode ser definida exclusivamente na perspectiva do falante. Pretensões de validade dependem do reconhecimento intersubjetivo através do falante e do ouvinte; elas têm de ser resgatadas através de razões, portanto, discursivamente, e o ouvinte reage a elas tomando posições motivadas pela razão. A menor unidade independente dos processos de entendimento explicitamente lingüísticos é composta de: a) a ação de fala elementar 'M', na qual F levanta, em relação ao seu proferimento, (ao menos) uma pretensão de validade criticável e b) a tomada de posição em termos de sim/não, a qual vai decidir se O compreende e aceita a oferta contida no ato de fala de F. O entendimento visa a formação do consenso. A tentativa de F, de se entender com O sobre algo no mundo, culmina no consenso que se instaura entre eles; e este é selado através da aceitação de um ato de fala compreensível. É por isso que a própria compreensão de uma ação de fala aponta para as condições do possível consenso sobre o que foi dito.

A reinterpretção pragmática da problemática da validade exige evidentemente a reviravolta completa daquilo que antes era tido como 'força ilocucionária' de uma ação de fala. Pois, Austin tinha compreendido a força ilocucionária como o componente irracional da ação de fala: o elemento racional era monopolizado pelo conteúdo da proposição assertórica (ou seja, pela sua forma nominalizada). O significado e a compreensão estavam concentrados unicamente nesse componente racional. A realização conseqüente da guinada pragmática opõe-se a isso, transformando as pretensões de validade em representantes de uma racionalidade que se apresenta como um conjunto estrutural abrangendo: condições de validade, pretensões de validade referidas às condições de validade e razões para o resgate de pretensões de validade. O ato de fala singular está unido a esta estrutura, em primeira linha, através do modo como se compõe; o modo é determinado de acordo com o tipo de pretensão que se faz valer (bem como de acordo com a maneira de se referir a essa pretensão), a qual é levantada pelo falante através de um ato caracterizado, de modo não muito correto, como 'ilocucionário' ou, em caso exemplar, através do proferimento de um enunciado performativo. Através desse procedimento, a sede da racionalidade se desloca, saindo do componente proposicional e indo alojar-se no ilocucionário; ao mesmo tempo, rompe-se a fixação das condições de validade na proposição. Abre-se, assim, um lugar para a introdução de pretensões de validade *não* dirigidas a condições de

verdade, portanto, que não se concentram na relação da linguagem com o mundo objetivo.

O esquema de funções, de Bühler, já tinha relacionado a expressão lingüística com a intenção do falante, com o mundo objetivo e com o destinatário. E as três teorias do significado acima mencionadas tinham-se empenhado em explicar a compreensibilidade de expressões lingüísticas a partir de uma dessas relações, ou seja, a partir da função de expressão de intenções, de representação de estados de coisas existentes e de atualização e produção de relações interativas. Nós estamos à procura de uma teoria da ação de fala capaz de satisfazer ao núcleo correto das três teorias do significado. A classificação dos atos de fala, empreendida por Searle, mostrou, mais uma vez, que a interpretação, em termos de semântica da verdade, do nexu interno que existe entre significado e validade é *demasiadamente especial*.

Certamente, as condições de verdade são a medida para sabermos se um proferimento preenche ou não sua função de representação; todavia, o preenchimento da função expressiva e interativa também se mede em condições análogas às da *verdade*. Isso me leva a introduzir a sinceridade subjetiva e a correção normativa como conceitos para a validade de atos de fala, os quais têm analogia com a verdade. Essas relações da ação de fala com intenções de falantes e destinatários também podem ser pensadas de acordo com o modelo de uma relação com o mundo objetivo. É que existe simultaneamente uma relação com o mundo subjetivo (do falante) configurado pela totalidade de experiências vivenciais, às quais se tem acesso de modo privilegiado, e uma relação com o mundo social (do falante, ouvinte e outros membros) configurado pela totalidade das relações interpessoais tidas como legítimas. Esses conceitos de mundo, construídos *em analogia*, não devem ser mal interpretados (no sentido de Popper) como religião parcial do único mundo objetivo.²⁸ As experiências vivenciais que F manifesta em ações de fala expressivas (prototipicamente em confissões e revelações), não devem ser entendidas como uma classe especial de *entidades* (ou episódios internos); o mesmo se deve dizer das normas, as quais legitimam uma relação interpessoal entre F e O, produzida através de ações de fala regulativas (prototipicamente através de ordens

28. Cf. a discussão da doutrina popperiana dos três mundos in: J. Habermas (1981), vol. 1, p. 115ss.

e promessas). Na perspectiva dos participantes, os enunciados vivenciais da primeira pessoa, empregados em ações de fala expressivas, podem ser proferidos de modo *sincero*, quando o falante realmente quer dizer aquilo que diz, ou *insincero*, em caso contrário. Ora, eles não podem ser verdadeiros ou falsos — a não ser que os enunciados vivenciais sejam assimilados às proposições assertóricas. Da mesma maneira, as proposições exortativas (ordens) ou proposições intencionais (promessas), utilizadas em ações de fala regulativas, podem ser, no enfoque da segunda pessoa, *corretas*, caso preencham expectativas normativas, ou *incorretas*, quando não preenchem essas expectativas, ou seja, são corretas quando têm realmente um caráter obrigatório e incorretas, quando apenas simulam tal obrigatoriedade. Entretanto, elas também não podem ser verdadeiras ou falsas. Com suas ações de fala, os participantes da comunicação referem-se a algo no mundo subjetivo, social ou objetivo; no entanto, o *modo* de se referirem ao mundo subjetivo e social *difere* do modo como encaram o mundo objetivo. O *tipo de referência* revela que esses conceitos de mundo só podem ser utilizados num sentido analógico: os objetos não são identificados da mesma maneira que as experiências vivenciais que eu manifesto ou dissimulo num enfoque expressivo como sendo “especificamente minhas”; também diferem das normas reconhecidas “por nós”, que nós seguimos ou infringimos num enfoque conformista.

Uma interpretação do esquema Bühleriano de funções em termos de teoria da validade nos leva a aceitar, além disso, que F, ao enunciar ‘Mp’, se refere *simultaneamente* a algo no mundo objetivo, a algo no mundo subjetivo e a algo no mundo social, comum a todos. Toda a ação de fala pode ser criticada sempre como inválida sob três aspectos: como inverídica em relação a uma asserção feita (a saber os pressupostos de existência do conteúdo da proposição); como insincera em relação à intenção manifestada pelo falante e como incorreta em relação a contextos normativos existentes (ou em relação à legitimidade das próprias normas pressupostas). No entanto, quando se trata de ações de fala explícitas, só é possível tematizar uma das três pretensões de validade de cada vez. De acordo com essas pretensões de validade tematizadas (e modificadas de acordo com a diferenciação das superfícies), determinam-se, finalmente, as forças ilocucionárias, a serem deduzidas de três modos básicos: elas pertencem a ações de fala constatativas, expressivas ou regulativas.

Ora, se toda a ação de fala está acoplada respectivamente a uma pretensão de validade, é possível *generalizar* a proposta de Dummett para a explicação do significado das proposições assertativas empregadas em ações de fala constatativas. Nós compreendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável. Evidentemente se trata aí de condições objetivas de validade, as quais podem ser apreendidas pelo ouvinte do conteúdo semântico das expressões utilizadas, não de modo imediato, mas através da pretensão epistêmica, que o falante levanta em prol da validade de seu proferimento durante a realização de seu ato ilocucionário. Através de uma pretensão de validade, o falante apela a um potencial de razões que poderiam ser aduzidas em prol dessa pretensão. As razões interpretam as condições de validade, integrando-se deste modo às próprias condições que tornam aceitável um proferimento. Através disso, as condições de aceitabilidade apontam para a constituição holística das linguagens naturais. Numa determinada linguagem, qualquer ação de fala singular liga-se, através de laços lógico-semânticos, com muitas outras ações de fala em potencial, as quais podem assumir o papel pragmático das razões. Dependendo da estrutura e do conteúdo de cada ação de fala, as razões que latentemente estão à disposição e que se adequam ao resgate discursivo da pretensão de validade manifestada através deles, serão mais ou menos complexas em termos de espécie e abrangência. Quando o falante faz uma afirmação no indicativo presente, utilizando uma proposição observacional simples, é fácil, via de regra, captar as razões que interpretam as condições de verdade da proposição. Entretanto, quando um tribunal emite um juízo numa matéria complicada ou quando um físico explica um fenômeno da natureza com o auxílio de uma teoria empírica, a avaliação da validade e, portanto, a *compreensão* da sentença ou da explicação da natureza exigirá o conhecimento de um tipo mais sofisticado de razões. Caso contrário, não conseguiremos compreender que é dito — mesmo que compreendêssemos o sentido dos vocábulos singulares, porque estes aparecem frequentemente *noutros* enunciados.

Nós compreendemos uma ação de fala quando conhecemos o tipo de razões que um falante poderia aduzir, a fim de convencer um ouvinte de que ele, em certas circunstâncias, está autorizado a exigir validade para seu proferimento. É por isso que o conhecimento de uma linguagem está entrelaçado com o saber acerca daquilo que é o caso no mundo (desvendado através da linguagem). É possível que a cadeia de razões à

qual se prende o saber-acerca-do-mundo seja mais longa do que aquela que dirige o saber-acerca-da-linguagem. E a partir do momento em que conseguimos obter clareza sobre a idéia fundamental da explicação pragmático-formal do significado (à qual Bühler já tinha acenado), torna-se plausível por que uma não pode ser diferenciada nitidamente da outra. Compreender uma expressão significa saber de que modo alguém pode servir-se dela, a fim de entender-se com alguém sobre algo. Por isso, é possível deduzir das próprias condições para a compreensão de expressões lingüísticas, que os atos de fala, realizáveis com o seu auxílio, visam o entendimento, portanto, um consenso racionalmente motivado sobre o que foi dito. Nós não saberíamos de forma nenhuma o que significa a expressão: compreender o significado de um proferimento, se ignorássemos que ele pode e deve servir para a criação de um consenso; e o próprio conceito de consenso implica que ele “vale” para os participantes. Portanto, a dimensão da validade habita no âmago da linguagem. A orientação através de pretensões de validade faz parte das condições pragmáticas do entendimento possível – e da própria compreensão da linguagem.

(2) A pragmática formal engata-se na teoria da ação através do conceito de um entendimento dirigido por pretensões de validade; é verdade que esse engate se dá de um modo inteiramente diferente em relação ao que é pretendido pela semântica intencionalista, que tenta explicar processos de entendimento através de conceitos da teoria da ação. A ação teleológica pode ser descrita como a realização de um plano de ação, o qual se apóia na idéia que o ator tem da situação. Realizando um plano de ação, o ator domina uma situação, sendo que a situação de ação forma uma parte do ambiente interpretado por ele. Esse corte é feito à luz de possibilidades de ação, que o ator tem como relevantes para o sucesso de seu plano. Para a interação entre vários atores coloca-se o problema da coordenação da ação: como é possível “acoplar” os planos de *Alter* nos de *Ego*? Dependendo do respectivo mecanismo desse acoplamento, é possível distinguir tipos de interação. Eu me refiro ao “agir comunicativo”, caso em que as ações de vários atores são coordenadas através do “entendimento”, e ao “agir estratégico”, quando essas ações são coordenadas por intermédio da “influenciação”.²⁹ Esses dois mecanismos e os correspondentes tipos de ação excluem-se reciprocamente na perspectiva dos participantes.

29. J. Habermas, *Explicações do conceito agir comunicativo* (Erläuterungen zum Begriff kommunikativen Handelns), in: id., (1984), p. 571 ss.

Os processos de entendimento não podem ser empreendidos com a dupla intenção de chegar a um consenso com um participante da interação sobre algo e, ao mesmo tempo, de produzir nele algum efeito causal. Na perspectiva dos participantes, um consenso não pode ser imposto de fora, nem impingido por uma das partes – quer se trate de um procedimento instrumental, através da intervenção direta na situação da ação, ou de um procedimento estratégico, por intermédio de uma influenciação indireta nos enfoques proposicionais do oponente; essa última influenciação também é calculada através do próprio sucesso. O que manifestamente se realiza através da influenciação externa (gratificação ou ameaça, sugestão ou engano), não pode contar intersubjetivamente como consenso; tal intervenção perde seu efeito em termos de coordenação da ação.

O agir comunicativo ou o estratégico são necessários quando um ator só pode realizar seus planos de ação de modo interativo, isto é, com o auxílio da ação (ou da omissão) de um outro ator. Além disso, o agir comunicativo tem de satisfazer a condições de entendimento e de cooperação:

a) os atores participantes comportam-se cooperativamente e tentam colocar seus planos (no horizonte de um mundo da vida compartilhado) em sintonia uns com os outros na base de interpretações comuns da situação;

b) os atores envolvidos estão dispostos a atingir os objetivos mediatos da definição comum da situação e da coordenação da ação assumindo os papéis de falantes e ouvintes em processos de entendimento, portanto, pelo caminho da busca sincera ou sem reservas de fins ilocucionários.

Traduzindo isso em pormenores:

– eles perseguem seus fins ilocucionários com o auxílio de ações de fala num enfoque performativo, que exige que os atores se orientem por pretensões de validade criticáveis, que são levantadas alternadamente;

– ao fazer isso eles aproveitam os efeitos de ligação das ofertas contidas em atos de fala que surgem pelo fato de o falante assumir, junto com sua pretensão de validade, uma garantia fidedigna para a validade do que é dito;

– o efeito de compromisso inerente a uma ação de fala compreensível e aceita se transmite às obrigatoriedades resultantes do conteúdo semântico da ação de fala – seja assimetricamente para o ouvinte ou o falante, seja simetricamente para ambas partes.

Portanto, o agir comunicativo distingue-se do estratégico porque uma coordenação bem-sucedida da ação não depende da racionalidade teleológica das orientações da ação, mas da força racionalmente motivadora de realizações de entendimento, isto é, de uma racionalidade que se manifesta nas condições para um consenso obtido comunicativamente. O entendimento lingüístico funciona como mecanismo coordenador da ação, da seguinte maneira: os participantes da interação unem-se em torno da pretendida validade de suas ações de fala, ou seja, eles reconhecem intersubjetivamente pretensões de validade criticáveis. Uma vez mais, o que empresta às ofertas contidas nos atos de fala uma força racionalmente motivadora é o nexos estrutural que existe entre o significado de um proferimento, suas condições de validade, a pretensão de validade levantada em relação ao que é dito e as razões mobilizadas para o resgate discursivo dessa pretensão.

Como todo o agir, também o agir comunicativo é uma atividade que visa um fim. Porém, aqui se *interrompe* a teleologia dos planos individuais de ação e das operações realizadoras, através do mecanismo de entendimento, que é o coordenador da ação. O “engate” comunicativo através de atos ilocucionários realizados sem nenhuma reserva, submete as orientações e o desenrolar das ações – talhadas inicialmente de modo egocêntrico, conforme o respectivo ator – às limitações estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente. O *telos* que habita nas estruturas lingüísticas força aquele que age comunicativamente a uma mudança de perspectiva; esta se manifesta na necessidade de passar do enfoque objetivador daquele que age orientado pelo sucesso, isto é, daquele que quer *conseguir* algo no mundo, para o enfoque performativo de um falante que deseja *entender-se* com uma segunda pessoa sobre algo.³⁰

30. J. Culler (Competência comunicativa e força normativa, in: *New German Critique*, 35, 1985, 133ss) afirma que eu capto subrepticamente um conceito normativamente carregado de ‘entendimento’ através da escolha tendenciosa de exemplos: “When I am reading the instructions for my word processing program I assume that statements are correct descriptions of the system’s capabilities and that the manual has been checked for errors, but there seems no interesting sense in which I presuppose the sincerity of any individual communicator” (ibid., p. 140) (“Quando estou lendo as instruções para meu programa de processamento de palavras eu tenho como certo que os enunciados são descrições corretas das capacidades do sistema e que o manual foi checado contra erros; ora, aqui parece que não interessa o sentido no qual

Em sua forma *standard*, os atos ilocucionários são realizados através do emprego de proposições performativas. Estas requerem verbos performativos para a formação da expressão predicativa: para a expressão-sujeito, a primeira pessoa do presente e para o lugar do objeto direto, a segunda pessoa. Nesta forma gramatical da proposição performativa reflete-se o enfoque de um falante que entabula uma relação pessoal com um ouvinte, a fim de entender-se com ele sobre algo; e ao fazer isso ele se orienta reflexivamente pela possibilidade de o ouvinte contestar a validade do que é dito. Esse *enfoque performativo* do agente que se orienta pelo entendimento pode ser diferenciado conceitualmente do enfoque objetivador do agente que se orienta pelo sucesso, se lançarmos mão dos modos de nos referirmos ao mundo, os quais admitem os dois enfoques: através de nossas ações de fala nós nos referimos, simultaneamente, através de tematizações alternantes, a algo no mundo objetivo, subjetivo e social; teleologicamente nós só podemos intervir no mundo objetivo.

Ora, se os enfoques que se orientam pelo entendimento e pelo sucesso devem não somente ser diferenciados analiticamente um do outro, como também corresponder a dois tipos distintos de interação, eles devem excluir-se mutuamente na perspectiva dos próprios atores. Contra isso foram levantadas objeções: a) qualquer tipo de ação de fala pode ser mobilizado de modo estratégico; b) imperativos simples, não embutidos em contextos normativos, não expressam pretensões de validade e sim, pretensões de poder, fazendo com que atos ilocucionários sejam realizados em vista do sucesso, fato que nós descrevemos como sendo paradoxal.

ad a). Os efeitos perlocucionários visados *publicamente* no quadro de uma definição comum da situação, podem ser obtidos também, *mutatis mutandis*, através de uma intervenção orientada para um fim, sejam eles regulados convencionalmente ou não. Ora, tais efeitos produzidos de modo não-lingüístico, não caem sob a descrição de conseqüências perlocucioná-

eu pressuponho a sinceridade de um comunicador individual qualquer”). A forma impessoal da instrução escrita para o uso de um computador não constitui obstáculo se apelarmos para o modelo de uma comunicação *face-to-face*, a fim de analisar o significado ilocucionário e a obrigatoriedade resultante de tal instrução técnica. Através das condições do contrato de compra estatui-se um contexto normativo, o qual faz parecer justificada a expectativa do usuário em relação à firma dos computadores.

rias, porque estas são sempre mediadas de modo ilocucionário. Existe, no entanto, o caso do agir de fala latentemente estratégico, que visa efeitos perlocucionários não regulados convencionalmente. Esses efeitos só podem surgir quando o falante não declara ao ouvinte seus fins no âmbito da definição comum da situação. Assim procede, por exemplo, um orador na ânsia de persuadir o seu público, talvez porque lhe falem na situação dada argumentos convincentes. Esses efeitos perlocucionários não-públicos só podem ser obtidos de modo parasitário, a saber, sob a condição de que o falante simule a intenção de perseguir *sem reservas* seus fins ilocucionários, quando na realidade está ferindo os pressupostos do agir orientado ao entendimento e ocultando esse fato do ouvinte.³¹ O uso latentemente estratégico da linguagem é parasitário, porque ele só funciona quando, pelo menos uma das partes, parte do pressuposto que a linguagem está sendo utilizada com o fim do entendimento. Quem age estrategicamente, precisa ferir *de modo imperceptível* as condições de sinceridade do agir comunicativo.

Também o uso da linguagem manifestamente estratégico possui um *status* derivado; neste caso, todos os participantes têm consciência de que

31. J. Habermas, Réplica (Entgegnung), in: A. Honneth, H. Joas (eds.), *Agir comunicativo* (Kommunikatives Handeln), Frankfurt/aM., 1986, p. 363ss. Allen Wood, num artigo sagaz (Habermas' Defense of Rationalism, *New German Critique* 25, 1985, 145ss), criticou minha tentativa que visa fundamentar o primado do uso da linguagem orientada para o entendimento através do confronto entre atos ilocucionários e perlocucionários. Eu tenho que reconhecer que uni de modo um tanto apressado esta distinção, feita a nível de uma teoria do significado, com a distinção feita a nível de uma teoria da ação, na qual o agir orientado para o sucesso é confrontado com o agir orientado para o entendimento (in: Habermas (1981), vol. 1, p. 388ss). É suficiente fundamentar o primado do uso da linguagem orientada para o entendimento do modo como é sugerido aqui, através de uma teoria do significado, e caracterizar a seguir o agir comunicativo, em oposição ao agir estratégico, como sendo o agir mediado sem reservas através da realização de atos ilocucionários, encontrando-se, pois, sob as limitações performativas do mecanismo de entendimento, coordenador da ação.

Este interrompe, de certa forma, a teleologia dos elos individuais da ação, ligados através da formação do consenso, ao passo que as ações de fala instrumentalizadas para o agir estratégico são destituídas de sua força de ligação. A partir daí, os efeitos perlocucionários, que uma teoria do significado simplesmente distingue dos efeitos ilocucionários, podem ser descritos de várias maneiras através de uma teoria da ação, seja como efeitos que aparecem publicamente e são passíveis de consenso, no quadro de uma interpretação comum da situação, seja como efeitos intencionados estrategicamente e que não podem ser declarados.

o entendimento lingüístico está sob condições do agir estratégico – permanecendo por isso deficitário. Eles sabem que têm de completar os efeitos perlocucionários de suas ações de fala, mediados ilocucionariamente, através de efeitos empíricos desencadeados teleologicamente e contam com isso. Em última instância, eles dependem de um entendimento indireto: às vezes é preciso, por exemplo, o proverbial tiro na proa para convencer o oponente da seriedade de uma ameaça!

Este caso do uso manifestamente estratégico da linguagem não pode ser confundido, por seu turno, com os casos de um entendimento indireto que fica *subordinado* ao fim do agir comunicativo. Em situações iniciais não estruturadas, por exemplo, o encontro casual no bar, a definição comum da situação só acontece porque o rapaz indiretamente dá a entender algo à loura atraente. Do mesmo modo, o professor pedagogicamente prudente inspira confiança em seu aluno através de elogios, para que ele aprenda a levar a sério suas próprias idéias.³² Em casos desse tipo, nos quais um agir comunicativo procura criar passo a passo seus próprios pressupostos, o *terminus ad quem* é, no final, um consenso do qual se pode dispor comunicativamente e não um efeito perlocucionário, que poderia ser destruído através do declarar ou do confessar.

ad b). Eu analiso exortações simples ou não-autorizadas servindo-me do modelo do uso derivado, manifestamente estratégico, da linguagem. Via de regra, o destinatário de uma ordem ou de um pedido precisa conhecer o contexto normativo que autoriza o falante a propor sua exigência e que o legitima a cultivar a expectativa de que o destinatário tem razões para executar a ação exigida. O conhecimento das condições de sucesso, deduzíveis do componente proposicional 'p' do imperativo 'Ip', não é suficiente para compreender o significado ilocucionário dessa ação de fala, ou seja, o seu caráter especificamente exortativo. Ao conhecimento das condições de sucesso (a) é preciso acrescentar o conhecimento das condições (b) sob as quais o falante tem razões para ter como válida, ou seja, como normativamente justificada, uma exortação de conteúdo (a) – por exemplo, que as crianças nas ruas de Lima podem pedir esmolas aos estranhos.³³ No entan-

32. O exemplo é fornecido por A. Wood (1985), p. 161.

33. Cf. o exemplo em E. Tugendhat, J. Habermas sobre a ação comunicativa (J. Habermas on Communicative Action), in: G. Seebass, R. Tuomela (eds.), *Ação social* (Social Action), Dordrecht 1985, p. 179ss.

to, o falante só poderá unir uma pretensão de validez com 'Ip' durante o tempo em que sua exortação estiver coberta por um contexto normativo *qualquer*, por mais fraco que seja.

Na perspectiva de um observador sociológico existe uma linha de continuidade entre situações de poder exercitadas faticamente e situações de poder transformadas em autoridade normativa. Ao passo que na perspectiva dos participantes da comunicação, durante o tempo em que seus mundos da vida estiverem suficientemente entrelaçados, *todos* os imperativos podem ser colocados perante esse pano de fundo, intersubjetivamente compartilhado, e compreendidos conforme o modelo das exortações normativamente autorizadas. Também desconhecidos, que se encontram em países estrangeiros, esperam ajuda uns dos outros em situações de necessidade. Por mais fracos que sejam os contextos normativos, eles são suficientes para autorizar um falante a ter uma expectativa de comportamento, a qual pode ser eventualmente criticada pelo ouvinte. Somente no caso-limite do agir manifestamente estratégico, a pretensão de validez normativa encolhe-se, transformando-se numa crua pretensão de poder, apoiada num potencial contingente de sanção, não mais regulado convencionalmente e não mais deduzível gramaticalmente. A expressão "mãos ao alto!" proferida pelo assaltante de banco, que aponta o revólver para o caixa, exigindo a entrega do dinheiro, mostra de modo dramático que as condições de validade normativa foram substituídas por condições de sanção. A dissolução do fundo normativo mostra-se sintomaticamente na estrutura-se-então da ameaça, que no agir estratégico assume o lugar da seriedade e da sinceridade do falante, pressupostas no agir comunicativo. Imperativos ou ameaças impostos de modo puramente estratégico, destituídos de sua pretensão de validez normativa, não constituem atos ilocucionários, voltados ao entendimento. Eles são parasitários, na medida em que sua compreensibilidade precisa ser tomada de empréstimo às condições de uso que tornam possíveis atos ilocucionários.

No agir latentemente estratégico os efeitos perlocucionários dependem das conseqüências ilocucionárias de um uso da linguagem voltado ao entendimento, mesmo que simulado unilateralmente. No agir manifestamente estratégico, os atos de fala, destituídos de sua força ilocucionária, não serão compreensíveis se não continuarem referidos ao significado que lhes é conferido preliminarmente pelo uso originário da linguagem, orientada para o entendimento.

6. NOTAS SOBRE JOHN SEARLE: "MEANING, COMMUNICATION AND REPRESENTATION" (Significado, comunicação e representação)

I

A análise de processos de entendimento lingüístico toma certas intuições como guias. Nós imaginamos saber o que significa realizar uma ação de fala bem-sucedida. Minhas observações servem indiretamente à comparação entre duas intuições desse tipo.

A interpretação intencionalista supõe que a ação de fala de um falante F é bem-sucedida quando este consegue transmitir a um destinatário uma intenção ou opinião, utilizando um sinal 'x'. F atinge o seu objetivo no momento em que o destinatário reconhece essa sua intenção comunicativa. O modelo utilizado para analisar o processo de entendimento é o da transmissão de idéias de F para um destinatário, o qual deve chegar à posse delas com o auxílio de um sinal 'x', utilizado por F com intenção comunicativa: F dá a entender algo a D (D = destinatário, N.T.) com o auxílio de 'x'.

A interpretação intersubjetivista parte da idéia que F realiza uma ação de fala bem-sucedida quando chega a se entender com o destinatário sobre algo no mundo. Com isso, a descrição intencionalista é substituída, não somente através de uma conceitualização mais complexa (e por conseguinte mais imprecisa), mas também por uma *outra* conceitualização. Através de um proferimento 'x', F propicia ao seu destinatário a possibilidade de tomar posição em termos de 'sim' ou de 'não' com relação àquilo sobre o qual ele gostaria de chegar a um consenso com ele. O modelo aqui tomado não é o da transmissão de idéias, mas o da realização de um consenso sobre algo (em princípio litigioso). A linguagem não é tomada como um meio para a transmissão de estados de coisas objetivas, mas como um meio, no qual os participantes podem compartilhar intersubjetivamente a compreensão de uma coisa. O sinal 'x' não é um instru-

mento utilizável individualmente, com o auxílio do qual F daria a entender algo ao destinatário, fazendo-o reconhecer sua opinião ou intenção; o sinal 'x' é, ao invés disso, o elemento de um repertório utilizado em comum, que possibilita aos participantes compreenderem a mesma coisa e da mesma maneira.

O intencionalista pode apresentar a explicação mais elegante e apoiar-se em princípios mais econômicos, porque ele pretende reduzir o fenômeno do entendimento a condições gerais que garantem o sucesso de ações intencionais. Caso ele consiga explicitar como um falante realiza sua intenção comunicativa, que é a de dar a entender a sua intenção a um destinatário, ele pode esperar explicar algo que o intersubjetivista sempre pressupõe em sua descrição do processo de comunicação: o sistema de regras lingüísticas, que determina o significado de uma expressão produzida convencionalmente. Não posso aprofundar-me aqui na crítica a esse programa de explicação.¹ O que me interessa é somente a circunstância que John Searle, apesar de sua crítica anterior a Grice, não pretende renunciar à força explicativa do princípio intencionalista. Entrementes, sua teoria dos atos de fala passou por uma guinada intencionalista.²

II

Searle mostrou em 1969 que a compreensão de uma ação de fala não pode ser descrita como um efeito perlocucionário.³ Uma ação de fala não pode ser analisada adequadamente seguindo o modelo da atividade orientada para um fim, porque o significado contenedístico daquilo que o falante gostaria de dar a entender a um destinatário não se desfaz no conteúdo subjetivo de uma intenção do falante. Searle descrevera a compreensão de uma ação de fala, seguindo neste ponto Austin, como sendo o fim ilocucionário, que resulta primariamente daquilo que é dito e não da intenção do falante. O fim visado pelo falante é fazer com que o destinatário

reconheça que as condições, exigidas para a validade de uma ação de fala corretamente realizada, estão preenchidas. A compreensão de um ato de fala exige o conhecimento dessas condições.

Searle analisara oportunamente condições desse tipo, servindo-se de proposições empregadas em ações de fala típicas e *presupusera* que F e D falam a mesma linguagem, pois, dispõem preliminarmente de uma compreensão da mesma linguagem. Entrementes, ele acredita poder renunciar a esse pressuposto forte e passar a tratar a própria linguagem comum como um fenômeno carente de explicação. Por esse motivo, ele renova a interpretação intencionalista mesmo sem anular o desengate semântico entre intenção e significado de uma expressão lingüística, desengate que ele executara anteriormente.⁴ Parece que Searle radicaliza sua primeira crítica a Grice a partir do momento em que passa a deduzir o conceito de significado de intenções cognitivas, as quais, além de serem pré-lingüísticas, são também independentes da situação de interação. Como Husserl, ele entende o "significado" como o conteúdo de uma representação. Evidentemente, os significados não podem ser analisados da mesma maneira que Husserl, em termos das assim chamadas condições de preenchimento, porque as representações nas quais se enraízam são talhadas basicamente de acordo com o formato da representação de estados de coisas tendo, pois, uma estrutura proposicional. Esse conceito mentalista de significado permite a Searle manter o modelo de Grice, modificando-lhe a forma.

O falante tem a intenção₂, que é a de dar a entender a um destinatário sua intenção₁, com o auxílio de um sinal 'x'. Na revisão de Searle, esta (intenção₁) possui a estrutura de uma representação 'p', que será verdadeira se 'p' existir. Assim, o falante pode concentrar no sinal 'x' as condições para a existência de um estado de coisas representado *a fortiori* e avaliar o sucesso de uma comunicação dessa representação, tentando descobrir se e como o destinatário reconhece o estado de coisas represen-

1. Cf. acima, p. 114ss.; cf. também as referências bibliográficas ali apresentadas nas notas 16 e 17.

2. Cf. K. O. Apel, *Será a intencionalidade mais fundamental do que o significado lingüístico?* in: FS John Searle (no prelo).

3. J. Searle, *Atos de fala* (Speech Acts), Cambridge, 1969, p. 49ss.

4. Nas páginas seguintes refiro-me somente a J. Searle, *Significado, comunicação e representação* (Meaning, Communication, and Representation), in: R. E. Grandy, R. Warner (eds.), *Fundamentos filosóficos da racionalidade* (Philosophical Grounds of Rationality), Oxford, 1986. Os números de páginas que aparecem no texto referem-se a esse artigo. Searle desenvolveu sua concepção in: id., *Intencionalidade* (Intentionality), Cambridge 1979.

tado por F com o auxílio das condições de verdade que foram postas em 'x'.

Na minha visão, ao contrário, uma ação de fala, que o falante utiliza a fim de entender-se com um destinatário sobre algo, expressa simultaneamente três coisas: a) uma intenção do falante, b) um estado de coisas e c) uma relação interpessoal. De acordo com a interpretação intencionalista primitiva, é necessário explicar esse processo global de comunicação na perspectiva do falante e de sua intenção, portanto, de tal modo que (c) e (b) sejam deduzidas de (a). Searle amplia esse modelo, pois, percebe que a representação de estados de coisas traz à tona uma dimensão da validade e uma referência ao mundo capazes de fornecer os critérios para que uma intenção comunicativa seja realizada com sucesso. Mantendo as pretensões da explicação intencionalista, Searle modifica a estratégia de explicação, fazendo com que o sucesso comunicativo dependa de uma representação bem-sucedida do estado de coisas, ou seja, que (c) e (a) dependam de (b). Essa estratégia de explicação impõe, entre outras coisas, a fundamentação de duas teses importantes:

1) A representação mental de estados de coisas é, no sentido de uma análise das condições, mais originária do que a representação linguística de estados de coisas.

2) Tipos ilocucionários podem ser caracterizados conforme os enfoques proposicionais do falante e, conforme o seu modo de representar estados de coisas.

III

A proposição "o virabrequim desse motor está quebrado" reproduz o estado de coisas que nesse motor o virabrequim está quebrado. Esse estado de coisas representado linguisticamente pode ser diferenciado da comunicação do estado de coisas representado, do mesmo modo que a proposição citada se distingue de uma ação de fala constatativa, na qual um falante emprega essa proposição com intenção comunicativa. Searle sugere que se substitua a proposição assertórica através de um desenho, o que permitiria transformar a representação linguística numa representação figurada do mesmo estado de coisas. Ele imagina que um motorista

que não domina o dialeto da região poderia deste modo comunicar-se com um mecânico e dar-lhe a entender qual a peça do carro a ser consertada. Ora, é possível também executar o desenho destinado a representar o virabrequim quebrado sem que se tenha a intenção de utilizá-lo com a finalidade de uma tal comunicação. A representação pictórica do objeto pode ser completa independentemente da intenção e da utilização comunicativa; é suficiente que ela seja precisa e revele o estado de coisas representado. O mesmo vale quando F substitui seu desenho por outras expressões, tais como, por exemplo, gestos ou palavras: "*We may say that whenever S produces 'x' with the intention that it represents a state of affairs 'A' then it must be the case that S produces 'x' with the intention that a criterion of success of his action should be that 'A' obtains, independently of the uttering*" (215). (Podemos dizer que toda a vez que F produz 'x' com a intenção de representar um estado de coisas 'A', é necessário que F produza 'x' com a intenção de que um critério de sua ação deveria ser aquele que advém a 'A', independentemente do proferimento).

Ora, Searle não teria escolhido o exemplo de uma representação pictórica se ele estivesse interessado apenas na afirmação trivial de que nós somos capazes de colocar em evidência um estado de coisas linguisticamente disponível, mesmo sem levar em conta as intenções atuais de entendimento. Tudo leva a crer que o exemplo deve servir de apoio à afirmação menos trivial de que nós podemos atualizar *in mente* um estado de coisas, sem utilizar uma linguagem – seja para fins de representação, seja para fins de comunicação. É possível, então, interpretar a tese (1) da seguinte maneira: nós mesmos estamos em condições de fazer isso, não somente quando não utilizamos uma linguagem, mas também quando não *dominamos* uma linguagem. No entanto, a conclusão citada não fornece nenhum argumento. Nela Searle já pressupõe que F faz (ou escolhe) o seu desenho (ou qualquer 'x') com a intenção de que ele deixe transparecer um determinado estado de coisas 'A'. Visto por um observador entendido em linguagem, o desenho do virabrequim quebrado pode ser interpretado também desta maneira. Ora, por si mesmos os desenhos não representam estados de coisas. O nexos entre o objeto desenhado e o próprio objeto é de outro tipo, como o próprio Searle observa. O desenho reproduz um virabrequim quebrado; e sua utilidade depende do fato de ser

ou não *semelhante* ao objeto a ser reproduzido. Entretanto, a semelhança é apenas uma condição necessária e não suficiente para a interpretação, segundo a qual, o virabrequim desenhado expressa os fatos: o virabrequim está quebrado.

A relação de semelhança entre o desenho e o original, tomada por si mesma, talvez possa desempenhar o papel de um gesto instrutivo ou de uma caracterização; ela aponta para um determinado *objeto*, servindo para destacar este único objeto em meio à multidão de todos os objetos possíveis, o que faz com que este seja identificado. Todavia, o desenho não representa, por si mesmo, um *estado de coisas*. Ele não constitui um equivalente para uma proposição, que poderia ser verdadeira ou falsa. O desenho cartográfico de uma montanha pode ser mais ou menos preciso — ao passo que somente as interpretações que elaboramos a partir das cartas geográficas, que de certa forma extraímos delas, podem ser verdadeiras ou falsas: por exemplo, que as cadeias de montanhas são separadas através de amplos vales ou que o pico mais elevado tem três mil metros acima do nível do mar. Da mesma maneira, podemos *extrair* do desenho de um virabrequim quebrado a asserção de que o virabrequim representado está quebrado. Porém, somente um intérprete, que já sabe *de antemão* o que significa uma representação de estados de coisas, é capaz de compreender o desenho de um virabrequim quebrado como sendo uma caracterização que tem o conteúdo proposicional: o virabrequim está quebrado. O intérprete não conseguiria *ver* que o desenho, ao imitar um objeto, representa um estado de coisas, se ele não dominasse um idioma e se desconhecesse, em sua própria prática de linguagem, o modo como os estados de coisas são representados na linguagem.⁵

5. A história da filosofia da consciência, que vai de Descartes até Husserl, ensina que os conceitos mentalistas básicos não se orientavam casualmente pela representação de objetos, portanto, pela relação sujeito-objeto. Foi a guinada linguística, que vem desde Frege, que nos fez descobrir que também nossas representações possuem uma estrutura proposicional análoga à dos enunciados; cf. neste ponto E. Tugendhat, *Lições sobre a introdução na filosofia analítica da linguagem* (Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie), Frankfurt/aM., 1976.

Mesmo que fosse possível ir contra esta reflexão através da defesa da tese (1), o programa da explicação intencionalista exigiria a fundamentação da outra tese (2). Uma vez que o sucesso de uma ação de fala deve medir-se, em última instância, pelas condições para a representação de um estado de coisas, os diferentes modos de ações de fala devem poder ser analisados como outras tantas maneiras de se referir aos estados de coisas representados originariamente na mente: "*Different kinds of illocutionary acts, insofar as they have propositional contents, can be regarded as different modes in which utterances represent reality. . . . If we see the basic form of the illocutionary act as F (p). . . then the illocutionary points will determine the different ways in which p's are related to the world*" (219).

(Tipos distintos de atos ilocucionários, na medida em que possuem conteúdos proposicionais, podem ser vistos como modos distintos de os proferimentos representarem a realidade. . . . Se considerarmos a forma básica do ato ilocucionário como F (p). . . então os pontos ilocucionários irão determinar os diferentes caminhos pelos quais os p estão relacionados com o mundo).

Se pressupomos que os proferimentos extraem o seu significado da representação de estados de coisas, compreenderemos o enunciado proferido quando conhecermos as condições que o tornam verdadeiro. Isso vale, em primeiro lugar, para proposições assertóricas utilizadas em ações da fala constatativas. Ora, na maior parte das ações de fala, não se trata da existência de estados de coisas. E caso a relação de representação venha a ser constitutiva também para o significado de ações de fala não-constatativas, será preciso diferenciar os tipos ilocucionários de acordo com o enfoque que o falante assume em cada caso com relação aos estados de coisas representados e será preciso ver *em que sentido* seus proferimentos representam algo: "*The basic idea here is the old one, that the meaning of a statement is somehow given by its truth conditions; the meaning of a command is given by its obedience conditions; the meaning of a promise is given by its fulfilment conditions, a.s.o.*" (220).

(A idéia básica aqui é apenas a velha idéia de que o significado de uma asserção é dado através de suas condições de verdade; o significado de uma

ordem é dado através de suas condições de obediência, o significado de uma promessa é dado através de suas condições de preenchimento). O modo de uma ação de fala modifica-se, pois, de acordo com o enfoque proposicional de um falante e o tipo de condições de preenchimento requeridos para o estado de coisas representado na parte proposicional.

A relação de representação, no entanto, permite apenas duas especificações no sentido das *directions of fit* (direções de ajuste) de Austin: condições de verdade são preenchidas, quando os vocábulos coincidem com os estados de coisas enunciados (ou com o mundo, (↘)); ao passo que as condições de sucesso são preenchidas quando os estados de coisas desejados (ou o mundo) são feitos coincidir com os vocábulos (↗). Searle explica, por isso, os primeiros três modos básicos, de uma lista de cinco, da seguinte maneira: Um proferimento 'x' pertence à classe dos 'assertives' (assertivos), dos 'directives' (diretivos) ou dos 'commissives' (comissivos), quando o seu sucesso se mede pelo fato de o estado de coisas 'p', nele representado:

- poder existir independentemente do falante e de seu proferimento;
- existir pelo fato de o falante ou o seu destinatário considerarem, ao menos parcialmente, 'x' como base para a realização de 'p'.

Eu pretendo mostrar, através de alguns exemplos contrários, que o enfoque proposicional e a *direction of fit* (bem como a relação com o falante e o ouvinte) não são suficientes para determinar o tipo ilocucionário. Consideremos, em primeiro lugar, uma exortação, que pode ser interpretada, dependendo do contexto, como um pedido, uma ordem, uma conjuração, etc. (e também como uma ameaça, como veremos).

(1) Eu exorto você a dar a Y a quantia exigida.

A pessoa que compreende (1) pode parafrasear, por exemplo, o sentido ilocucionário da ação de fala, afirmando que F dá a entender ao destinatário, que crie as condições para que 'p' se realize. Para isso não basta, porém, saber sob que condições o almejado estado 'p' deve ser produzido. O ouvinte só pode compreender o ato de fala se conhecer também, além dessas condições de sucesso, as condições que *autorizam* o falante a fazer suas exortações, ou seja, que justificam o fato de ele esperar que o destinatário realize a ação exigida. Além das condições de sucesso para 'p', ele precisa conhecer também as condições norma-

tivas que autorizam F em relação ao destinatário. Essa necessidade resulta do próprio fato de um falante, que profere (1) sem poder se apoiar num contexto normativo *qualquer* (no seu papel de pedinte, de amigo, de vizinho ou de comandante), ser constringido a lançar mão de um potencial de sanção, a fim de substituir a pretensão de validade normativa através de uma pretensão de poder. No caso de sanções negativas, a exortação transforma-se, por exemplo, numa ameaça.

(2) Eu exorto você a dar a Y a quantia exigida – caso contrário eu aviso a polícia que...

No lugar das condições de autorização ausentes e que não podem mais, como em (1), ser extraídas da proposição antecedente enfraquecida ilocucionariamente, entram agora as condições de sanção, citadas no acréscimo. Temos que entender (2) como um ato de fala indireto, cujo significado textual expressa um sentido ilocucionário, do qual a intenção do falante se desvia. A ameaça realmente visada pelo falante poderia ser reproduzida mais ou menos da seguinte maneira:

(2a) Se você não der a Y a quantia exigida, eu comunicarei à polícia que...

Ora, em nosso contexto é importante que nos casos (1) e (2) não se trate visivelmente de atos de fala do mesmo tipo (sendo que (2) é interpretado através de (2a)), mesmo que ambos coincidam nas condições que Searle explicitou para a determinação do tipo ilocucionário. Eles preencham as mesmas condições de sucesso para 'p' (com a mesma *direction of fit*), exigindo o mesmo enfoque proposicional do falante: mesmo assim, eles não têm o mesmo significado ilocucionário.⁶ Um destinatário que recusa a oferta do ato de fala, contesta no primeiro caso que o falante esteja autorizado a lhe impor uma ordem:

(1') Não, você não tem nada que me mandar.

No segundo caso ele contesta apenas determinados pressupostos da existência do potencial de sanção no qual se apóia a pretensão:

6. Ameaças não constituem atos ilocucionários. Não é possível ligar a elas nenhuma pretensão de validade voltada ao reconhecimento intersubjetivo. As ameaças, do mesmo modo que os xingamentos e as ofensas, são exemplos de atos perlocucionários que desempenham um papel em contextos de agir orientado ao sucesso e que perderam sua *força* ilocucionária, extraindo seu *significado* ilocucionário de outros contextos de utilização, nos quais as mesmas proposições são proferidas visando o entendimento.

(2') Não, você não tem nada contra mim.

A mesma coisa vale para o tipo da promessa:

(3) Eu lhe prometo dar a Y a quantia exigida.

Para que um destinatário compreenda o proferimento no sentido de uma promessa, ele precisa conhecer as condições sob as quais um ator responsável pode ligar a sua vontade, ou seja, comprometer-se com algo. A seguinte tomada de posição negativa visa essas mesmas condições de autonomia, que completam, como em (1), as condições de sucesso para 'p':

(3') Não, você é por demais leviano para ser capaz de levar a sérias promessas.

V

Para compreender um ato de fala diretivo ou comissivo, o ouvinte precisa conhecer não somente as condições de preenchimento exigidas para o estado de coisas nele representado, mas também as condições sob as quais ele pode valer como legítimo ou obrigatório. Essa interpretação é fruto da generalização pragmático-formal de uma idéia básica da semântica da verdade. E é mais um motivo para que se tente comprová-la em contextos de ações de fala constatativas.

Entretanto, o que se descobre nesta linha é, antes de mais nada, uma assimetria: de um lado, a validade de ações de fala constatativas parece depender apenas do preenchimento das condições veritativas da proposição assertórica 'p' nelas utilizada; de outro lado, porém, nossa análise mostrou que para a validade de ordens ou promessas, ou seja, do estado de coisas 'que p', expresso na parte proposicional, não basta o preenchimento das correspondentes condições de sucesso. Esta assimetria se desfaz, no entanto, no momento em que nos conscientizamos que o falante, que se utiliza de ações de fala constatativas, não está voltado apenas para aquilo que uma interpretação intencionalista espera dele – ou seja, fazer com que o destinatário reconheça que ele tem 'p' na conta de verdadeira (intenção₁) e que ele gostaria de transmitir isso a ele (intenção₂). O falante não deseja apenas comunicar ao ouvinte a intenção que *ele* tem (que ele pensa, que p), mas ele gostaria de lhe comunicar o fato 'p' (de tal modo que o *próprio* destinatário pense, que p).

O fim ilocucionário não consiste, evidentemente, no fato de o destinatário tomar conhecimento da opinião de F – uma vez que ele próprio deve chegar à *mesma* concepção, da qual F está convencido. Em síntese, o destinatário deve aceitar como válida a asserção do falante.

Para atingir esse objetivo, não basta que F transfira para um sinal 'x' as condições de verdade necessárias para um estado de coisas representado mentalmente e as faça chegar ao conhecimento do destinatário proferindo 'x' (a proposição assertórica), a qual está como que impregnada pelas condições de verdade. Ao contrário, F precisa colocar o destinatário frente à sua pretensão, segundo a qual as condições que tornam verdadeira a proposição asserida estão realmente preenchidas.

Portanto, através de uma ação de fala constatativa, assim como através de uma ordem ou de uma promessa, o falante levanta uma pretensão criticável, a ser aceita pelo ouvinte. Nas ações de fala constatativas essa pretensão refere-se ao preenchimento das condições que tornam verdadeira a proposição assertórica utilizada, ao passo que as pretensões de validade ligadas a ordens e promessas referem-se *imediatamente* às condições normativas que autorizam uma das partes a esperar da outra o cumprimento de um estado de coisas representado. A pretensão à verdade proposicional refere-se à existência de um estado de coisas, portanto, ao fato 'p'; a pretensão à validade normativa refere-se, ao contrário, à legitimidade da expectativa de que um ou outro lado seja capaz de trazer à existência um estado de coisas representado '– que'.

O ponto interessante a ser salientado neste contexto é a insuficiência do modelo intencionalista. Este condena o ouvinte a uma curiosa passividade; rouba-lhe a possibilidade de *levar a sério* o proferimento de F, ou seja, de aceitá-lo como válido ou de recusá-lo como não-válido. Ora, sem a *possibilidade* de tomar uma posição em termos de sim/não, o processo de comunicação permanece incompleto.

Através da ação de fala, F não se limita a oferecer ao destinatário a ocasião de conhecer sua própria intenção; ele pretende, ao invés disso, ter razões suficientes para mover o destinatário a aceitar uma afirmação como verdadeira, uma ordem como legítima, uma promessa como obrigatória ou ainda – como eu gostaria de acrescentar neste momento – a aceitar uma confissão como sincera. O falante não pode atingir o seu objetivo ilocucionário de comunicar um fato, de dar uma ordem, de fazer uma

promessa ou de revelar uma experiência íntima, se ele não deixar entrever, ao mesmo tempo, as condições sob as quais seus proferimentos podem ser aceitos como válidos – e de tal modo que a sua pretensão ao preenchimento dessas condições também revele implicitamente que ele aduzirá razões para isso, caso seja necessário. O ouvinte precisa ter razões para aceitar (ou questionar) uma asserção como verdadeira, uma ordem como legítima, uma promessa como obrigatória, uma confissão como autêntica ou sincera. Sem o conhecimento das condições para tal tomada de posição em termos de sim/não, o ouvinte não conseguirá entender a ação de fala. O sentido ilocucionário de uma asserção, de uma ordem, de uma promessa ou de uma confissão ficaria oculto, caso ele pudesse chegar apenas ao conhecimento de que F se encontra num determinado estado intencional: que este pensa, que p; que ele deseja que O realize 'p', ou que ele mesmo tem a intenção de produzir 'p', ou que ele gostaria de abandonar o conteúdo proposicional de uma opinião, de um sentimento, de um desejo, de uma intenção, etc.

VI

Certamente, o significado de uma expressão lingüística e o *entender-se* sobre algo com o auxílio de um proferimento tido como válido não são a mesma coisa: do mesmo modo, temos que distinguir claramente entre um proferimento válido e um proferimento tido como válido. Ainda assim, não é possível isolar completamente questões de significado de questões de validade.⁷ Não podemos isolar a questão fundamental: o que significa entender o significado de uma expressão lingüística? da outra questão: em que contexto essa expressão pode ser aceita como válida? Nós não saberíamos o que significa entender o significado de uma expressão lingüística, caso não soubéssemos como nos servir dela, para nos entendermos com alguém sobre algo. É possível depreender das próprias condições para o entendimento de expressões lingüísticas que os atos da fala realizáveis com o seu auxílio dependem de um consenso racionalmente motivado

7. Cf. K. O. Apel, Significado lingüístico, verdade e validade normativa (Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und Normative Gültigkeit), in: *Archivio di Filosofia*, LV, 1987, p. 51ss.

sobre o que é dito. Neste sentido, a orientação através da possível validade de proferimentos não pertence apenas às condições pragmáticas do entendimento, mas ao próprio processo de compreensão da linguagem. Na linguagem, as dimensões do significado e da validade estão ligadas internamente.

Se partirmos dessa interpretação intersubjetiva da linguagem, poderemos identificar tipos ilocucionários tomando como fio condutor pretensões de validade.⁸ Para descobrir as pretensões de validade recomenda-se a seguinte pergunta heurística: em que sentido é possível negar ações de fala tomadas como um todo? Se refletirmos sobre as condições nas quais é possível negar um enunciado ambíguo do ponto de vista ilocucionário, como é o caso, por exemplo, do enunciado seguinte, descobriremos precisamente três pretensões de validade:

- (4) Eu darei a Y a quantia exigida
- (4') Não, em tal matéria não se pode confiar em você
- (4'') Não, você não pensa no que está dizendo
- (4''') Não, não será preciso chegar a esse ponto

No primeiro caso, o ouvinte entende o proferimento como uma promessa e contesta que o falante tenha suficiente autonomia para manter uma promessa. No segundo caso, o falante entende o proferimento como uma declaração de intenção e duvida da seriedade ou da sinceridade da intenção manifestada. No terceiro caso, o ouvinte entende o proferimento como uma prognose e contesta a verdade do enunciado com conteúdo futuro. Qualquer ato ilocucionário pode ser contestado sob os aspectos da correção, da sinceridade e da verdade. Por exemplo, uma exortação do tipo (1) pode ser negada, não apenas sob os aspectos da autorização do falante, mas também em relação à sinceridade da intenção manifestada pelo falante ou em relação à verdade das pressuposições de existência do conteúdo proposicional proferido.⁹

8. Cf. minha proposta de classificação in: J. Habermas, *Teoria do agir comunicativo* (Theorie des kommunikativen Handelns), Frankfurt/aM., 1981, vol. 1, p. 427ss.

9. Quando limitamos a classe das ações de fala expressivas sob o aspecto da pretensão de sinceridade, que F levanta em relação ao proferimento de uma experiência vivencial à qual ele tem um acesso privilegiado, temos à disposição confissões que podem ser tomadas como protótipo. De outro lado, porém, os

Se considerarmos a análise searliana das condições de ações de fala em sua globalidade, poderemos descobrir no seu sistema as três pretensões de validade citadas, mas sob uma outra descrição. Numa discussão, Searle sugeriu que se analisasse a pretensão de correção nos termos de suas *preparatory conditions* (condições preparatórias); a pretensão de sinceridade nos termos de suas *sincerity conditions* (condições de sinceridade); a pretensão de verdade nos termos de suas *essential conditions* (condições essenciais). O fato dessa tradução ser possível, fala a favor da nitidez e da complexidade das análises empreendidas por Searle. Ele foi o primeiro a apreender claramente a estrutura das ações de fala. No entanto, suas idéias inovadoras apontam para além de um quadro de análise apoiado no modelo intencionalista. Se reconduzíssemos o conceito de pretensão de validade a esse quadro, ele perderia o seu aspecto mais interessante. As condições de verdade e de preenchimento são um conceito semântico que encontra correlatos mentalistas. Ora, só é possível defender um acesso privado — pré-lingüístico ou monológico — às condições de validade pagando o preço de uma teoria da verdade como correspondência, que eu considero insustentável. Por isso, eu sugiro que consideremos as condições de validade, não de forma isolada, mas no contexto pragmático, onde pretensões de validade se juntam a razões potenciais para o resgate de tais pretensões.

Pretensões de validade criticáveis, que apontam para o reconhecimento intersubjetivo, são os trilhos pelos quais uma ação de fala pode atingir o alvo ilocucionário do falante.

agradecimentos, os votos de felicidade, as desculpas, etc., não constituem ações de fala expressivas — elas podem ter sucesso sem que o falante pense o que diz. Como no caso de apostas e de batismos, o sentido ilocucionário desses atos de fala regulativos é determinado através de um contexto normativo; enquanto este não for ferido, um agradecimento, por exemplo, será válido mesmo que não venha do fundo do coração.

III

ENTRE A METAFÍSICA E A CRÍTICA DA RAZÃO

7. A UNIDADE DA RAZÃO NA MULTIPLICIDADE DE SUAS VOZES

“Unidade e multiplicidade” foi, desde o início, o tema mais importante da metafísica. Esta pretende deduzir tudo a partir de uma unidade; desde Platão ela se apresenta, em suas manifestações mais marcantes, como doutrina da unidade do todo; a teoria tem como alvo o uno na condição de origem e fundamento do todo. Antes de Plotino, este uno fora caracterizado como motor primeiro ou idéia do bem. Passou a ser designado, a seguir, como *summum ens*, espírito absoluto ou incondicionado. Este tema voltou à baila durante a última década. Há alguns que lamentam a perda do pensamento da unidade metafísica e trabalham no sentido de uma reabilitação de figuras de pensamento com caráter pré-kantiano ou procuram retornar à metafísica instaurada por Kant.¹ Outros, pelo contrário, responsabilizam a herança metafísica, persistente no pensamento da unidade, próprio à filosofia do sujeito e à filosofia da história, pelas crises da atualidade, passando a evocar a pluralidade das formas e das histórias de vida contra a singularidade da história mundial e do mundo da vida, a alteridade dos jogos de linguagem e dos discursos contra a identidade da linguagem e do diálogo, os contextos cambiantes contra os significados fixados inequivocamente. Este protesto contra a unidade em nome de uma pluralidade avassaladora manifesta-se sem dúvida, em dois modos contrários de leitura: a) no contextualismo radical de um Lyotard ou de um Rorty continua viva a velha intenção crítica da metafísica de salvar

1. R. Spaemann, *Natureza (Natura)*, in: id., *Ensaio filosóficos (Philosophische Essays)*. Stuttgart, 1983, p. 19ss.; id., *O natural e o racional (Das Natürliche und das Vernünftige)*, Munique, 1987; D. Henrich, *Pontos de fuga (Fluchtlinien)*, Ffm.; id., *Escurecimento e certificação (Dunkelheit und Vergewisserung)*, in: D. Henrich (ed.) *Unidade-totalidade, caminho de um pensamento no oriente e no ocidente (All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West)*, Stuttgart, 1985, p. 33ss.

os momentos do não-idêntico e não-integrado, do heterogêneo e divergente, do contraditório e conflitivo, do passageiro e acidental, que foram sacrificados ao idealismo.² b) entretanto, a apologia do fortuito e a renúncia ao fundamento perdem, *noutros* contextos, seus contornos subversivos; nestes elas conservam apenas o sentido funcional de preservar as forças da tradição, tornadas incapazes de verdade, contra pretensões críticas irreverentes, a fim de obter proteção cultural para um processo de modernização da sociedade que caiu em terreno escorregadio.³

O debate diferenciado em torno da unidade e da multiplicidade não pode ser reduzido a um simples *pro* ou *contra*. O quadro complica-se ainda mais, dadas as afinidades latentes que existem nas escolhas. O protesto atual em nome da pluralidade oprimida, que se insurge contra o uno dominante, dá-se ao luxo de manter uma atitude de simpática reserva com relação a um pensamento da unidade, que assoma novamente numa figura metafísica renovada. É que o contextualismo radical se nutre de uma metafísica negativa, que gira sem cessar em torno daquilo mesmo que o idealismo metafísico sempre visara sob o nome de incondicionado, sem jamais atingi-lo. No entanto, até mesmo o contextualismo mitigado trabalha com uma metafísica, cujas pretensões de verdade ele não acata. Isto, se o considerarmos sob o ângulo funcional de uma compensação pelos encargos trazidos pela modernização social. Os dois partidos somente podem formar uma constelação clara *pro* ou *contra* o pensamento da metafísica da unidade, se puderem ser colocados em relação com um terceiro partido, que passa a ser tido como o inimigo comum: refiro-me ao humanismo daqueles que tentam salvar, em continuidade com a tradição kantiana e num nível filosófico-lingüístico, um conceito de razão cético e pós-metafísico, mas não derrotista.⁴ Na perspectiva do pensamento da unidade metafísica, o conceito de razão comunicativa, processual, parece demasiado tênue, uma vez que ele situa todo o conteúdo no terreno do contingente, levando até a pensar que a própria razão surgiu de modo

contingente. Em compensação, uma perspectiva contextualista considera-o demasiado forte, porque no meio do entendimento através da linguagem as fronteiras de mundos tidos como incomensuráveis ainda se mostram permeáveis. O primado metafísico da unidade perante a multiplicidade e o primado contextualista da pluralidade frente à unidade são cúmplices secretos. Minhas considerações caminham em direção à tese de que a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes, como sendo uma possibilidade que se dá, em princípio, na forma de uma passagem ocasional, porém, compreensível, de uma linguagem para a outra. E esta possibilidade do entendimento, assegurada apenas de modo processual e realizada de modo transitório, forma o pano de fundo para a variedade daquilo com que nos defrontamos na atualidade, sem que possamos compreendê-lo.

Eu pretendo recordar, em primeiro lugar(I), que o pensamento da unidade metafísica possui um sentido ambíguo, uma vez que continua preso ao pensamento mítico referente às origens, mesmo quando procura emancipar-se dele. E ao fazê-lo, tocarei em três temas que fizeram eclodir a crítica da metafísica no quadro da própria metafísica: a relação entre identidade e diferença, o problema da individualidade, que é sempre indizível, e a insatisfação que há no pensamento afirmativo, principalmente quando se trata da simples determinação privada da matéria e do mal. A seguir (II), gostaria de reconstruir em Kant a passagem de uma unidade da razão, que é tomada de empréstimo à ordem objetiva do mundo, para uma razão enquanto capacidade subjetiva da síntese idealizadora; com isso retorna com certeza, e com roupa nova, o velho problema do idealismo: como é possível a mediação entre *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*? Hegel, Marx e Kierkegaard procuram encampar, cada um à sua maneira, o medium da história, a fim de compreender, de modo evolutivo, a unidade de um mundo historicizado, seja a do mundo em geral, a do mundo humano, ou a da história da vida do sujeito singular. O positivismo e o historicismo enfrentam esta questão (III) seguindo a linha de uma renovada teoria da ciência, a qual preparou, como podemos constatar hoje em dia, os vários tipos de contextualismo. As objeções que se levantam contra esta posição alertam para a impossibilidade de se ultrapassar uma estrutura simétrica de perspectivas, embutida em toda a situação de diálogo e que torna possível a intersubjetividade do entendimento lingüístico (IV). Deste

2. J. F. Lyotard, *A controvérsia* (Der Widerstreit), Munique, 1987; abordagem geral in: J. Culler, *Sobre a desconstrução* (On Deconstruction), Londres, 1983.

3. O. Marquard, *Adeus ao princípio* (Abschied vom Prinzipiellen), Stuttgart, 1981.

4. H. Putnam, *Razão, verdade e história* (Vernunft, Wahrheit und Geschichte), Ffm., 1982.

modo estrutura-se, no meio da linguagem, uma unidade tênue, transitória, da razão que não é presa do fascínio idealista que jorra de uma universalidade arrasadora do singular e do particular. O tema da unidade e da multiplicidade é colocado de modo diferente, de acordo com o paradigma em jogo: ontológico, mentalista ou lingüístico.

I

“Unidade e multiplicidade” constitui o tema central das *Enneidas* de Plotino. Este texto resume o processo de pensamento de um idealismo filosófico, iniciado por Parmênides, que levou a uma superação dos limites cognitivos da perspectiva do mundo mítico. O *to hen panta* não quer significar que tudo deve dissolver-se no uno, mas que o múltiplo pode ser reconduzido ao uno e, deste modo, compreendido no todo como totalidade. Através desta violenta abstração, o espírito humano obtém um ponto de referência extramundano – uma perspectiva que toma distância, a partir da qual os movimentos centrípetos e centrífugos de dados e fenômenos concretos se encaixam num todo inabalável, a salvo de acontecimentos mutáveis. Este olhar distanciador está em condições de fazer a distinção entre o ente em geral e as entidades particulares, entre o mundo e aquilo que acontece em seu interior. Tal diferenciação possibilita, além disso, um nível de explicação categorial diferente do das narrativas míticas. O mundo no singular remete sempre a *uma* origem que não pode ser da mesma espécie que as forças originárias do mito, que surgem sempre no plural e em disputa umas com as outras. Estas permanecem entrelaçadas com a corrente das gerações e têm um início *no* tempo. O uno, porém, na qualidade de início destituído de pressupostos, constitui um elemento primeiro, do qual nascem o tempo e tudo o que é temporal.

Ora, enquanto todo fenômeno carente de explicação tem de ser referido, em última instância, ao todo e ao uno, surge simultaneamente uma pressão em direção à dissolução da ambigüidade: tudo o que é intramundano precisa ser reconduzido a um ente idêntico consigo mesmo, isto é, identificado respectivamente como um objeto específico. E a explicação para os fenômenos objetivados não pode ser procurada no nível dos próprios fenômenos, mas em algo que subjaz aos fenômenos – em essen-

cialidades, idéias, formas ou substâncias, que são da mesma natureza conceitual que o uno e o todo ou que, pelo menos, se encontram a meio caminho, entre conceitos e imagens, como é o caso do arquétipo. Por isso, o uno vale como o primeiro, não somente como o primeiro começo ou origem, mas como primeiro fundamento, imagem original ou conceito do conceito. A explicação a partir de princípios, que interpreta o singular a partir do geral, deduzindo-o a partir de um fundamento último, este modo de explicação dedutiva que imita o modelo da matemática, rompe com o concretismo de uma cosmovisão na qual o singular está entrelaçado imediatamente com o singular, um se refletindo no outro, formando tudo um tecido ralo de oposições e semelhanças. Com Nietzsche, poderíamos dizer que o mito não conhece o ser, apenas a superfície, o brilho. A metafísica, ao contrário, procura chegar à base.

As grandes religiões, principalmente as monoteístas e o budismo, atingem um nível conceitual semelhante. Entretanto, os grandes fundadores de religiões e os profetas, quando interpretam o mundo como um todo, num quadro salvífico ou cosmológico, são conduzidos por questões éticas, ao passo que os filósofos gregos conseguem realizar *teoricamente* a ruptura com a imediatez do entrelaçamento narrativo de fenômeno concretos. Neste momento o impulso que leva do *mythos* ao *logos* pode ser explorado além de seus potenciais cognitivos e sociais. Entretanto, o próprio ato da contemplação contém um sentido religioso-ético. Em torno do enfoque teórico daquele que se aprofunda na contemplação do cosmos cristaliza-se uma maneira de viver: e este *bios theoretikós* está carregado de expectativas semelhantes às dos caminhos privilegiados de salvação do monge itinerante, do eremita ou do irmão de convento. De acordo com Plotino, a alma forma-se como um sujeito próprio através do meio que é o pensamento. Este sujeito singular toma consciência de si mesmo através da contemplação reflexiva, memorativa, do uno como um sujeito próprio. A *henosis*, a união intuitiva do filósofo com o uno, preparada no pensamento discursivo, constitui simultaneamente uma autoconscientização reflexiva e uma auto-transcendência extática. O conhecimento desmaterializador e “indiferenciador” do uno através do múltiplo, a própria concentração em torno do uno e a identificação com a fonte da luz ilimitada, com o círculo atemporal dos círculos, não apagam o sujeito próprio, mas alargam a autoconsciência. A filosofia está referida à vida consciente, como se esta fosse

um *telos*. A identidade do eu forma-se na atualização contemplativa da identidade do mundo. Esta é a razão que nos leva a dizer que o pensamento filosófico, voltado para as origens, continha força emancipatória.

A metafísica não foge ao processo da história mundial descrito por Max Weber sob o ângulo da sociologia da religião como sendo o da racionalização de cosmovisões e por Jaspers como sendo um impulso cognitivo proveniente de certas épocas privilegiadas da história.⁵ É claro que o sentido deste impulso de racionalização não é unívoco. A dialética imanente ao esclarecimento foi reproduzida, desde Freud até Horkheimer e Adorno, ao modo da filosofia das origens.⁶ O feitiço das forças míticas e a magia dos demônios, que deveria ser rompido através da abstração do ser geral eterno e necessário, continua presente no triunfo idealista do uno sobre o múltiplo. O medo frente aos perigos incontroláveis, que transparecia nos mitos e práticas mágicas, vem aninhar-se agora nos conceitos controladores da metafísica. A negação, que opõe o uno ao múltiplo, do mesmo modo que Parmênides opõe o ser ao não-ente, é também negação no sentido de uma defesa com relação ao medo diante da morte e da debilidade, da separação e do isolamento, diante da contradição e da oposição, da surpresa e da inovação.⁷ A defesa trai-se igualmente numa desvalorização idealista do múltiplo, que passa a ser interpretado como simples amontoado de aparições. Somente na forma de *cópias* das idéias é que os fenômenos flu tuantes perdem seu caráter equívoco, transformando-se em membros distintos de uma ordem harmônica.

A suspeita materialista de que a força das origens míticas se prolonga no idealismo, de modo mais sublime e cruel, encontra apoio na história do próprio pensamento metafísico — ninguém se afasta impunemente das origens míticas! Parece haver problemas centrais, nos quais se exercita o esforço metafísico, que surgem do fato de a multiplicidade, circuncidada em seus direitos, rebelar-se contra uma unidade forçada, e por isso mesmo, ilusória. A mesma questão é colocada sob, pelo menos, três aspectos: como se relacionam entre si o uno e o múltiplo, o infinito e o finito?

5. Cf. Max Weber, *Textos escolhidos sobre a sociologia da religião* (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie); cf. também K. Jaspers, *Os grandes filósofos* (Die grossen Philosophen), vol. 1, Munique, 1957.

6. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialética do esclarecimento* (Dialektik der Aufklärung), Amsterdam, 1947.

7. D. Henrich, *Pontos de fuga* (1982).

Primeira colocação: como é possível o uno ser tudo sem que com isso seja posta em risco sua unidade, uma vez que o universo é composto de muitas partes distintas? Esta questão decorre do problema da *methexis* da doutrina platônica das idéias; o texto de Hegel sobre a diferença dá-lhe a seguinte configuração: de que modo é possível pensar a identidade da identidade e da diferença? Plotino conseguira atribuir a este problema uma moldura mais nítida através de uma formulação paradoxal: “o uno é tudo e nem sequer um (de tudo)”.⁸ O uno é tudo, na medida em que é inerte a todo ente particular como sua origem; ao mesmo tempo, porém, o uno é nada de tudo isso, na medida em que somente pode conservar sua unidade na diferenciação com a alteridade de qualquer ente singular. Portanto, para ser tudo, o uno está em tudo e, ao mesmo tempo, sobre tudo; caso contrário, ele não poderia continuar sendo ele mesmo, uno, servindo de base — antes de tudo o que é intramundano.

A metafísica enreda-se em tais formulações paradoxais porque continua no caminho do pensamento ontológico, tentando em vão subsumir o uno a determinações objetivadoras, o uno que, na qualidade de origem, fundamento e totalidade de todo o ente, configura apenas a perspectiva no interior da qual é possível objetivar o múltiplo como a variedade do ente. Isto constrange Plotino a retirar o paradoxo do interior das fronteiras do uno, deslocando-o para o *nous*: somente no interior da capacidade humana de cognição é possível abrir-se o abismo que existe entre o compreender discursivo do múltiplo e a liquefação intuitiva com o uno, rumo à qual aquele caminha. Este conceito ontológico-negativo do uno como sendo o efusivo que se fecha a todo discurso fundante, constitui, na verdade, a pista para uma crítica da razão voltada contra ela própria, a qual continua a prender o pensamento de Nietzsche, Heidegger e Derrida na zona de influência da metafísica. Sempre que o uno é pensado como negatividade absoluta, como ausência e subtração, como resistência ao discurso proposicional em geral, o fundamento da racionalidade aparece como um abismo do irracional.

Em segundo lugar, coloca-se a questão de saber se o idealismo, que pretende reconduzir tudo ao uno, desvalorizando conseqüentemente todo o ente mundano, reduzindo-o ao nível de fenômenos ou imagens, faz jus à

8. W. Beierwaltes, *Pensamento do uno* (Denken des Einen), Ffm., 1985, p. 31ss.

integridade do singular, à sua individualidade e “inconfundibilidade”. Para o trabalho de desmembramento do geral no particular a metafísica tem à disposição os conceitos de gênero e diferença específica. De acordo com o modelo genealógico, a árvore das idéias ou conceitos de gênero ramifica-se em cada nível de generalidade em diferenças específicas, das quais cada espécie pode formar um *genus proximum* para ulteriores determinações. O particular é particular somente em relação a um determinado geral. Para a particularização do singular na forma de indivíduo estão à disposição os meios não conceituais de espaço, tempo e matéria, bem como as características accidentais, através das quais o indivíduo difere daquilo que lhe advém pelo fato de pertencer a gêneros e diferenças específicas. Desta maneira, o individual é perceptível somente através da casca accidental que adere ao núcleo do ente determinado genérica e especificamente, como se fosse algo exterior e fortuito. As figuras metafísicas de pensamento fracassam perante o individual. Isso motiva, finalmente, Duns Scotus a prolongar o essencial, levando-o para o interior da particularidade. Ele cria o conceito paradoxal de *haecceitas*, a qual põe na própria individuação o carimbo do essencial, continuando, porém, a persistir na forma de algo essencial, numa generalidade indiferente, em oposição àquilo que é verdadeiramente individual.

O idealismo enganara-se desde o princípio, quando afirmara que as idéias contêm em si mesmas, e de modo inconfessado, aquilo que é material e accidental nas coisas singulares, das quais, entretanto, elas constituem apenas abstrações.⁹ O nominalismo conseguiu descobrir esta contradição e desclassificar as substâncias ou *formae rerum*, considerando-as simples nomes ou *signa rerum*, os quais são como que apostos às coisas pelos sujeitos cognoscentes. Quando a moderna filosofia da consciência passa a decompor, por seu turno, as coisas singulares des-substancializadas em material da sensação, a partir do qual os próprios sujeitos conseguem formar os seus objetos, agudiza-se o problema da indizibilidade de um individual, que envolvendo-o escapa à subsunção conceitual. A pouco esclarecida constelação geral, o particular e o singular põe em movimento a crítica ao pensamento que se guia pelo entendimento; esta transforma-se, após Hegel, numa

crítica ao pensamento identificador e dominador, culminando na tentativa de Adorno em colocar o momento do não-idêntico a salvo dos ataques da razão instrumental.¹⁰

No seio do próprio movimento do pensamento metafísico nasce um terceiro motivo da crítica à metafísica, a saber, a suspeita de que todas as contradições se condensam no venerável conceito de matéria: este forma como que a proposição básica do pensamento afirmativo. Será que podemos determinar a matéria – à qual os entes no mundo devem sua finitude, sua concreção no tempo e no espaço, sua consistência – de modo puramente negativo, como sendo o não-ente? Não seria necessário talvez pensar aquilo no qual as idéias são imaginadas e no qual devem empalidecer assumindo a forma de fenômenos, como sendo um princípio que *flui contra* o inteligível – não apenas como privação, como resíduo que sobra após a retirada de todo o ser determinado e de todo o bem, mas como uma força de negação ativa, capaz de produzir o mundo das aparências e do mal? Esta questão foi recolocada de modo penetrante sob o enfoque genético. Suposto o primado do uno, que a tudo precede e que está na base de tudo – por que existe então o ente e não antes o nada? A questão da teodicéia constitui apenas uma variante prático-moral: suposto o primado do bem, do qual tudo se deduz, como se explica então a entrada do mal no mundo? Em 1804 e novamente em 1809 (no seu tratado sobre a liberdade humana), Schelling ainda esgota suas energias nestas questões. Ele volta-se contra a tradição platônica, na qual o elemento material ou o mal é representado como simples sobra, enfraquecimento e diminuição do inteligível e do bem, não como o princípio da negação e da “egoidade”, do fechamento, da tendência ativa de retroceder em direção às profundezas. Em sua notável polêmica contra a inclinação para o que é afirmativo, contra a harmonização e a sublimação do desenfreado, do negativo daquele que renuncia a si mesmo, faz-se sentir também o impulso que leva a opor-se ao perigo da transfiguração idealista – o mesmo impulso que vai mover imediatamente uma crítica da ideologia, que abrange desde o materialismo pessimista do jovem Horkheimer até o materialismo otimista de Bloch.¹¹

10. T. W. Adorno, *Dialética negativa* (Negative Dialektik), Ffm., 1968.

11. H. Brunkhorst, Positivismo dialético da felicidade (Dialektischer Positivismus des Glücks), in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 39, 1985, p. 353ss; M. Korthals, A Teoria crítica da sociedade do primeiro Horkheimer (Die Kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimers), in: *Zeitschrift für Soziologie*, 14, 1985, p. 315ss.

9. K. H. Haag, *O progresso na filosofia* (Der Fortschritt in der Philosophie), Ffm., 1983, p. 33.

As considerações de Schelling encaixam-se já no contexto de premissas da filosofia da consciência, que não pensa mais a unidade do múltiplo como sendo um todo objetivo, pré-ordenado ao espírito humano, mas como resultado de uma síntese, levada a cabo por ele mesmo. Além disso, o “sistema do idealismo transcendental” (1800) de Schelling contém um primeiro esboço de construção da história mundial. Ambos, a razão como fonte de idéias *formadoras do mundo* e a história como meio através do qual o espírito realiza sua síntese, revolucionam os conceitos básicos da metafísica e provocam entre os jovens hegelianos os problemas daí derivados, que põem em movimento um pensamento pós-metafísico.

Kant, como é sabido, une ao conceito de conhecimento as realizações sintéticas da faculdade produtiva da imaginação e do intelecto, através da qual a variedade das sensações e das representações é organizada na unidade de experiências e juízos. A apreensão na contemplação, a reprodução na imaginação e a reconhecimento no conceito constituem ações espontâneas, que atravessam aquilo que é múltiplo, recolhendo seus elementos e unindo-os numa unidade. A operação de *produção* da unidade numa pluralidade previamente subordinada é explicada por Kant através da construção de figuras geométricas simples e através de séries de números. Neste processo, o sujeito procede automaticamente de acordo com as regras tomadas como base, pois a representação da unidade não pode surgir do próprio ato de ligação. E as ligações sintéticas do intelecto são, de sua parte, unidas através da síntese superior da apercepção pura. Sob este ângulo Kant interpreta o “eu penso” formal, que deve poder acompanhar todas as minhas representações, caso se queira preservar a unidade egológica de uma autoconsciência sempre idêntica na pluralidade das representações. Para não mergulhar no auto-esquecimento da corrente de suas vivências, ele precisa garantir-se como sendo sempre o mesmo sujeito. Somente esta identidade, pressuposta transcendentalmente, não dada empiricamente, mas produzida na autoconsciência aperceptiva, permite a auto-adscrição de todas as minhas representações; a multiplicidade de minhas representações não consegue obter a coesão geral das representações que me são *próprias* enquanto sujeito cognoscente, a não ser através da unidade transcendental da apercepção.

Chega-se, assim, ao ponto que leva a “Crítica da razão pura” a acoplar-se, a seu modo, à figura de pensamento da metafísica da unidade e da totalidade. A unidade transcendental do sujeito cognoscente que se relaciona consigo mesmo exige, do lado daquilo que é cognoscível, um conceito simétrico do todo, ao qual o sujeito está contraposto, um conceito transcendental do mundo como suma ou essência de todos os fenômenos. Este conceito de mundo é caracterizado por Kant como idéia cosmológica, portanto, como um conceito de razão, por intermédio do qual transformamos a totalidade das condições do mundo num objeto. Deste modo entra em jogo um outro tipo de síntese. Idéias cosmológicas produzem a “unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral”; uma vez que elas têm na mira a totalidade das possíveis experiências, bem como o próprio incondicionado, elas seguem princípios de completude e de plenitude, que transcendem toda e qualquer experiência. Este excesso idealizador diferencia a síntese da razão, que é *formadora do mundo*, com relação às realizações sintéticas do intelecto, que nos possibilitam conhecer algo *no mundo*. Uma vez que as idéias são conceitos que esboçam um mundo, nada do que é semelhante a objetos intramundanos da experiência pode corresponder-lhes. No contexto do mundo dos fenômenos elas servem apenas como princípios que regulam o uso do entendimento e que têm como alvo o conhecimento sistemático, portanto, a formação de uma teoria possivelmente completa e unitária. Elas possuem valor heurístico para o progresso do conhecimento.

Submetendo o ente em geral às realizações sintéticas do sujeito, Kant degrada o cosmos ao nível dos objetos das ciências naturais nomológicas. O mundo das aparições fenomênicas não constitui mais um “todo coerente de acordo com fins!” Deste modo, o conceito transcendental de mundo não pode mais, como o metafísico, satisfazer à necessidade de se produzir um contexto coerente através de uma retroligação de tudo a um uno, capaz de recolher em si as contingências, de tirar o rigor do negativo, de diminuir o medo diante da morte, da solidão e diante daquilo que é absolutamente novo. Como indenização, Kant tem de pagar o preço de um outro mundo, a saber, o do mundo inteligível. Este permanece fechado ao conhecimento teórico. Contudo, o seu núcleo racional, o mundo moral, recebe sempre a fiança através da razão prática. Mesmo que isso esteja vedado às idéias cosmológicas, a idéia de liberdade pode apoiar-se na lei

dos costumes: ela não somente regula, mas determina o agir moral: “nela a razão pura possui até causalidade, de produzir realmente aquilo que seu conceito contém” (Crítica da razão pura, B 385). Regulativo é somente o respectivo esboço de um “mundo de seres racionais”, no qual cada um age como se fosse, através de suas máximas, um membro legislador no reino geral dos fins. Portanto, a razão prática, do mesmo modo que a teórica, desenvolve uma unidade sintética, incondicionada, de todas as condições em geral – porém, desta vez ela tem na mira o todo de um ser genérico “ético-burguês” que se constitui através da ligação sistemática de todos os homens através de leis sociais objetivas. Novamente está em jogo a síntese da razão, formadora do mundo, só que desta vez o seu excesso idealizador não tem um sentido apenas heurístico; condutor do conhecimento, mas prático, moral, obrigatório.

Através da reduplicação de um conceito de mundo empregado transcendentemente, Kant resolve dois dos problemas citados, com os quais a metafísica tinha se fatigado em vão. O pensamento da identidade do uno e do múltiplo constituía um problema insolúvel somente sob as condições da estratégia conceitual do pensamento ontológico, objetivador, *que mistura* entre si mundo e elemento intramundano. Todavia, o brilho transcendental, que sugere uma correspondência entre objetos e esboços do uno e do todo, desaparece no instante em que descobrimos que os conceitos de mundo são idéias da razão, isto é, o resultado de uma síntese idealizadora. Além disso, temos uma solução para o problema da matéria, uma vez que as realizações sintéticas são atribuídas a um sujeito finito que tem de receber de outra parte o material do seu conhecimento e do seu agir. Retorna, no entanto, e numa figura modificada de modo transcendental, a questão metafísica posta no início: como se portam entre si o uno e o múltiplo, o finito e o infinito? A justaposição não esclarecida de um mundo inteligível e de um mundo dos sentidos transforma o velho problema em muitas questões novas – na questão relativa ao nexos entre razão pura e prática, entre causalidade da liberdade e causalidade da natureza, entre moralidade e legalidade, etc. O dualismo dos mundos não é superado nem mesmo quando Kant introduz um terceiro tipo de idéias da razão, que colocam a contemplação da natureza e da história sob pontos de vista teleológicos – uma vez que, sem a base sólida do conhecimento do intelecto, estas idéias não possuem nem sequer um sentido

heurístico, formando apenas o *focus imaginarius* de uma espécie de contemplação, *como se* a natureza e a história pudessem configurar um reino dos fins.

Além disso, continua sem solução o tradicional problema da “indizibilidade” do individual.¹² A atividade do intelecto que se desenrola nas ciências da natureza subsume o que é particular sob leis gerais, sem ter que se preocupar com o que é individual. O eu enquanto pessoa individual não encontra aí um lugar capaz de situá-lo entre o eu em geral e o eu particular, isto é, entre o eu transcendental, que é o um em oposição ao todo, e o eu empírico, o um entre muitos. Na medida em que o conhecimento de mim mesmo é transcendental, ele bate e ricocheteia na identidade nua do eu como condição formal da coesão de minhas representações; na medida em que este conhecimento procede empiricamente, minha natureza interior me é apresentada tão estranha quanto a exterior.

Enquanto a teoria filosófica era vista como forma de vida que fazia sentido para a salvação individual da alma, o sujeito que se entregava à teoria não sentia necessidade de se conscientizar na teoria de sua existência inconfundível – a promessa de salvação decorrente da participação na vida teórica podia bastar-lhe. Entretanto, a literatura confessional secularizada, da qual Rousseau é o grande exemplo, veio lembrar que os conceitos fundamentais da psicologia racional, apesar do parentesco entre a metafísica e a teologia, sempre se chocaram com a experiência fundamental da tradição judaico-cristã. Eu penso na experiência do olhar individuador daquele Deus transcendente, simultaneamente juiz e advogado clemente, diante do qual todo indivíduo é obrigado a dar contas de sua vida toda, sem intermediários. Esta força individuadora da consciência do pecado, que não pode ser alcançada conceitualmente pela filosofia, reveste-se, desde o século XVIII, de uma outra figura literária, ou seja, apresenta-se no desvelamento autobiográfico da história de vida que é o documento publicado de uma existência que tem de ser responsável diante dela própria. O tema da individualidade indizível ganha nova atualidade no momento da irrupção do pensamento histórico.

O romantismo e as ciências do espírito, brotadas no seu âmago, passam a preencher o conceito transcendental do mundo na dimensão

12. Cf. abaixo, p. 217ss.

temporal, social e espacial através de novas unidades: através *da* história, *da* cultura e *da* linguagem. Estes novos singulares introduzem uma unidade sintética no âmbito da pluralidade das histórias, culturas e linguagens, a qual tinha sido até então aceita como natural, a qual, porém, não deixa de ser o resultado de uma produtividade espiritual subjacente, como passam a pensar Herder, Humboldt e Schleiermacher. Mesmo assim, *esta* síntese não pode ser pensada de acordo com o modelo da construção de uma linha reta ou de uma série de número, porque o singular descoberto nas esferas das ciências do espírito não pode mais ser subsumido sob o geral sem levar em conta o individual. São indivíduos, no sentido enfático, os que se encontram envolvidos em suas histórias, suas formas de vida, seus diálogos e que de sua parte comunicam aos contextos mais amplos intersubjetivos, porém, concretos, algo de sua individualidade. O particular de uma determinada história, cultura ou linguagem encontra-se, enquanto tipo individual, entre o geral e o individual. A Escola Histórica moveu-se nesta época através de tais conceitos tateantes.¹³

Hegel reagiu a esta situação de argumentação, transformada pela crítica da metafísica de Kant, bem como pela consciência histórica pós-kantiana. A ambivalência, apenas esboçada em Kant, aparece em plena luz na filosofia de Hegel: assumindo e desenvolvendo de modo radical os motivos da autocrítica produzidos pelo movimento do pensamento metafísico, Hegel renova pela derradeira vez o pensamento da unidade metafísica. Destruindo o idealismo platônico, ele acrescenta o último elo importante à corrente de tradição que abrange Plotino e Agostinho, Tomás, Cusa e Pico, Spinoza e Leibniz — mesmo que seja às custas de uma atualização *sui generis* do esboço da unidade — totalidade. Hegel entende sua filosofia da reconciliação como resposta à necessidade histórica de sobrepujar as rupturas da modernidade a partir de seu próprio espírito. Deste modo o mesmo idealismo, que antes excluía do campo de interesses da filosofia aquilo que é meramente histórico, por considerá-lo um não-ente, procura adaptar-se às condições históricas do novo tempo. Isto explica, *em primeiro lugar*, por que Hegel pensa o uno como sendo um sujeito absoluto

13. E. Rothacker, *O pensamento dogmático nas ciências do espírito e o problema do historicismo* (Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus), dissertação na Academia das Ciências e da Literatura, Mainz, 1954, n.º 6.

o que implica uma ligação das figuras de pensamento metafísicas com o conceito de subjetividade auto-ativa, do qual a modernidade extrai sua consciência de liberdade, bem como o conteúdo normativo de auto-consciência e auto-realização que lhe é próprio; explica também, em segundo lugar, por que ele estabelece a história como elemento de mediação entre o uno e o múltiplo, entre o finito e o infinito.¹⁴

Ambos os lances desta estratégia conceitual constroem-no a rever uma premissa tida como válida, desde a metafísica de Plotino até o Schelling de Jena, o da filosofia da identidade. O uno pensado no âmbito de uma filosofia das origens, não pudera dissolver-se no todo do ente, por constituir o fundamento de tudo; e o absoluto, por ser também o uno, fora estabelecido antes e sobre o todo. A esta relação entre o uno e o múltiplo, entre o finito e o infinito correspondia uma posição subordinada de um espírito humano refletido em si mesmo e já rompido consigo mesmo. Significativamente a *nous* formava em Plotino a primeira hipótese: chegando ao espírito discursivo, o uno já tinha saído de si mesmo. Hegel coloca em seu lugar a reflexão, que absolutiza o espírito que se eleva a partir de sua substância para a auto-consciência, que carrega em si a unidade e a diferença entre o finito e o infinito. Aqui, o sujeito absoluto não é mais tido como sendo *anterior* ao processo mundial, como pretendia Schelling: o absoluto consiste somente na relação *entre* o finito e o infinito, na própria atividade da reflexão. O absoluto é processo mediador da auto-consciência que se produz livre de qualquer condição. Na qualidade de elementos relacionados, o uno e o todo não são opostos, e o que funda a sua unidade é a relação posta em movimento na história.

De posse desta inovação, Hegel enfrenta os dois problemas que Kant deixara aos seus seguidores. No momento em que a história obtém dignidade metafísica e a automediação do espírito assume uma forma de processo histórico, produz-se a continuidade quebrada de um único processo de formação, capaz de superar o dualismo entre mundo dos sentidos e mundo moral, entre o uso constitutivo e o regulativo de idéias da razão, entre forma e conteúdo. E as sínteses cristalizadas em figuras do próprio espírito emprestam ao particular a forma lapidar de um geral concreto; este tem

14. J. Habermas, *O discurso filosófico da modernidade* (Der philosophische Diskurs der Moderne), Ffm., 1985, p. 198ss.

como tarefa permitir que o individual se profile exatamente do modo como é sugerido pela história, que é o meio do processo de formação. E se a dialética negativa de Adorno pode opor a Hegel o não-idêntico, é porque este já estava no programa do próprio Hegel!

Entretanto, eu me interesso aqui apenas pelo fato de haver uma revalorização da história. O pensamento metafísico tinha estado até então orientado cosmologicamente: o ente em geral era tido como idêntico à natureza. Agora deve ser integrada a ele a esfera da história; mais ainda: o trabalho sintético do espírito deve realizar-se através do meio da história e adaptar-se à sua forma de percurso. Entretanto, ao introduzir-se na estrutura da razão – que funda a unidade e se fecha na forma de círculo – a história carrega consigo contingências e incertezas que não se deixam recolher nem mesmo por um pensamento de reconciliação, tornado mais elástico pela dialética. Através da consciência histórica, Hegel colocou em jogo uma instância, cuja força subversiva põe em risco a própria construção. Uma história que assume em si o processo de formação da natureza e do espírito e que tem de obedecer às formas lógicas da auto-explicação deste espírito, sublima-se a si mesma colocando-se num nível oposto ao da história. Podemos reduzir tudo a um problema relativamente simples que já agitou seus contemporâneos: será que uma história com passado comprovado, com futuro pré-decido e com presente pré-julgado, continua sendo história?

III

Marx e Kierkegaard tiram disso conseqüências teóricas. O primado da prática e da existência caminha lado a lado com o da perspectiva teórica dos participantes, o “para nós” e o “para mim”. Através desta modificação de enfoque, a consciência histórica reconhece sua provincialidade com relação ao futuro. A síntese do processo da história mundial ou da história de uma vida singular realizada, seja através do trabalho social e da prática revolucionária ou através da consciência cristã do pecado e auto-escolha radical, segue mais o modelo kantiano do que o hegeliano. Porém, os estágios a serem percorridos pelas formações sociais ou pela própria existência continuam obedecendo a uma teleologia a ser consumada

prática ou existencialmente. A teoria social de Marx, do mesmo modo que a obra literária, dialético-existencial, de Kierkegaard, deixam entrever resquícios de fundamentalismo. As contingências imprevisíveis do novo, do outro, através das quais a história intervém, a partir de então e cada vez mais, nas estruturas da razão que funda a unidade, desmentem velhas sínteses apressadas e construções destinadas a sustar o movimento. Esta experiência transformou-se numa sugestão que levou o final do século XIX a completar a renúncia cientificista à metafísica e a se refugiar na teoria da ciência.

Motivado pela física de Newton, Kant excluía a natureza fenomenal dos contextos metafísicos, portanto, em primeira linha, a natureza objetivada cientificamente; ele enfraquecera a unidade do cosmos, degradando-o ao nível de alvo heurístico de uma formação teórica unitária. Por que não aplicar agora o mesmo processo à história, aliviando-a das hipotecas do pensamento filosófico-histórico – substituto da metafísica, que gira em torno da unidade – e entregá-la às ciências do espírito, entrementes estabelecidas? Parece que a apropriação hermenêutica e a atualização narrativa daquilo que é transmitido (ao contrário do que se dava com o saber nomológico) não se encaixam sem mais no imperativo heurístico de uma descrição unitária da realidade. Em todo o caso, o historicismo procurou localizar o saber contextual do intérprete e do narrador no âmbito de uma pluralidade que escapa às pretensões de objetividade e de unidade do conhecimento. Surgem agora, principalmente na Alemanha, concepções dualistas da ciência que extraem a unidade da razão, não partindo mais simplesmente do cosmos, mas também da subjetividade, diluindo-a num ideal metódico, que deve valer somente para as ciências da natureza; ao passo que na auto-compreensão historicista das ciências do espírito supõe-se a existência de uma pluralidade livre de toda síntese, que leva forçosamente ao relativismo. Nesta situação, as histórias passam a triunfar sobre a filosofia da história, as culturas e formas de vida sobre a cultura enquanto tal e a história dos idiomas nacionais sobre a gramática racional da linguagem em geral. Interpretação e narrativa suplantam a argumentação, o sentido pluri-articulado emancipa-se da simples validade, a interpretação local da pretensão à verdade universal.

Os filósofos raramente deram-se bem com tais divisões: todo dualismo estimula-os à explicação. A teoria da compensação de Joachim Ritter

constitui uma tentativa de superar a divisão historicista do mundo científico.¹⁵ Ele coloca as ciências da natureza, comprometidas com a unidade e a universalidade, e as ciências do espírito, comprometidas com a pluralidade e a individualidade, em contato com as esferas da vida burguesa e pessoal, levando-as, através destes contextos de aplicação, a um nexos recíproco complementar. As ciências da natureza desenvolvem as forças produtivas da sociedade industrial que se encontra num processo de modernização. As ciências do espírito cultivam as forças da tradição de um mundo da vida ameaçado em sua substância histórica. É verdade que o mundo das coisas e o mundo da tradição somente podem formar um todo racional e dinâmico, se as ciências do espírito, especializadas na atualização narrativa, conseguirem compensar suas perdas em termos de mundo da vida, as quais são induzidas pelas ciências naturais, que objetivizam e modernizam as condições vitais.

Quero chamar a atenção para esta conhecida tese porque ela é invocada no momento, em nome de uma “cultura da pluralidade”, para limitar a atividade das ciências do espírito ao trabalho narrativo e para aliviá-las da pretensão de conhecimento teórico e da formação argumentativa do consenso. Também faz parte desta variedade de contextualismo uma outra tese, a de que o mundo da vida passa a se desintegrar frente à guerra civil e à “morte hermenêutica”, se lhe atribuirmos a razão no sentido de uma orientação apoiada num acordo fundamentado.¹⁶ Não se concede que o texto do mundo da vida contenha outra coisa, além de contextos. Quero prescindir do fato de que neste modelo de ciência não têm lugar as ciências sociais, nem a lingüística, nem outras ciências do espírito, que são reconstrutivas. Schelsky já apontara para este fato.¹⁷ Em nosso contexto é mais importante saber que a própria teoria da compensa-

ção opera subterraneamente com um conceito de razão não tematizado. Sorrateiramente, ela apóia-se numa antropologia que se esquivava do trabalho de explicação das razões que levam o homem a buscar um equilíbrio entre modernização e historicização; ora, tal antropologia teria que estar em condições de explicar *por que* em momentos de aguda e “insustentável perda humana” surge um *déficit* de mediação de sentido que leva a buscar substitutivos mágicos e novos modos de relacionamento. Teria ainda de argumentar *de que modo* o *déficit* pode ser compensado através da produção de narrativas por parte das ciências do espírito.¹⁸ Não existe tal antropologia; e quando sabemos o quanto é difícil obter enunciados universais sobre o homem, não resistimos à tentação de levar em consideração um esboço de teoria capaz de explicar – a partir das estruturas do agir orientado para o entendimento – por que e quando os mundos vitais correm o risco de serem deformados pelas investidas de imperativos sistêmicos.

O louvor da pluralidade, da diferença, do outro, pode contar hoje com grande aceitação: entretanto, nenhuma situação favorável pode substituir um só argumento.¹⁹ Na base de argumentos, a epistemologia pós-empírica transformou realmente a imagem que tínhamos das ciên-

15. J. Ritter, A tarefa das ciências humanas na sociedade moderna (Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft) (1969), in: id., *Subjetividade* (Subjektivität), Ffm., 1974, p. 105ss; cf. minha crítica a este ponto in: J. Habermas, *Sobre a lógica das ciências sociais* (Zur Logik der Sozialwissenschaften), 1967, Ffm., 1981, p. 109ss.
16. O. Marquard, Sobre a inevitabilidade das ciências humanas (Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften), in: id., *Apologia do fortuito* (Apologie des Zufälligen), p. 98ss; id., *Moralística atrasada* (Verspätete Moralistik), in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18/03/1987.
17. H. Schelsky, *Solidão e liberdade* (Einsamkeit und Freiheit), Hamburgo, 1986, p. 222ss.

18. O. Marquard, O louvor do politeísmo (Lob des Polytheismus), in: id., *Adeus ao princípio* (Abschied vom Prinzipiellen), Stuttgart, 1981, p. 91ss.
19. A teoria da compensação não se torna mais plausível, nem mesmo quando compreendemos seu sentido político. O “louvor do politeísmo” (91ss.), de Marquard, está apoiado na seguinte narrativa: existem mitos assimiláveis, aqueles que normalmente caracterizamos como tais e que surgem sempre no plural. Prejudicial pode ser somente a monomítria, dadas suas pretensões de exclusividade – e neste ponto devem ser incluídas as doutrinas monoteístas e as doutrinas-da-unidade-e-totalidade, da filosofia das origens. Por falta de uma não-identidade comprovada, elas geram em seus seguidores uma identidade do eu que não é livre. Após a decomposição deste pensamento metafísico-religioso da unidade surge uma vacância, que passa a ser ocupada durante o século XVIII pelo mais prejudicial dos monomitos, ou seja, o do progresso. O mito único e absoluto é o da filosofia da história, que aprofunda até os limites do terror desenfreado o poder do uno sobre o múltiplo humano. Contra isso pode ajudar somente o retorno *desencantado* do politeísmo, na figura das ciências humanas, não mais enfeitadas pelo universalismo da razão. Causa-me admiração o peso explicativo atribuído a esta *Story*. Por que deveria o pensamento filosófico-histórico, que trabalhava, apesar dos pesares, com argumentos, ser superado por uma anti-filosofia da história, apresentada de forma narrativa, portanto, livre de argumentos? Eu também não saberia mais quem é filósofo da história hoje em dia, se isso significasse a definição da “história como a lon-

cias.²⁰ Na seqüela de Kuhn, Feyerabend, Elkana e outros, tira-se à razão, que fundamenta a unidade, um dos seus derradeiros domínios, a saber, a física. Richard Rorty não precisou fazer nada mais do que tirar as conseqüências disso,²¹ a fim de desmontar a imagem do “espelho da natureza”, da filosofia do sujeito, e aliviar as ciências da natureza, do mesmo modo que a epistemologia, da exigência de uma teoria unitária e da “descoberta de um sistema conceitual, científico, neutro e atemporal”.²² Através desse procedimento tira-se do ar, inclusive, a última e mais fraca das idéias da razão, no sentido de Kant. A ciência objetivadora afunda-se em seus contextos casuais — sem o agulhão de um esboço idealizador do mundo e de uma pretensão à verdade transcendente. No laboratório e na vida reina a *mesma* cultura da pluralidade, depois que todos os *standards* de racionalidade e todas as práticas de justificação argumentativa contentam-se em assumir o papel de meras convenções, introduzidas faticamente — “nada mais do que simples práticas”.²³

Chegados ao umbral da atualidade, eu gostaria de interromper minha visão retrospectiva sobre a história das idéias. Aliás, não se trata propriamente de uma história de idéias; se não senti necessidade de desenvolver detalhadamente os argumentos embrulhados nas idéias, é porque me encontro diante de um público erudito. Entretanto, em se tratando do contextualismo radical, eu tenho que tornar-me mais explícito. Antes, porém, convém articular melhor uma observação com relação à mudança de paradigmas, ou seja, com relação à passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem.

Esta guinada lingüística possui naturalmente vários motivos. Eu cito um, a saber, a convicção de que a linguagem forma o meio para as encar-

ga marcha rumo ao universal e como a dissolução do indivíduo na espécie”. (História universal e multiversal, in: *Apologia do fortuito*, p. 70). A única coisa clara nisso tudo é o sentido político do modesto empreendimento: a continuação de uma tradição bem germânica, a saber, a da luta venerável contra as idéias da Revolução Francesa.

20. R. J. Bernstein. *Para além do objetivismo e do relativismo* (Beyond Objectivism and Relativism), Filadélfia, 1983.
21. R. Rorty, *Conseqüências do pragmatismo* (Consequences of Pragmatism), Minneapolis, 1982.
22. R. Rorty, *O espelho da natureza* (Der Spiegel der Natur), Ffm., 1981, p. 441.
23. *Ibid.*, p. 422.

nações culturais e históricas do espírito humano e que uma análise metodicamente confiável da atividade do espírito não deve começar pelos fenômenos da consciência e sim pelas suas expressões lingüísticas. Entretanto, não foi por acaso que este domínio do espírito objetivo foi tematizado sob dois aspectos: de um lado, sob o aspecto da linguagem, da cultura e da história em geral; de outro lado, sob o aspecto dos idiomas nacionais particulares, culturais e históricos. O velho tema da unidade e da multiplicidade coloca-se novamente através da questão: de que modo estes dois aspectos devem ser referidos um ao outro? Nada opor-se-ia à idéia de uma razão, caso a filosofia e a ciência pudessem, através da floresta emaranhada das linguagens naturais, apoiar-se na gramática lógica de uma única linguagem capaz de representar o mundo, ou ao menos, pudessem ter esperança de aproximar-se deste ideal. Caso contrário, a razão teria de sucumbir na variedade caleidoscópica de encarnações incomensuráveis, se as próprias atividades reflexivas do espírito ficassem presas nos limites gramaticais de um mundo especializado, constituído lingüisticamente. A questão que trata da possibilidade do conhecimento objetivo foi respondida num sentido objetivista por uns e num sentido relativista por outros.

Uns contam com uma realidade independente, a *Hardware* de H. Putnam, para a qual fazem convergir, em última instância, as nossas interpretações, no sentido de uma teoria da correspondência da verdade. Eles deixam intacta a idéia da razão, segundo a qual, ao mundo objetivo deve corresponder, a longo prazo, uma teoria da socialização da verdade. Os relativistas, ao contrário, pensam que qualquer descrição possível espelha apenas uma construção particular da realidade, imanente à respectiva cosmovisão lingüística: não existem *standards* de racionalidade, capazes de ultrapassar as normas locais da respectiva cultura. Ambas as posições vêem-se diante de dificuldades insuperáveis. Os objetivistas precisam encarar o seguinte problema: para defender sua tese são obrigados a assumir uma posição situada entre a linguagem e a realidade; mesmo admitindo a possibilidade de um contexto zero, eles somente poderiam argumentar no contexto da linguagem por eles utilizada. De outro lado, a tese relativista, que concede a toda cosmovisão constituída lingüisticamente um direito perspectivista, não pode ser defendida sem autocontradição performativa. Portanto, quem absolutiza um dos dois aspectos do meio

lingüístico da razão, seja o da universalidade, seja o da particularidade, cai em aporias. Tanto Hilary Putnam, como Richard Rorty, procuram encontrar um caminho que supere a dificuldade. Eu entro nesta discussão.²⁴

Rorty defende um contextualismo que tende a evitar a consequência relativista segundo a qual todas as medidas e perspectivas incomensuráveis estão no mesmo nível: caso contrário teríamos que argumentar por que a validade da tese perspectivista ultrapassa a perspectiva de nossas tradições ocidentais. Rorty reconhece que, para ser radical, o contextualismo precisa ser formulado *de modo prudente*. O contextualista tem de evitar traduzir na asserção de uma terceira pessoa, na perspectiva do observador, aquilo que ele pode afirmar enquanto participante de uma determinada comunidade lingüística histórica e de uma correspondente forma de vida cultural. O contextualista radical afirma apenas que não faz sentido continuar mantendo a distinção entre saber e opinião, a qual vem desde Platão. Ele considera “verdadeiras” as opiniões que julgamos justificadas de acordo com nossas medidas; e estes *standards* de racionalidade não se distinguem de outras medidas exercitadas em nossa cultura. As práticas da justificação, do mesmo modo que os outros comportamentos sociais, dependem de nossa linguagem, de nossas tradições, de nossas formas de vida. “Verdade” não significa a correspondência entre certas proposições e um X qualquer, antes de qualquer interpretação; “verdade” nada mais é do que uma expressão comendativa, através da qual procuramos convencer nossos parceiros de linguagem a aceitar opiniões que consideramos justificadas. Rorty apóia a objetividade do conhecimento na intersubjetividade de um consenso, ao qual subjaz, bem wittgensteinianamente, o consenso em nossa linguagem, em nossas formas de vida faticamente compartilhadas. Ele substitui a busca de objetividade por uma busca de solidariedade na comunidade lingüística, à qual casualmente se pertence. O contextualismo prudente não se arrisca a ampliar seu mundo da vida

24. R. Rorty, Solidariedade ou objetividade? (Solidarity or Objectivity?), in: J. Rajchmann, C. West (eds.), *Filosofia pós-analítica* (Post-Analytical Philosophy), Nova York, 1985, p. 4ss.; H. Putnam, Por que a razão não pode ser naturalizada (Why Reason can't be naturalized), in *Synthese*, 52, (1982), p. 1ss; cf. também: K. Baynes, J. Bohman, Th. A. McCarthy, *Depois da filosofia – fim ou transformação?* (After Philosophy – End or Transformation?), Boston, 1986.

até o nível abstrato; ele não pode sonhar com uma comunidade ideal e geral daqueles que comunicam entre si, libertos de sua provincialidade (Apel) – como é o caso da *ultimate community*, sonhada por Peirce e Mead. Ele precisa evitar rigorosamente toda idealização e renunciar o mais possível ao conceito de racionalidade; pois “racionalidade” constitui um conceito-limite, com conteúdo normativo, dirigido a uma comunidade universal, que ultrapassa os limites de toda a comunidade local.²⁵

Uma tal idealização, que interpreta a verdade como se fosse a aceitabilidade fundamentada sob condições determinadas, qualificadas de modo rigoroso, configuraria uma perspectiva apontada para além de nossas práticas comuns de justificação, distanciando-nos delas. Ora, Rorty acredita que isso não é possível sem recair no objetivismo. O contextualista não pode deixar-se atrair para fora de sua perspectiva participante – mesmo que para isso ele tenha de pagar o preço do etnocentrismo explícito. Ele concede que nós temos de privilegiar o horizonte de interpretação de nossa própria comunidade lingüística, mesmo que neste contexto não possa haver uma justificação que não seja circular. Este ponto de vista etnocêntrico significa apenas que nós temos de avaliar todas as opiniões alheias à luz de nossos próprios *standards*.²⁶ Em oposição a isso, Hilary Putnam procura mostrar que um conceito idealizador da verdade ou da validade em geral não somente é necessário, mas até possível, sem que se tenha de cair em sofismas objetivistas.

A inevitabilidade de uma formação idealizadora de conceitos é fundamentada por Putnam através do seguinte argumento: se eliminamos a distinção entre uma opinião justificada *hic et nunc* e uma verdadeira, isto é, aceitável sob condições idealizadas, então não podemos mais explicar nossa capacidade de aprender reflexivamente, ou seja, de *melhorar* nossos próprios *standards* de racionalidade. No momento em que fazemos coincidir o que é válido racionalmente com o que é válido socialmente, fecha-se a única dimensão na qual é possível o autodistanciamento e a autocrítica e com isso, uma reforma e uma ultrapassagem de nossas práticas de justificação já exercitadas. Face a este argumento, Rorty concordaria em dizer que é possível que alguém apareça em qualquer momento,

25. R. Rorty, Pragmatism, Davidson, and Truth, in: E. Le Pore (ed.), *Verdade e interpretação* (Truth and Interpretation), Oxford, 1986, p. 333ss.
26. R. Rorty, (1985), p. 12-13.

com novas evidências, idéias melhores, um vocabulário completamente diferente; entretanto, esta seria a objeção de Rorty, para fazermos jus a isso, não podemos considerar “verdadeiras”, num sentido objetivista, nossas opiniões justificadas apenas de modo local. Tal alternativa, esconjurada por Rorty, não se coloca, porém, para Putnam. Rorty afirmou certa vez que, para ele, a busca da objetividade não constitui o desejo de escapar dos limites de sua própria comunidade de linguagem, mas simplesmente o desejo de encontrar tanto consenso intersubjetivo quanto for possível, isto é, o desejo de ampliar o mais possível o referente do “para nós”.²⁷ Agora eu pergunto, reformulando a objeção de Putnam: podemos nós continuar a explicar a possibilidade de crítica e autocrítica sem levar mais a sério, como *idéia*, a idéia do alargamento de nosso horizonte de interpretação e sem referi-la à intersubjetividade de um consenso capaz de abranger também a diferença entre aquilo que é válido “para nós” e “para eles”?

Putnam — e também Thomas A. McCarthy, num estudo perspicaz sobre a controvérsia do relativismo²⁸ — insistem com razão na idéia de que existe uma relação *simétrica* entre “nós” e “eles”, nos casos exemplares da compreensão histórica ou intercultural, quando se entrecrocam não apenas opiniões rivais, mas *standards* opostos de racionalidade. O etnocentrismo do contextualismo prudente, introduzido por Rorty, não consegue atingir a simetria das pretensões e perspectivas *de todos* os que participam do diálogo, porque ele descreve o processo de compreensão como uma classificação que assimila em nosso horizonte (alargado) de interpretação aquilo que lhe é estranho. Numa situação de dissenso radical “eles” não somente têm de esforçar-se para compreender as coisas em “nossa” perspectiva, senão que também “nós” temos que nos esforçar em igual medida para compreender as coisas a partir da perspectiva “deles”. E nós não temos uma chance séria de aprender deles, se não lhes dermos a chance de aprender conosco; tornamo-nos conscientes dos limites de nosso próprio saber somente quando esbarramos nas interrupções e hesitações dos processos de aprendizagem deles. O entrelaçamento dos horizon-

27. *Ibid.*, p. 8.

28. Th. A. McCarthy, *Contra o relativismo: Um experimento de pensamento*, (Contra Relativism: A Thought Experiment), 1986, manuscrito.

tes de compreensão, que constitui, segundo Gadamer, o alvo de todo o processo de entendimento, não significa uma assimilação “a nós”, mas sempre uma convergência entre as “nossas” perspectivas e as “deles” — pouco importando o fato de “eles” ou “nós”, ou ambos os lados, termos de reformar previamente, mais ou menos, as práticas usuais de justificação. Em qualquer processo de entendimento do mais simples ao mais complicado, todos os partidos apóiam-se num ponto de referência comum: o de um consenso possível, mesmo que este ponto de referência seja esboçado a partir do respectivo contexto individual, porque idéias tais como verdade, racionalidade ou justificação, desempenham a *mesma* função gramatical em *toda* a comunidade lingüística, mesmo que venham a ser interpretadas diferentemente e aplicadas de acordo com critérios distintos.

É verdade que algumas culturas exercitaram-se mais do que outras na capacidade de distanciar-se com relação a si mesmas.²⁹ Entretanto, todas as linguagens oferecem a possibilidade de se fazer a distinção entre aquilo que é verdadeiro e aquilo que elas pensam ser verdadeiro. Na pragmática de todo o uso da linguagem está embutida a *presunção* de que existe um mundo objetivo compartilhado por todos. E os papéis dialogais, dados em toda situação de fala, forçam uma simetria de perspectivas dos participantes; eles não somente abrem a possibilidade de se assumir simultaneamente as perspectivas de *Ego* e *Alter*, mas também, de passar da perspectiva do participante para a do observador. Estes pressupostos pragmáticos gerais do agir comunicativo não sugerem de forma alguma o sofisma objetivista, de acordo com o qual nós poderíamos assumir o ponto de vista extramundano de um sujeito situado além do mundo e servir-nos de uma linguagem ideal, no singular, livre de contexto, a fim de construir sentenças infalíveis e completas, portanto, definitivas — que não careceriam de comentário — e que paralisariam a história efetiva. Esta não é a alternativa para o contextualismo prudente, que se confessa etnocêntrico. A partir da possibilidade do entendimento através da linguagem podemos chegar à conclusão de que existe um conceito de razão situada, que levanta sua voz através de pretensões de validade que são, ao mesmo tempo, contextuais e transcendentais: “esta razão comunicativa

29. M. Hollis, St. Lukes (eds.), *Racionalidade e relativismo* (Rationality and Relativism), Cambridge, Mas. 1982.

é simultaneamente imanente, não podendo ser encontrada fora de jogos de linguagem, de instruções concretas, e transcendente – uma idéia regulativa, pela qual nos orientamos quando criticamos nossas atividades e organizações”.³⁰ Traduzindo isto para minhas próprias palavras: de um lado, a validade exigida para as proposições e normas transcende espaços e tempos; de outro, porém, a pretensão é levantada sempre aqui e agora, em determinados contextos, sendo aceita ou rejeitada, e de sua aceitação ou rejeição resultam conseqüências fáticas para a ação.³¹

IV

O desfecho da controvérsia em torno dos dois tipos de contextualismo revela-nos que a guinada lingüística, conseguindo embora transformar a razão e o pensamento da unidade, não logrou expulsá-los da discussão filosófica. Não obstante, o contextualismo tornou-se um fenômeno marcante do espírito de nossa época. O pensamento transcendental centrara seu interesse em formas estáveis para as quais não existem alternativas inteligíveis. Hoje, ao contrário, tudo cai no redemoinho da experiência contingente: tudo poderia ser diferente do que é – as categorias do intelecto, os princípios da socialização e da moral, a constituição da subjetividade, os próprios fundamentos da racionalidade. E existem boas razões para isso. A própria razão comunicativa declara tudo contingente, inclusive as condições da gênese de seu próprio meio lingüístico. Entretanto, as estruturas do entendimento lingüístico possível constituem um limite, um elemento intransponível para tudo aquilo que pretende ter validade *no interior* de formas de vida estruturadas lingüisticamente.

Não obstante, o sentimento pós-moderno impera atualmente nos romances policiais e nos textos de entretenimento superficial. A editora elogia o novo livro de Enzensberger pelo fato de este conclamar o irregular contra o projeto de homogeneização, as periferias contra o centro do poder, a vida a partir da diferença contra a unidade – deste modo o dialeto de Derrida emigra para a estética da mercadoria. E o conhecido autor de

romances policiais faz o fio vermelho de sua fábula desfazer-se na confusão de contextos variados até o ponto em que a diferença específica entre assassino e vítima torna-se irreconhecível em meio ao tecido das múltiplas e pequenas diferenças – e a polícia, após uma entrevista muito compreensiva com o assassino preso, que é muito simpático, renuncia a indiciá-lo num processo criminal.³² A recusa enfurecida do uno e o elogio do outro, da diferença, obscurecem o nexos dialético existente entre o uno e o outro. Pois, a unidade transitória que se produz na intersubjetividade rota e porosa de um consenso mediado lingüisticamente, não somente garante, como promove e acelera a pluralização e a individualização de formas e estilos de vida. Quanto mais discursos, tanto maior a contradição e a diferença. Quanto mais abstrato o acordo, tanto mais variados os dissensos, através dos quais torna-se possível viver *sem violência*. Mesmo assim, a idéia da unidade continua a ser vista como conseqüência de uma integração forçada do múltiplo. O universalismo continua a valer como inimigo do individualismo, não como o seu elemento possibilitador. A adscrição de significados idênticos continua a valer como violação da pluralidade do sentido metafórico, não como sua condição. A unidade da razão continua a ser encarada como repressão da multiplicidade das vozes. As questões falsas de um pensamento da unidade, já abandonado há mais de cento e cinquenta anos, continuam a ser tomadas como matriz – como se fôssemos a primeira geração dos discípulos de Hegel e tivéssemos que continuar a nos defender contra a superpotência dos grandes mestres metafísicos!

Entretanto, parece que as causas disso tudo não estão na filosofia e sim, na própria sociedade, que se tornou realmente tão complexa, a ponto de não poder mais ser vista como a totalidade dinâmica de um complexo estrutural. A sociedade, diferenciada funcionalmente, encontra-se descentralizada; o Estado não constitui mais a vanguarda política, apta a enfeixar as funções da sociedade global; parece que *tudo* se transformou em periferia. De fato, a economia e a administração pública cresceram para além do horizonte do mundo vital. Estes subsistemas, controlados pelos mídia, transformaram-se em segunda natureza; enquanto rede de comunicação objetivada, escapam ao saber intuitivo de seus membros, escorraçados em direção aos mundos do sistema. A sugestão que se impõe é deixar a socie-

30. Putnam, in: Baynes, Bohman, McCarthy (1986), p. 228.

31. Habermas (1985), p. 375.

32. Jan van de Wetering, *Captura de ratos (Rattenfang)*, Hamburgo, 1986.

dade, que não pode ser ultrapassada narrativamente, entregue às ciências objetivadoras, que irão tratá-la como se fosse uma parte da natureza – atingindo assim e diretamente nossa própria autocompreensão. Na medida em que as descrições objetivadoras da sociedade emigram para o mundo da vida, nós passamos a não mais nos entender como sujeitos que agem comunicativamente. A auto-objetivação permite que a percepção da acentuada complexidade social se transforme na experiência de que estamos entregues a contingências, para cuja superação não existe mais um referencial – o sujeito ou a consciência da sociedade global deixou-nos há muito tempo.

Este efeito de desencorajamento, que se exprime através da elaboração contextualista radical de uma experiência da contingência que é paralisadora, poderia perder, é verdade, seu caráter inelutável, caso fosse possível defender um conceito de razão no quadro de uma teoria da sociedade que fizesse jus ao fenômeno do mundo da vida e que permitisse transportar o conceito de “consciência coletiva” – cultivado na filosofia do sujeito e rejeitado pelas sociedades modernas – para as bases de uma teoria da intersubjetividade. Não posso acompanhar aqui este pensamento; no entanto, ele sinaliza a importância prática que poderia advir às transformações do pensamento metafísico da unidade e à controvérsia em torno do contextualismo. Eu entrei nesta controvérsia com a intenção de tornar plausível um conceito tênue, porém não derrotista, de razão incorporada na linguagem. Finalizo, apresentando algumas teses breves (1) relativas à nova situação da argumentação (2) e relacionadas com a pergunta: o que resta do conteúdo normativo da metafísica “no instante de sua queda” (Adorno)?

(1) O conceito de razão construído sobre os pressupostos da atividade voltada ao entendimento livra-nos do dilema de ter que escolher entre Kant ou Hegel. A razão comunicativa não é destituída de corpo, como se fosse a espontaneidade de uma subjetividade constitutiva do mundo, em si mesma alheia ao mundo, e também não constrange a história – reivindicada para a automeiação absoluta de um espírito historicizado – sob uma teleologia que se fecha num círculo. Não é mais preciso superar o desnível transcendental entre mundo inteligível e mundo dos fenômenos através de uma filosofia da natureza ou da história; este desnível é mitigado através de uma tensão entre a incondicionalidade de pretensões de validade que explodem e transcendem o contexto, de um lado e, de outro, a facticidade de

tomadas de posição através de sim e/ou não, dependentes do contexto, relevantes para a ação, que criam realidades sociais antes de qualquer situação. Esta tensão emigra para o mundo vital daqueles que agem comunicativamente. Os mundos irreconciliados de Kant, ou seja, o mundo objetivo dos fenômenos e o mundo moral do agir regulado por normas, perdem sua dignidade lógico-transcendental; eles retornam novamente à prática comunicativa cotidiana, junto com o mundo interior do sujeito empírico na forma de suposições ou pressuposições comuns, mais ou menos triviais, que tornam possível o uso cognitivo, regulativo ou expressivo da linguagem “e, assim, a referência a algo no mundo.”

De resto, os sujeitos que agem comunicativamente estão dispensados do trabalho da síntese formadora do mundo; eles se encontram no contexto de um mundo da vida que torna possíveis suas ações comunicativas e que se mantém a si mesmo através do meio desses processos de entendimento. As evidências pressupostas como pano de fundo do agir comunicativo formam uma totalidade que o acompanha de modo implícito e pré-reflexivo, e que se decompõe no instante de sua tematização – ela continua sendo totalidade apenas na forma do saber pressuposto, difuso, que serve de pano de fundo. Cosmovisões míticas e religiosas, também as metafísicas, atingiram o nível do saber explícito graças à projeção objetivadora da unidade do mundo da vida, que é conhecido apenas de modo intuitivo. Juntamente com as pretensões de validade sempre criticáveis, e com a capacidade de se orientar através de pretensões de validade surge na prática do dia-a-dia um conteúdo que é, ao mesmo tempo, idealizado e efetivo. Aqui as idéias de univocidade, de verdade, justiça, sinceridade e imputabilidade deixam as suas marcas. É bom lembrar, porém, que estas idéias não têm força formadora de mundo; podem ser tomadas, quando muito, no sentido de idéias heurísticas da razão; elas emprestam unidade e coesão às interpretações da situação, que resultam de uma combinação entre os participantes. A impressão transcendental pode surgir somente quando se hipostasia a pressuposta totalidade do pano de fundo do mundo da vida através da idéia especulativa do uno e do todo, ou através da idéia transcendental da espontaneidade intelectual, que produz tudo a partir de si mesma.

A figura de pensamento dos pressupostos pragmáticos, inevitavelmente idealizadores, do agir orientado ao entendimento, precisa ser diferenciada de acordo com o peso que se lhe atribui. Os que agem comunicati-

vamente não pressupõem o mundo da vida que carregam às suas costas do mesmo modo que pressupõem a base de validade de sua fala. Por outro lado, a compreensão de um conteúdo proposicional enunciado tematicamente pressupõe de modo diferente a compreensão do respectivo ato ilocucionário, cujo significado “caminha juntamente”, de modo não temático, com a realização do ato de fala. Como vimos, a tradição filosófica, por ter privilegiado o ente, o conhecimento e a proposição afirmativa, isto é, o conteúdo proposicional, terminou *identificando* o individual com aquilo que é compreensível. O resultado desse processo cristalizou-se em conceitos privativos ou fórmulas envolventes, negatórias. A premissa segundo a qual compreendemos somente conteúdos afirmativos, fez com que o ser individual escapasse inevitavelmente às inúmeras determinações (falsamente objetivadoras) – esta expressão é paradoxal! Sabemos, desde a época de Kierkegaard, que a individualidade pode ser interpretada somente a partir dos vestígios deixados por uma vida autêntica, que de certa maneira se contraiu existencialmente numa unidade. O significado da individualidade como que se abre a partir da perspectiva autobiográfica da primeira pessoa – somente eu posso levantar performativamente a pretensão de ser reconhecido como indivíduo em minha própria peculiaridade. Se libertarmos esta idéia da cápsula da interioridade absoluta e a transplantarmos, com Humboldt e George Herbert Mead, para o meio de uma linguagem, que entrelaça entre si os processos da socialização e da individualização, encontraremos a chave para a solução desse derradeiro e mais difícil problema deixado pela crítica da metafísica.³³ Através do enfoque performativo, que temos de assumir, quando pretendemos nos entender sobre algo, é dada a todo o falante a possibilidade (certamente não utilizada sempre de modo articulado) de utilizar de tal modo o “eu” do ato ilocucionário, que ele expressa a pretensão compreensível de que este “eu” seja reconhecido como uma pessoa individual, que assume de modo insubstituível a própria história de vida. Ao mesmo tempo, o *Alter* e o *Ego* sabem que, enquanto procuram chegar a um entendimento com relação ao elemento geral de um conteúdo proposicional, pertencem ao contexto *especial* de seu mundo da vida.

(2) O próprio conceito de razão comunicativa vem acompanhado da sombra projetada por um brilho transcendental. Uma vez que os pressupos-

33. Cf. neste vol., p. 221ss.

tos idealizadores do agir comunicativo não podem ser hipostasiados como ideal de um estado futuro de entendimento definitivo, é necessário construir um acesso que contenha uma dose razoável de ceticismo.³⁴ Uma teoria que simulasse para nós a possibilidade de atingir um ideal de razão recairia atrás do nível de argumentação já atingido por Kant; ela trairia também a herança materialista da crítica da metafísica. O momento de incondicionalidade guardado no âmago dos conceitos discursivos e falíveis da verdade e da moralidade não constitui um absoluto, quando muito um absoluto diluído em procedimentos críticos. Somente este resíduo de metafísica permite que nos lancemos contra a glorificação do mundo através de verdades metafísicas – derradeiro vestígio de um *nihil contra Deum nisi Deus ipse!* A razão comunicativa não passa certamente de uma casca oscilante – porém, ela não se afoga no mar das contingências, mesmo que o estremecer em alto mar seja o único modo de ela “dominar” contingências!

Tal base não é suficientemente sólida nem para uma metafísica negativa. Esta oferece ao menos um equivalente para a perspectiva extramundana do olho divino, uma perspectiva radicalmente diferente das visões e orientações dos observadores e participantes do mundo. Porque a metafísica negativa utiliza a perspectiva marginalizada, a partir da qual o louco, o que está isolado existencialmente, o que se deixou arrebatar esteticamente, distancia-se extaticamente do mundo, mais precisamente, do mundo da vida em seu todo. Os marginalizados não possuem linguagem para transmitir aquilo que eles contemplan. Sua nudez somente encontra palavras na negação vazia de tudo aquilo que a metafísica tinha afirmado através do conceito uno-todo. Em contrapartida, a razão comunicativa não pode subtrair-se à negação determinada da linguagem, como ela é; ela é obrigada a renunciar, por isso, aos enunciados paradoxais da metafísica negativa: que o todo é a inverdade, que tudo é contingente, que não existe simplesmente nenhum consolo. A razão comunicativa não se apresenta no palco assumindo a figura de uma teoria tornada estética, como se fosse o elemento negativo apagado de religiões que distribuem consolo. Tampouco ela proclama que o mundo abandonado por Deus é sem consolo. Nem ela se arvora em consoladora. Ela também renuncia à exclusividade. Enquanto

34. A. Wellmer, *Sobre a dialética entre modernidade e pós-modernidade. Crítica da razão segundo Adorno* (Zur Dialektik von Moderne und Post-moderne. Vernunftkritik nach Adorno), Ffm., 1985.

não encontrar no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar aquilo que a religião sabe dizer, ela coexistirá sobriamente com esta, sem apoiá-la, entretanto.

Por conseguinte, querer e poder menos do que a metafísica negativa julga poder, significa também algo a mais. Partindo da análise das condições necessárias do entendimento em geral, é possível desenvolver, pelo menos, a idéia de uma intersubjetividade intacta capaz de possibilitar um entendimento não coagido dos indivíduos no seu relacionamento recíproco, bem como a identidade de um indivíduo que se entende consigo mesmo de modo não coagido. Intersubjetividade intacta constitui a manifestação de condições simétricas do reconhecimento recíproco livre. Entretanto, esta idéia não deve ser carregada com as cores da totalidade de uma forma de vida reconciliada e projetada no futuro nos moldes de uma utopia; ela contém nada mais, mas também nada menos, do que a caracterização formal de condições necessárias para formas não antecipáveis de uma vida não fracassada. Não temos promessas de tais formas de vida, nem mesmo *in abstracto*. Delas sabemos apenas que, se pudessem ser realizadas, teriam que ser produzidas por nossa ação conjunta, não isenta de conflitos, mas solidária. “Produzir” não significa, no entanto, gerar de acordo com o modelo da realização de fins visados, mas significa principalmente o surgir espontâneo, não controlável teleologicamente, a partir dos esforços cooperativos, falíveis e sempre fracassados, que procuram eliminar ou atenuar os sofrimentos de criaturas vulneráveis. Este modo de produzir e autoproduzir carrega-nos com a responsabilidade, sem nos liberar, no entanto, dos “caprichos do momento”. Com isso está ligado o sentido moderno de um humanismo, que encontrou há muito sua expressão nas idéias da vida autoconsciente, da auto-realização autêntica e da autonomia – de um humanismo que não se empertiga na autoafirmação. É um projeto situado historicamente, do mesmo modo que a razão comunicativa, que o inspira. Ele não foi feito, ele se formou – podendo ser prosseguido ou abandonado por falta de coragem. E o que é mais importante: o projeto não constitui propriedade da filosofia. A esta cabe simplesmente a tarefa de cooperar com as ciências reconstrutivas, iluminando as situações nas quais nos encontramos; ela pode contribuir para que aprendamos a interpretar as ambivalências que nos atingem como sendo outros tantos apelos a uma responsabilidade crescente em meio a espaços de ação em vias de se encolherem cada vez mais.

8. INDIVIDUAÇÃO ATRAVÉS DE SOCIALIZAÇÃO. SOBRE A TEORIA DA SUBJETIVIDADE DE GEORGE HERBERT MEAD

I

Durkheim foi um dos primeiros a observar o nexo que existe entre a diferenciação social, ou divisão de trabalho, e a individuação progressiva: “Ninguém contesta mais, hoje em dia, o caráter obrigatório da regra que nos manda ser uma pessoa, e cada vez mais uma pessoa”.¹ É possível detectar nesta formulação uma ambigüidade que reaparece na expressão escolhida por Parsons “individualismo institucionalizado”.² De um lado, a pessoa deve obter maior liberdade de escolha e autonomia, na medida de sua individuação; de outro lado, essa ampliação dos graus de liberdade cai sob uma descrição determinista: a própria emancipação em relação à coerção estereotipada de expectativas de comportamento institucionalizadas é descrita como uma nova expectativa normativa – como instituição. A. Gehlen conceitualiza ironicamente esse outro lado da medalha: um indivíduo – isso é uma instituição num só caso.³ Essa agudização pretende mostrar que o próprio processo de emancipação do indivíduo em relação ao poder do geral culmina na subsunção do indivíduo sob o geral. Com isso, Gehlen quis denunciar que a idéia de individuação é mera aparência; ele pretendeu demonstrar, na mesma linha de Foucault, que a modernidade possui uma auto-compreensão ilusória.⁴ Na realidade, porém, trata-se de um dilema que resulta da falta de conceitos básicos adequados.

1. E. Durkheim, *Sobre a divisão do trabalho social* (Über die Teilung der sozialen Arbeit), Ffm. 1977, 445-446.
2. T. Parsons, *Religião na América pós-industrial* (Religion in Postindustrial America), in: id., *Teoria da ação e condição humana* (Action Theory and the Human Condition) N. Y. 1978, 321.
3. A. Gehlen, *A alma na era tecnológica* (Die Seele im technischen Zeitalter), Hamburgo, 1957, 118.
4. Cf. J. Habermas, *O discurso filosófico da modernidade* (Der philosophische Diskurs der Moderne), Ffm, 1985, 279ss.

O intérprete das ciências sociais sente falta de conceitos aptos a apreender descritivamente uma experiência específica da modernidade, que ele capta intuitivamente. O elemento individual deve ser caracterizado como sendo o essencial; no entanto, ele somente pode ser determinado como o acidental, isto é, como aquilo que se desvia da incorporação exemplar de um geral genérico: “Ser uma pessoa significa ser uma fonte autônoma do agir. O homem só adquire essa qualidade na medida em que possui algo em si mesmo, que o individualiza, onde ele é mais do que uma simples encarnação do tipo especial de sua raça e de seu grupo”.⁵ Durkheim entende a individualização social como um crescimento das forças espontâneas que capacitam o indivíduo a ser ele mesmo; porém, ele só pode descrever essas forças apoiado em particularizações através das quais o indivíduo *se desvia* das determinações gerais do seu meio social. Tais desvios em relação ao contexto normativo de um grupo relativamente homogêneo produzem, com o correr do tempo, a multiplicidade normativa de um grupo diferenciado em si mesmo. Ora, as novas normas não perdem o caráter de determinações gerais, dadas preliminarmente, pelo simples fato de serem multiplicadas; o indivíduo encontra-se submetido a elas, assim como antes ele estava submisso aos modelos de comportamento de uma forma de vida menos diferenciada. O que aconteceu? Simplesmente o seguinte: aquilo que antes era acidental, transformou-se na essência e o próprio individualismo passou a ser uma nova instituição. No entanto, essa descrição encobre o elemento específico, que o próprio Durkheim tinha em mente ao empregar a expressão “individualização” – aquele algo mais de personalidade, de singularidade e de poder ser ele mesmo. Pouco importa o número maior ou menor de papéis sociais de que precisamos para caracterizar um sujeito socializado – por mais complexa que seja a combinação de papéis, ela tem que ser expressa na forma de uma conjunção de determinações gerais. Esses predicados continuam sendo determinações gerais, mesmo que permitam muitas combinações diferentes, e mesmo que cada combinação singular se aplique apenas a poucos membros de uma coletividade.

Hegel explica as diferenças no grau de individuação da seguinte maneira: “Os astros esgotam-se em sua lei simples e manifestam essa

5. Durkheim (1977), 444.

lei; caracterizações pouco determinadas imprimem ao reino mineral sua figura; ao passo que na natureza vegetal abre-se uma profusão infinita de formas, passagens, misturas e anomalias; os organismos animais revelam-se numa amplitude ainda maior de diferenças e de ação recíproca com a exterioridade, com a qual se relacionam; e se escalarmos, finalmente, o nível do espiritual e de seus modos de manifestação, encontraremos uma variedade infinitamente maior do existir interior e exterior”.⁶ Seguindo a Escolástica, Hegel interpreta os degraus do ser como gradações da individualidade. Afastando-se, porém, de Tomás, Hegel descobre também no processo da história mundial a tendência à individuação progressiva do ente; como as figuras da natureza, as formações históricas do espírito são tanto mais individuais, quanto mais elevada for a sua organização. A observação citada há pouco está no contexto da introdução da arte grega, a qual aparece diferenciada das formas simbólicas da arte dos velhos reinos através de uma “individualidade concentrada”, ou seja, a interpenetração completa do geral e do particular. Para Hegel, a idéia da individualidade adquire corpo de modo mais completo e visível nos deuses da mitologia grega, moldados plasticamente em obras de arte. Ele emprega o conceito “totalidade individual” para esclarecer por que a simples multiplicidade de determinações predicativas não consegue esgotar a essência da individualidade. O sociólogo, porém, que se vê confrontado com problemas semelhantes, sente falta de um conceito equivalente; ele não tem um ponto de referência que o impeça de confundir processos de individuação com processos de diferenciação.

No meu entender, a única tentativa promissora de apreender conceitualmente o conteúdo pleno do significado da individualização social encontra-se na psicologia social de G. H. Mead. Ele coloca a diferenciação da estrutura de papéis em contato com a formação da consciência e com a obtenção de autonomia de indivíduos que são socializados em situações cada vez mais diferenciadas. Em Hegel, a individuação depende da subjetivação crescente do espírito, ao passo que em Mead ela resulta da internalização das instâncias controladoras do comportamento, que de certo modo imigram de fora para dentro. Na medida em que o sujeito que cresce através do processo de socialização e incorpora inicialmente aquilo

6. Hegel, Teoria-edição das obras (Theorie-Werkausgabe), vol. 14, 92-93.

que as pessoas de referência esperam dele, passando em seguida a integrar e a generalizar, através da abstração, as expectativas múltiplas, inclusive as contraditórias, surge um centro interior de auto-comando do comportamento, imputável individualmente. Tal instância da consciência significa “um grau de individuação que exige uma diferenciação de papéis, uma distância em relação às expectativas alimentadas por outros quando nós desempenhamos esses papéis. Tal separação e individuação surge quando, no decorrer da história de nossa vida, se manifestam expectativas conflitantes. A individuação do “si mesmo” (*Selbst*) resulta do número, do alcance e da variedade das ações autônomas (que nos são imputadas normativamente) que nós iniciamos. Nelas se realiza a capacidade para decisões individualmente imputáveis”.⁷

Nesta formulação de Gerth e Mills confluem vários momentos da individualização social, que carecem de uma análise mais precisa. Aquilo que se apresenta historicamente como *diferenciação* social reflete-se ontogeneticamente no decorrer de uma percepção cada vez mais diferenciada de expectativas normativas variadas e repletas de tensão, bem como no confronto com elas. A elaboração internalizada desses conflitos leva a uma *autonomização* do *Selbst*: de certa maneira, o indivíduo tem de colocar-se a si mesmo como um sujeito auto-ativo. Neste sentido, a individualidade não é pensada, em primeira linha, como singularidade, como característica adscritícia, mas como realização própria — e a *individuação* como uma auto-realização do indivíduo.⁸ Essas características apenas reinterpretam o conceito de individualidade em termos de filosofia do sujeito, o que se tornou possível graças à transformação dos conceitos básicos da metafísica. Mead tem um outro mérito, no meu entender, que é o de ter acolhido certos motivos encontráveis em Humboldt e Kierkegaard: que a individuação não é representada como a auto-realização de um sujeito auto-ativo na liberdade e na solidão, mas como um processo linguisticamente mediado da socialização e, ao mesmo tempo, da constituição de uma história de vida consciente de si mesma. A identidade de

7. H. Gerth, W. Mills, *Pessoa e sociedade* (Person und Gesellschaft), Ffm. 1970, 91 (tradução corrigida).

8. A. Piper, *Espécie. Indivíduo*, in: *Manual de conceitos filosóficos fundamentais* (Handbuch philosophischer Grundbegriffe), ed. por H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild, p. 728-737.

indivíduos socializados forma-se simultaneamente no meio do entendimento lingüístico com outros e no meio do entendimento intra-subjetivo-histórico-vital consigo mesmo. A individualidade forma-se em condições de reconhecimento intersubjetivo e de auto-entendimento mediado intersubjetivamente.

A inovação decisiva em relação à filosofia do sujeito tornou-se possível também nessa direção, graças a uma guinada pragmático-formal, a qual atribui a primazia à linguagem que explora o mundo — tida como o meio do possível entendimento, da cooperação social e dos processos de aprendizagem auto-controlados — e não à subjetividade criadora de mundos. Tal guinada coloca-nos nas mãos os meios conceituais básicos que nos permitem recuperar uma intuição há muito tempo tematizada no discurso religioso. A partir da estrutura da linguagem é possível esclarecer por que o espírito humano está condenado à Odisséia — por que ele não consegue encontrar-se a si mesmo a não ser através de um desvio que passa pela alienação, pela entrega completa a outros e a outras realidades. Ele só se torna consciente de si mesmo na singularidade insubstituível e sem par de um ser individuado quando se encontra na maior distância em relação a si mesmo.

Antes de me ocupar da concepção de Mead, eu gostaria de lançar uma visão retrospectiva sobre a história do conceito “natureza individual” — a própria expressão revela o paradoxo — e mostrar que ele escapa aos conceitos básicos da metafísica, mesmo da que se apresenta com as roupagens da filosofia da consciência.

II

Na linguagem filosófica ‘indivíduo’ é a tradução do vocábulo grego ‘atomon’, significando, do ponto de vista lógico, um objeto, do qual se pode asseverar algo e, do ponto de vista ontológico, uma coisa singular ou um determinado ente.⁹ O significado principal da expressão “individualidade” não deve ser buscado no elemento atomizado ou indivisível,

9. *Espécie. Indivíduo*, in: J. Mittelstrass, *Enciclopédia filosofia e teoria da ciência* (Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie), vol. 2, 229ss.

mas na singularidade ou especialidade de um singular numérico. Nesse sentido, nós caracterizamos como 'individual' qualquer objeto escolhido entre a multidão de todos os objetos possíveis, podendo ser reconhecido enquanto tal, isto é, identificado. Termos, tais como nomes próprios, pronomes demonstrativos, características, etc., com os quais identificamos objetos individuais, são chamados, desde a época de W. v. Ockham, termos singulares. Na tradição empirista, o espaço e o tempo valem como princípios da individuação: todo o objeto pode ser identificado com o auxílio de posições espaço-temporais. A singularidade de um objeto é determinada de acordo com a identidade espaço-temporal do respectivo corpo. Assim, por exemplo, um ser humano pode ser identificado *numericamente* através dos segmentos espaço-temporais assumidos por seu corpo. De outro lado, porém, nós nos referimos à identificação *qualitativa* quando caracterizamos o mesmo ser humano através de uma determinada combinação de gens, através de uma constelação de papéis sociais ou através de um modelo biográfico.

A singularidade de um objeto pode ser explicada no sentido de uma identidade constatável numericamente; de minha parte, porém, eu prefiro abordar, daqui para frente, a *individualidade* de um ente através de determinações qualitativas que o diferenciam de todas as outras coisas (ou pelo menos da maior parte das coisas). Na tradição metafísica, as qualidades atribuídas ou negadas a um objeto sempre foram entendidas num sentido que é, ao mesmo tempo, lógico e ontológico. As determinações predicativas refletem essências ideais, formas ou substâncias, que se individualizam através da ligação com substratos materiais. Assim, por exemplo, as cadeiras singulares são encarnações mais ou menos exemplares da mesma idéia ou forma que determina a serventia das cadeiras em geral. Esse princípio de pensamento idealista antecipa uma primazia do geral face ao individual, pouco importando o modo como é pensada a relação dos universais com os objetivos singulares. O indivíduo sempre tem algo da discutível teimosia, que destaca desde o início o singular concreto do geral. No linguajar alemão, principalmente nas camadas etimológicas mais antigas, conservou-se um pouco das conotações pejorativas da inferioridade e da marginalidade de uma existência embotada e fechada em si mesma.

Essa desvalorização do elemento individual traz à tona uma ideologia condicionada socialmente e traduz um embaraço filosófico. Se a matéria

vale como único princípio da individuação e se ela, enquanto não-ente, não pode ser especificada porque não é determinada através de substâncias-forma, então, a individualidade da coisa singular *não está determinada suficientemente*. Pois, as determinações qualitativas, através das quais ela se distingue de outras coisas, resultam das essências ou formas que por si mesmas são gerais, não podendo caracterizar o indivíduo como único.¹⁰ Esse dilema já desafiara a antiguidade a empreender tentativas¹¹ no sentido de atribuir ao elemento individual uma substancialidade que fosse ao menos aparente, através da determinação do elemento atomizado, portanto, do indivisível, do todo, do autônomo, etc., e o que é mais importante: a introduzir a categoria do particular, juntamente com a doutrina das qualidades acidentais, no âmbito das substâncias-forma: o *accidens universale* e o *accidens particulare* é acrescentado à *substantia universalis* e à *substantia particularis*. O indivíduo deve poder ser identificado, não mais *de modo numérico*, através da relação com a matéria, mas *qualitativamente*, através de variadas diferenças de forma. Esse caminho leva, finalmente, a Duns Scotus, o qual estimei como determinação da forma aquilo que faz de um indivíduo um indivíduo, de um Sócrates um Sócrates. Ele amplia a cadeia dos gêneros e das espécies, acrescentando uma derradeira determinação, pura e simplesmente individuadora — a *haecceitas*. Neste paradoxo de uma determinação da essência, que compete a todo o ente enquanto indivíduo, o geral triunfa sobre o individual, independentemente de qualquer vontade, um individual, cuja singularidade e insubstituibilidade o subtrai aos conceitos metafísicos básicos de matéria e forma.

Leibniz atribui um sentido afirmativo a essa indizibilidade do individual, sem lançar fora o questionamento metafísico. E ao fazer isso ele pode apoiar-se no conceito de uma subjetividade capaz de representar o mundo em sua totalidade e, ao mesmo tempo, servir-se de uma figura de pensamento tomada de empréstimo ao cálculo infinitesimal, a saber, a figura de uma aproximação analítica infinita de um valor-limite ideal. Todo o indivíduo é um espelho do mundo em sua totalidade; em

10. A expressão "único" (einzigartig) trai a tradição que diferencia os gêneros conforme as espécies.

11. Espécie. Indivíduo, individualidade, in: *Dicionário histórico da filosofia* (Histor. Wörterbuch der Philosophie), vol. 4, Basileia, 1976, p. 300ss.

princípio, ele pode ser determinado através da conjunção de todos os predicados que lhe convêm de fato. Tal caracterização constitui o conceito completo de indivíduo; no entanto, não podemos dispor dela atualmente: para que isso fosse possível teria que conter um número infinito de proposições; por isso, ela representa, apenas, aquilo que Kant caracterizará mais tarde como uma idéia da razão. É verdade que Leibniz ainda insistiu no significado ontológico dessa idéia da razão, postura que Kant irá abandonar. Ele concebe o indivíduo total, delineado infinitesimalmente, como uma substância individual, na qual a fenda entre *infima species* e matéria subjacente se fechou: o substrato material desfaz-se no amplo conjunto das determinações formais, ao mesmo tempo sublimadoras e consumptivas, que tudo perpassam e tudo organizam. Por isso, os indivíduos não são mais introduzidos num universo delineado em termos de espaço e tempo e não estão mais exteriormente em contato uns com os outros. Ao invés disso, cada um forma por si mesmo uma totalidade, que inclui tudo em si mesma, uma vez que cada um representa o mundo na sua perspectiva em geral. As mônadas subsistem à maneira da representação individual de todo o universo. A força individuadora não está mais na matéria e sim na circunstância transcendental que faz com que cada subjetividade capaz de representar esteja centrada em si mesma e represente o mundo em geral de um modo inteiramente pessoal. Disso resulta que tudo não está mais em um, como em Plotino; ao contrário, em todo o indivíduo, tudo se reflete, mas de modo diferente em cada caso: “É até necessário que toda a mônada singular difira de todas as outras. Pois, na natureza não existem dois seres perfeitamente idênticos, onde não fosse possível encontrar uma diferença interna, ou fundada numa determinação intrínseca” (Monadologia, § 9).

Com isso Leibniz introduziu um modelo ontológico para um conceito da substância individual, o qual, por ser um programa de caracterizações completas, porém, insolúvel do ponto de vista discursivo, opõe-se à explicação completa. A lógica dialética de Hegel pode ser entendida como a promessa de resgatar, apesar de tudo, esse programa. E ao empreendê-la, ele já pode apoiar-se numa reinterpretação estético-expressiva e transcendental das mônadas que refletem estaticamente (o mundo em seu todo) e vê-las como uma totalidade individual que se encontra em formação. O organismo deixa de ser tomado como modelo e em seu lugar entra a

genial iniciativa (*Ins-Werk-Setzen*) da obra de arte orgânica. Nesta, a matéria inteiramente organizada tornou-se inteiramente forma, ou seja, ela é configurada até o ponto de aparecer como obra de arte em sua forma orgânica. A totalidade individual extrai da subjetividade transcendental a força da criação espontânea do mundo; da produtividade estética ela tira o modo de movimento de um processo de formação, do qual sempre resulta algo de novo. Hegel tem consciência de que deve esse conceito a Schiller,¹² que pensara o ser individuado conforme o modelo do artista que produz. Do mesmo modo que o artista, ao realizar a sua obra, reconcilia criativamente entre si a matéria e a forma, assim também toda a figura que amadurece, atingindo a individualidade: o homem “deve transformar em mundo tudo o que é simples forma e fazer com que se manifestem todas as suas disposições”; ao mesmo tempo, ele deve “extinguir em si tudo o que é simples mundo e introduzir consenso em todas as suas transformações. . . ele deve exteriorizar tudo o que é interior e formar tudo o que é exterior”.¹³

Como dantes, o elemento individual continua a ser moldado nos conceitos básicos da metafísica; o impulso ao jogo, que faz a mediação impecável entre a matéria e a forma, responde por um modelo ontológico ainda não compreendido. Para tematizar a totalidade individual, circunscrita através desse modelo, e para torná-la acessível a um conhecimento mais rigoroso, Hegel precisa esclarecer o nexo que existe entre as mônadas. Ele não pode dar-se por satisfeito com o deus leibniziano, que se “origina entre” as mônadas e que as traz para uma ordem harmônica atemporal. Hegel precisa unir as totalidades individuais que se encontram em formação, juntando-as num processo de formação que as atravessa, configurando-as numa supertotalidade. Ora, esse espírito absoluto que surge no singular, precisa roubar das figuras do espírito embutidas nele próprio a individualidade que pretende para si – de modo inteiramente semelhante ao que acontece com o espírito do mundo, que questiona a individualidade dos indivíduos da história mundial, dos quais ele se serve como simples meios para seus fins. Na filosofia da história, de Hegel, assim como na sua

12. Hegel, *Obras (Werke)*, vol. 13, 89.

13. Schiller, *Sobre a educação estética do homem* (Über die ästhetische Erziehung des Menschen), 11a. carta.

filosofia do direito, revela-se o que vale em geral. Enquanto vigorarem os questionamentos metafísicos do pensamento da individualidade e forem utilizados os instrumentos da teoria idealista, o geral triunfará sobre um individual desterrado para o campo da indizibilidade. Pelos trilhos do pensamento, o individual ameaçado faz-se reconhecer, quando muito, de modo irônico, como sendo o não-idêntico – como o marginal empurrado para o lado, o qual sucumbe em qualquer tentativa visando identificar um singular enquanto tal e distingui-lo de todos os outros singulares.¹⁴

III

Graças a Kant, a filosofia da consciência revestira-se, entretentes, de uma figura capaz de abrir um outro caminho para aquilo que ainda não tinha sido pensado no conceito da individualidade. Descartes tinha aberto o campo dos fenômenos da consciência através da relação do sujeito cognoscente consigo mesmo e, a seguir, equiparado esta auto-consciência com o *Ego cogito*. Desde então, o conceito da individualidade, na medida em que visava mais do que a singularidade, foi ligado com o Eu entendido como a fonte espontânea do conhecer e do agir. Desde Kant, o Eu é valorizado transcendentalmente e entendido simultaneamente como *sujeito que cria mundos e que age autonomamente*. No entanto, essa ligação não fornece para o conceito de individualidade nada além da representação de uma subjetividade auto-ativa. Na filosofia kantiana, o Eu individuado parece escorregar por entre o Eu transcendental – que se encontra defronte ao mundo como um todo – e o Eu empírico, que se encontra no mundo, como um entre muitos.¹⁵ O que distingue o indivíduo de todos os outros, portanto, a singularidade e a insubstituibilidade em sentido enfático, só pode, quando muito, ser atribuído ao Eu inteligível; porém, como destinatário da lei moral, ele se orienta por máximas dotadas de validade geral. De mais a mais, o Eu como sujeito moral e capaz de ação, é uma coisa em si, que se subtrai ao conhecimento, mesmo que o pudéssemos pensar como algo inteiramente individuado.

14. T. W. Adorno, *Dialética negativa* (Negative Dialektik), obras completas, vol. 6, p. 344.
15. D. Henrich, *Pontos de fuga* (Fluchtlinien), Ffm., 1982, p. 20.

Fichte foi quem agudizou os conceitos kantianos relacionados com o problema da individualidade, ao colocar as realizações transcendentais do Eu cognoscente e do Eu prático – a constituição do mundo e a auto-determinação – sobre o denominador comum da auto-atividade e ao radicalizá-las como o ato originário da *auto-colocação* (*Selbstsetzung*). À pergunta: quem sou eu? Fichte respondeu com um programa: sou aquele que eu fizer de mim mesmo. “Quem sou eu, propriamente, isto é, que tipo de indivíduo? E qual é a razão de eu ser este? Eu respondo: eu sou, desde o momento em que cheguei à consciência de mim mesmo, aquele que eu fizer de mim com liberdade, e sou isso pela razão de ser eu mesmo quem faz isso de mim”.¹⁶ Com esta frase, Fichte interpreta o processo ontológico da individuação, que agora se concentra na gênese do Eu, como um ato *realizado praticamente* e, ao mesmo tempo, *reconstituível reflexivamente*; ele o entende como um processo de auto-constituição preliminar, mas que só pode ser tematizado *ex post*, que é imputado ao indivíduo, na medida em que se descobre como um Eu auto-ativo.

Kierkegaard irá apoiar-se nesse pensamento ao formular o conceito da auto-escolha. O próprio Fichte leva este pensamento um pouco mais longe, na direção de uma teoria da intersubjetividade; caberá a Humboldt o papel de transportá-la para o campo das premissas da filosofia da linguagem.

Fichte quer demonstrar que o Eu somente pode colocar-se a si mesmo como um Eu individual; ele pretende esclarecer por que a consciência da individualidade pertence *a priori* à minha auto-consciência como Eu.¹⁷ No primeiro ato da auto-consciência, eu me detecto a mim mesmo como um objeto, o qual deve ser, apesar disso, um Eu – um sujeito livre, que age espontaneamente: “Assim como é certo que eu devo me encontrar. . . como um produto da natureza, também é certo que eu devo me encontrar como alguém que age livremente. . . Minha auto-determinação existe sem minha contribuição” (pg. 614). Essa experiência paradoxal pode ser esclarecida da seguinte maneira: as expectativas que um outro sujeito deposita em mim e as exigências que faz a mim são o ponto onde

16. J. G. Fichte, *Textos escolhidos* (Ausgewählte Schriften Medicus), vol. 2, p. 616.
17. Para o que vem a seguir: Fichte, *O sistema da doutrina dos costumes* (Das System der Sittenlehre) (1798), *ibid.*, p. 395ss.

eu me deparo inicialmente com o conceito de minha liberdade: “Eu não posso compreender essa exortação à auto-atividade sem atribuí-la a um ser real fora de mim, que gostaria de comunicar-me um conceito, o da ação exigida, o qual é, pois, capaz da noção de conceito; tal ser, porém, é racional, que se coloca a si mesmo como Eu” (pg. 614-615). Pelo fato de o outro me confrontar com uma exigência que só pode ser preenchida em virtude de uma vontade livre, eu me experimento a mim mesmo como um ser capaz de auto-atividade: “Minha eguidade e minha independência são condicionadas através da liberdade do outro” (pg. 615). Esta relação intersubjetiva entre inteligências, que se defrontam e se respeitam mutuamente como seres livres, exige precisamente o tipo de limitação e de auto-limitação que transforma cada um dos dois Eus em indivíduos; pois, através da relação recíproca surge “uma esfera da liberdade, partilhada por vários seres”. Como indivíduo, eu preciso opor-me a um outro, e esse outro precisa opor-se a mim. Com isso se mostra “que o ser racional não pode colocar-se como um ser dotado de auto-consciência, sem colocar-se como indivíduo, ou seja, como um entre muitos seres racionais, os quais ele aceita fora dele”.¹⁸

Em todas as suas construções, tanto na doutrina da ciência como na doutrina dos costumes, Fichte toma como ponto de partida o círculo inerente a toda a filosofia da consciência: que o sujeito cognoscente, ao conscientizar-se de si mesmo, não atinge a si mesmo como fonte pura e simplesmente subjetiva de realizações espontâneas da consciência, anteriores a toda objetivação, porque ele se transforma inevitavelmente num objeto. O Eu precisa tornar-se objeto em sua auto-atividade. E a própria dissolução, que Fichte sugere com relação à dedução do conceito de direito, permanece enredada nesse círculo inicial. Pois, a individuação do Eu, que torna possível uma relação intersubjetiva entre vários indivíduos e, deste modo, o encontro com uma liberdade alheia, revela ser, no decorrer da construção, mera aparência. É que os conceitos da filosofia do sujeito só permitem a Fichte determinar a individualidade como auto-limitação, como renúncia da possibilidade de realização da própria liberdade – não como a formação produtiva das forças da própria natureza.

Uma vez que os sujeitos constituem objetos uns para os outros, sua individualidade – apesar da influência limitadora de uns sobre os outros – não ultrapassa as determinações objetivistas da liberdade de escolha estratégica concebida conforme o padrão da arbitrariedade de sujeitos-de-direito privadamente autônomos. A partir do momento em que se conclui que as limitações da liberdade subjetiva são de direito, a própria individualidade dos sujeitos-de-direito perde qualquer sentido. O Eu originário de Fichte surge no singular, como o Eu transcendental que cria mundos – como um em oposição a tudo; por isso, a subjetividade “que age livremente” e da qual eu quero certificar-me de modo não fingido, na consciência de mim mesmo, revela-se em toda a consciência individual como algo geral – como uma entidade-eu em geral. E uma vez que é casual para esta entidade-eu o fato de “eu, o indivíduo A ser precisamente A e o impulso da autonomia ser um impulso da entidade-eu essencialmente como tal; esse impulso não visa a independência do (indivíduo) A, mas a autonomia da razão em geral. . .; esta entidade-eu só pode ser representada nos indivíduos A, B, E, etc., e através deles; por isso é necessariamente indiferente saber se ela é representada por A, ou por B ou por C. . ., em qualquer dos casos o meu impulso terá sido satisfeito, pois, ele não desejará outra coisa”.¹⁹

Fichte não consegue esgotar o potencial de esclarecimento contido em sua sugestão de solução, porque é forçado a diluir numa relação-sujeito-objeto a relação intersubjetiva, através da qual o Eu em geral se individualiza em vários indivíduos. Em Fichte já se acena para o problema da intersubjetividade, não solucionável no interior das fronteiras da filosofia do sujeito, o qual se coloca de forma cada vez mais obstinada, passando pela quinta meditação cartesiana, de Husserl, chegando até a construção sartreana do ser-para-outros – essa dinâmica da objetivação recíproca, que não atinge o elemento específico de uma compreensão da linguagem compartilhada intersubjetivamente e de uma relação comunicativa entre a primeira e a segunda pessoa.²⁰ É verdade que Fichte aborda, com seu argumento central, a linguagem como um meio no qual alguém pode *exortar* o outro à auto-atividade e confrontá-lo com sua expectativa. Contudo, a exemplo de todos os filósofos da consciência, ele olha através

18. Fichte, *Fundamentos do direito natural* (Grundlage des Naturrechts) (1796), p. 12.

19. Fichte, *Doutrina dos costumes*, p. 625s.

20. M. Theunissen, *O outro* (Der Andere), Berlin, 1977, p. 176ss.

da linguagem, como se esta fosse um meio vítreo destituído de características.

Fichte conseguiu abrir um novo acesso para o conceito de individualidade. No entanto, para que suas intuições pudessem tornar-se fecundas, teriam que ser desengatadas da arquitetônica de sua doutrina da ciência. O nexó entre individualidade e intersubjetividade será pesquisado por W. v. Humboldt com o auxílio da síntese pacífica que se realiza no processo de entendimento através da linguagem. E Kierkegaard irá agravar a idéia de que todo o indivíduo tem de fazer de si mesmo aquilo que ele é, transformando-a no ato da aceitação responsável da própria biografia. Finalmente, a fusão entre constituição do mundo e auto-determinação, que Fichte empreende no conceito da auto-atividade, mostra-se fecunda para a concepção de uma identidade-eu, *pretendida* por mim, para mim mesmo. No entanto, antes que o sentido enfático da individualidade possa passar completamente para o uso performativo do pronome pessoal da primeira pessoa, é preciso aliviar a singular ligação estabelecida por Fichte entre reflexão e realização da ação, eximindo-a de pretensões teóricas, ligação que se dá no ato de auto-colocação, ao qual se acrescentou, de certo modo, um olho. Esse pensamento será realizado por G. H. Mead, no momento em que reduz a instância-eu da filosofia da consciência a um “*Me*”, a um *Selbst* que se põe apenas em contextos de interação, sob os olhos de um *Alter* – tirando assim todos os conceitos fundamentais da filosofia da base da consciência e transportando-os para a linguagem.

IV

Para Humboldt, a linguagem constitui uma totalidade que se compõe do sistema de regras gramaticais e da fala. Ela própria é destituída de sujeito, porém, torna possível a prática da linguagem entre os sujeitos que pertencem a uma comunidade lingüística, através dos quais ela simultaneamente se mantém como sistema de linguagem e se renova. O interesse de Humboldt dirige-se principalmente para um fenômeno: no processo de comunicação lingüística está em ação uma força sintética capaz de estabelecer a unidade na multiplicidade, porém, através de um *novó* caminho, que não é mais o da subsunção da variedade sob uma regra geral. Kant

tomara a construção de uma série de números como modelo para a produção da unidade. Humboldt substitui o conceito construtivista de síntese através do conceito da união pacífica no diálogo. No lugar da perspectiva fundadora de unidade – que o sujeito produtor aplica, de um lado, ao material da sensação, fazendo uso de suas categorias e formas de contemplação e, de outro lado, à corrente das próprias experiências vivenciais, fazendo uso do “eu penso” da apercepção transcendental – põe-se a diferença entre as perspectivas a partir das quais os participantes da comunicação chegam a um entendimento entre si sobre a mesma coisa. Essas perspectivas de falantes e ouvintes não confluem mais no centro de uma subjetividade centrada em si mesma; elas se entrelaçam no centro da linguagem, o qual é caracterizado por Humboldt como o “diálogo que troca realmente idéias e sensações”. Nele se atualiza de modo sempre renovado “o dualismo inalterável” de fala e objeção, pergunta, resposta e réplica. A menor unidade analítica reside, pois, na relação entre a ação de fala de *Ego* e a tomada de posição de *Alter*. Humboldt envida grandes esforços na análise do uso dos pronomes pessoais; ele suspeita que as condições específicas para a síntese pacífica do entendimento lingüístico que socializa e, ao mesmo tempo, individua os participantes, estão na relação-eu-tu e tu-me, que se distingue da relação-eu-ele e eu-isso.

Mead será o primeiro a tomar o enfoque performativo da primeira pessoa em relação à segunda – e principalmente a relação simétrica tu-me – como chave para a sua crítica ao modelo do espelho, isto é, à auto-relação do sujeito que se objetiva a si mesmo. No entanto, o próprio Humboldt toma isso como ponto de partida, a fim de esclarecer a experiência básica de cada intérprete – a saber, a experiência de que a linguagem só aparece no plural de linguagens particulares, que se apresentam como totalidades individuais, sendo, mesmo assim, porosas umas em relação às outras. De um lado, as linguagens imprimem às imagens do mundo e às formas de vida o seu cunho individual, dificultando destarte as traduções de um idioma para outro; mesmo assim, como se fossem raios convergentes, elas correm para o alvo comum que é o entendimento universal: “A individualidade se destroça, porém, de uma forma tão maravilhosa, que ela desperta, precisamente através da separação, o sentimento da unidade, aparecendo inclusive como um meio para produzi-la ao menos na idéia. . . Pois, lutando interiormente por essa unidade e totalidade,

o homem desejaria ultrapassar as barreiras separadoras de sua individualidade; porém, nessa luta ele é inclusive obrigado a elevar a sua individualidade. Portanto, ele faz progressos cada vez maiores numa aspiração em si mesma impossível. Aqui a linguagem vem em seu socorro, de modo realmente maravilhoso, a qual é capaz de unir, no próprio momento em que individualiza e que inclui na cápsula da expressão mais individual a possibilidade do entendimento geral”.²¹ É verdade que Humboldt ficou devendo um esclarecimento plausível para o fato de a linguagem ser um mecanismo que particulariza e liga ao *mesmo tempo*.

Fichte deduzira o Eu individual do fato de um sujeito individualizado ter que se opor a um outro numa relação intersubjetiva. A necessidade de um encontro entre *Ego* e *Alter* deveria resultar do fato de um Eu, que se colocou paradoxalmente por *si mesmo*, somente poder tornar-se consciente de si mesmo no modo da subjetividade que age. Søren Kierkegaard apropria-se dessa singular figura de pensamento da auto-colocação, a ponto de interpretar a auto-relação como uma atitude-em-relação-a-si-mesmo, na qual eu me comporto simultaneamente como um outro anterior, do qual depende essa relação.²² É certo que Kierkegaard não identifica mais esse outro com o Eu absoluto enquanto sujeito do ato originário da auto-colocação. No entanto, surge com maior nitidez o problema: como pode um sujeito encontrar-se a si mesmo na qualidade de um sujeito auto-ativo nas circunstâncias contingentes de uma história de vida que ele não tem condições de escolher por si mesmo – precisamente com a consciência de ser aquele que ele mesmo fez. Neste momento, o ato de auto-colocação precisa ser descarregado num indivíduo enredado na história; o *Selbst* situado, que se formou historicamente, precisa recolher-se a si mesmo a partir da facticidade de uma figura de vida natural.

Ora, isso só é possível se o indivíduo apropriar-se de sua história de vida de modo crítico: num ato paradoxal, eu tenho que escolher-me a mim mesmo como eu sou e como eu gostaria de ser. A *história de vida* torna-se o princípio da individuação, mas para que isso aconteça, precisa ser transladada, através de tal ato de auto-escolha, para uma forma de

existência auto-responsável. Essa decisão extraordinária pela auto-colocação, que coloca como que retroativamente nas próprias mãos o *Selbst* que se formou historicamente, resulta na pretensão do indivíduo de ser idêntico consigo mesmo na vida ética: “Ele descobre agora que o *Selbst* escolhido por ele oculta em si uma variedade infinita, na medida em que possui uma história, na qual ele se confessa a favor da identidade consigo mesmo”.²³ O indivíduo autêntico deve sua individuação a si mesmo; ele aceitou-se a si mesmo, por responsabilidade própria, como sendo este produto determinado de um certo ambiente histórico: podemos afirmar que enquanto ele se escolhe a si mesmo como produto, ele se produz a si mesmo” (p. 816). Para Kierkegaard, a auto-atividade está ligada à “confissão” pela individualidade, porque ela tem de comprovar-se no material quebradiço da própria biografia: “Quem vive eticamente elimina, até um certo grau, a distinção que existe entre o que é fortuito e o que é essencial, pois, ele se assume inteiramente como algo essencial; no entanto, ela (a distinção) retorna novamente, pois, após ter feito isso, ele assume uma responsabilidade essencial em relação ao que ele excluiu como fortuito, pelo fato de tê-lo excluído” (p. 827). No enfoque performativo do sujeito, que se escolhe a si mesmo, perde todo sentido a oposição metafísica entre aquilo que é essencial ao indivíduo e o que é acidental.

Fichte tinha colocado em jogo dois temas, que Humboldt e Kierkegaard adotaram numa perspectiva modificada pelo modo histórico de pensar: a individualidade e a intersubjetividade lingüística, de um lado, e a individualidade e a identidade biográfica, de outro lado. Uma coisa está ligada à outra através da idéia de que é preciso haver a chamada, a exortação ou a expectativa de um parceiro, para que desperte em mim mesmo a consciência da auto-atividade. O Ou-Ou de Kierkegaard coloca-se inevitavelmente no diálogo da alma solitária com Deus. A fase ética da vida é apenas uma passagem para o nível religioso, onde a conversa consigo mesmo revela-se como máscara, atrás da qual se ocultara a oração, a conversa com Deus. Deste modo, a consciência cristã do pecado e a necessidade protestante da graça constituem o verdadeiro aguilhão para a conversão a uma vida que adquire forma e coesão em vista da justificação de uma existência

23. S. Kierkegaard, *Ou-ou* (Entweder-Oder), Colônia e Olten, 1960, p. 774.

21. W. v. Humboldt, *Sobre as diferenças de construção da linguagem humana* (Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus) (1827-29), in: *Obras* (Werke) (Flitner), vol. III, p. 160-161.

22. S. Kierkegaard, *A doença para a morte* (Die Krankheit zum Tode), cap. 1, A.

singular e insubstituível, a qual é apreciada na perspectiva do juízo final. Desde Agostinho até Kierkegaard, os monólogos interiores do escritor missionário que presta uma confissão, têm a estrutura da oração. Porém, já na metade do século XVIII, J. J. Rousseau profanou a confissão dos pecados a ser feita perante o Deus julgador, transformando-a numa auto-confissão, que o homem privado difunde perante o público leitor da esfera pública burguesa. A oração é deflacionada, transformando-se num diálogo público.²⁴

Em janeiro de 1762 Rousseau escreve ao Senhor von Malherbes quatro cartas, nas quais ele se delinea e se apresenta como é e como desejaria ser com o auxílio de uma vontade de autenticidade. Com crescente intensidade e desespero, ele irá continuar esta auto-apresentação existencial em suas “confissões”, mais tarde nos “diálogos” e, finalmente, nas “fantasias de um caminhante solitário”. Já nas primeiras cartas são descritos os pressupostos da comunicação para o processo público e impiedoso de auto-entendimento e de auto-certificação. Através de suas revelações, Rousseau dirige-se a Malherbes, a fim de justificar-se perante ele: “O senhor julgará, se tenho dito tudo ou não”²⁵ Na verdade, o destinatário é apenas representante de um público presente em toda a parte. A forma de carta revela, é verdade, o caráter privado do conteúdo; porém, a pretensão de sinceridade radical, com a qual Rousseau escreve essas cartas, exige publicidade ilimitada. O verdadeiro destinatário é a esfera pública universal de um mundo que julga com justiça, que ultrapassa o público contemporâneo: “isso pode redundar em minha vantagem ou desvantagem; porém, eu não temo ser visto como sou” (ibid., p. 48).

O fundo religioso continua realmente presente; porém, apenas como metáfora para uma cena intramundana destituída de qualquer transcendência, na qual ninguém conhece o autor melhor do que ele mesmo. Somente ele possui um acesso privilegiado à sua interioridade. Aqui estão ausentes, tanto a experiência da conversão datável em termos de hora e lugar, como também o motivo da consciência de pecado e a esperança de salvação. No entanto, os equivalentes profanos invertem o

24. Cf. para o que vem a seguir: H. R. Jauss, *Experiência estética e hermenêutica literária* (Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik), Ffm., 1982, p. 23 2ss.

25. J. — J. Rousseau, Quatro cartas, in: *Escritos* (Schriften) (Ritter), vol. 1, 480.

sentido da justificação religiosa, pois, há o desejo de ser reconhecido perante o fórum de todos os semelhantes como aquele que se é e que se deseja ser: “Eu conheço minhas grandes faltas e sinto vivamente todos os meus vícios. Com tudo isso, morrerei cheio de esperanças no Deus supremo, convencido de que, entre todos os homens que eu conheci em minha vida, nenhum foi melhor do que eu” (ibid., p. 481). Na verdade, Rousseau sabe que depende do julgamento do público. Ele quer conquistar seu reconhecimento; sem este, a auto-escolha radical careceria de confirmação. Depois que o eixo vertical da oração se inclinou no sentido horizontal da comunicação intra-humana, o indivíduo não é mais capaz de resgatar a pretensão enfática de individualidade apoiando-se apenas na apropriação reconstrutiva de sua história de vida; o sucesso ou fracasso dessa reconstrução depende das tomadas de posição dos outros.

Nesta visão secularizada, o conceito de individualidade *empregado performativamente* soltou-se inteiramente de seu uso descritivo. No diálogo, a pretensão de individualidade da primeira pessoa, que se faz valer em relação a uma segunda pessoa, adquire um significado totalmente diferente. As confissões justificadoras, com as quais a pretensão levantada performativamente pode ser atestada em relação à respectiva identidade própria, não podem ser confundidas com a descrição necessariamente seletiva de um indivíduo. O gênero literário da carta, da confissão, do diário, da autobiografia, do romance formativo e da auto-reflexão delinea-se em termos didáticos, os gêneros preferidos por escritores como Rousseau e Kierkegaard, testemunham o modo ilocucionário transformado: não se trata de *informes* e constatações na perspectiva de um observador, nem tampouco de *auto-observações*, mas de *auto-apresentações* interessadas, através das quais se justifica uma pretensão complexa perante uma segunda pessoa: a pretensão ao reconhecimento da identidade insubstituível de um eu que se manifesta através de uma conduta consciente de vida. A tentativa, sempre fragmentária, de tornar crível essa pretensão levantada num enfoque performativo, lançando mão de um esboço de vida totalizador, não deve ser confundida com o projeto descritivo irrealizável, que se propõe caracterizar um sujeito através da totalidade das proposições que possivelmente lhe digam respeito. As confissões de Rousseau podem ser compreendidas melhor, quando vistas como um auto-entendimento ético abrangente, que é apresentado ao público com uma intenção justificadora,

para que este tome uma posição. Elas diferem do gênero de representações da vida de Rousseau que costumam ser feitas pelos historiadores. Elas não se medem pela verdade de asserções históricas, mas pela autenticidade da auto-apresentação. Elas se expõem, como Rousseau sabe muito bem, à censura da *Mauvaise Foi* e do auto-engano, mas não à da inverdade.

V

Leibniz mantivera um sentido descritivo para o significado da individualidade que ultrapassa o da mera singularidade; é verdade que ele fez uma reserva: nenhum conceito individual, de nenhum dos seres, deixa-se explicar completamente. Fichte, por seu turno, juntara a filosofia teórica e prática de Kant no ponto supremo do ato-ação (*Tathandlung*); por isso, os momentos do conhecimento e da realização do ato diluem-se na auto-atividade do sujeito que se põe a si mesmo. A discussão subsequente mostrou que é possível salvar o conteúdo semântico da noção de “individualidade” se utilizarmos essa expressão apenas nos contextos performativos; em todos os contextos descritivos ela pode ser empregada no sentido da singularidade. Nossas discussões em torno da história do conceito desembocam, pois, na recomendação de que se esclareça o significado da expressão “individualidade” tomando como ponto de referência a auto-compreensão de um sujeito capaz de ação e de fala, que se apresenta – e se for o caso se justifica – em face de outros participantes do diálogo como pessoa inconfundível e insubstituível. Por mais confusa que seja, esta auto-compreensão fundamenta a identidade do Eu. Nela a autoconsciência se articula, não como a auto-relação de um sujeito cognoscente, mas como a *auto-certificação ética* de uma pessoa imputável. Situado num horizonte compartilhado intersubjetivamente – o do mundo da vida – o indivíduo esboça-se como alguém que *garante* a continuidade mais ou menos clara de uma história de vida assimilada de modo mais ou menos consciente; à luz de sua individualidade adquirida, ele desejaria ser identificado também no futuro como alguém que se fez por si mesmo. Em síntese, o significado de “individualidade” deve ser esclarecido com o auxílio da autocompreensão ética de uma primeira pessoa que se relaciona com uma segunda pessoa. Só pode possuir um conceito de individualidade que aponta para além da mera singularidade aquele que sabe – perante si

mesmo e os outros – quem ele é e quem ele gostaria de ser. É verdade que não deixa de ser problemático atribuir a essa autocompreensão o *status* de um saber, uma vez que esse saber não pode ser decomposto num número finito de proposições, podendo apenas ser ilustrado como uma pretensão que exige reconhecimento, ou seja, na forma de auto-apresentações ou confissões ampliáveis *ad hoc*. Trata-se de um saber performativo de tipo especial. Também o saber performativo, que o falante exterioriza, por exemplo, ao realizar um ato ilocucionário com o auxílio de um enunciado performativo, acompanha o saber explícito expresso no componente proposicional; todavia, ele se deixa transformar inteiramente no objeto de um ato de fala constatativo *ulterior* e, a partir deste, é possível transladá-lo para o campo do saber proposicional. A autocompreensão totalizadora de um indivíduo subtrai-se a tal explicação cômoda. Qualquer tentativa de certificação e de justificação da própria identidade é necessariamente fragmentária. Em Rousseau foram inicialmente as cartas, a seguir as confissões e depois as explicações das confissões que tomaram a forma de diálogos, de notas em diários, de livros. Seria completamente falso considerar essas tentativas exemplares como substitutivo de uma explicação irrealizável *do ponto de vista descritivo*. Pois, a autocompreensão fundadora da identidade de uma pessoa não se reveste de nenhum sentido *descritivo*; tem o sentido de uma fiança ou garantia; e o destinatário terá apreendido *inteiramente* o significado dela, tão logo ele saiba que o outro responde por seu poder-ser-um-*Selbst*. E isso se *mostra*, por outro lado, na continuidade de uma história de vida assumida de modo mais ou menos consciente.

Assim se esclarece também por que tal autocompreensão, que se articula na totalidade de um esboço de vida, necessita da confirmação através de outros participantes da interação, seja ela concreta ou possível. A circunstância de Rousseau e Kierkegaard terem ficado tão dependentes das tomadas de posição de seus públicos nos ensina sobre as razões específicas que jaziam em suas pessoas. É fácil mostrar fenomenologicamente que as estruturas de identidade não-ameaçadas, para poderem ser tidas como certas de alguma maneira, precisam estar ancoradas em circunstâncias de reconhecimento intersubjetivo. O fato clínico encontra a sua explicação no seguinte ponto: a estrutura pela qual alguém assume a garantia através de sua pretensão de individualidade, não é, de modo

nenhum, o elemento mais próprio de uma pessoa – como sugere a conceitualização decisionista que se estende de Fichte até Kierkegaard (e Tugendhat).²⁶ Ninguém pode dispor de sua identidade como se esta fosse propriedade sua. Aquela garantia não pode ser interpretada conforme o modelo de uma promessa, com a qual um falante autônomo liga a sua vontade; por *este* caminho ninguém pode obrigar-se a permanecer idêntico consigo mesmo ou a ser ele mesmo. Uma circunstância simples pode esclarecer por que isso não depende apenas de seu poder. O *Selbst* da autocompreensão ética não é uma posse absolutamente interna do indivíduo. Esta impressão só pode surgir no âmbito do individualismo possessivo de uma filosofia da consciência, a qual toma como ponto de partida a auto-relação abstrata do sujeito cognoscente, ao invés de interpretá-la como um resultado. O *Selbst* da autocompreensão ética depende do reconhecimento através de destinatários, porque ele se forma inicialmente como uma resposta dada à exigência de alguém que se encontra à minha frente. Porque os outros me atribuem imputabilidade, eu faço de mim mesmo, passo a passo, aquilo que eu me tornei no convívio com os outros. Eu não posso manter o Eu por mim mesmo, apoiando-me nas próprias forças. O Eu que aparentemente me foi dado em minha autoconsciência como sendo o Eu pura e simplesmente próprio – esse Eu não me “pertence”. Esse Eu contém um núcleo intersubjetivo, porque o processo de individuação, do qual ele surge, corre através da rede de interações mediadas pela da linguagem.

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, a fim de apoderar-se de si mesmo e, através disso, tornar-se consciente de si mesmo. A própria doutrina da ciência, de Fichte, tem *início* nas aporias da filosofia da reflexão – porém, somente Mead foi capaz de nos tirar destas aporias seguindo o caminho de uma análise da interação, a qual, diga-se de passagem, já está insinuada na doutrina dos costumes, de Fichte.

26. E. Tugendhat, *Autoconsciência e autodeterminação* (Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung), Ffm., 1979.

Mead retoma o programa da filosofia da consciência, porém, à luz dos pressupostos naturalistas da psicologia funcionalista de um John Dewey. No início, ele se interessa epistemologicamente pelo esclarecimento da subjetividade e da autoconsciência, isto é, na perspectiva de um psicólogo que dá conta a si mesmo sobre a constituição de seu campo de objetos. Esse é o questionamento de um dos primeiros artigos “Sobre a definição do psíquico” (1903). A questão acerca das condições de acesso ao mundo subjetivo por parte do psicólogo é ligada pouco tempo depois à questão genética acerca das condições sob as quais emerge a vida autoconsciente. Encontramos uma resposta exploratória no escrito intitulado “Consciência Social e a consciência de significados” (1910). Numa seqüência rápida aparecem outros artigos, nos quais Mead elabora a solução do duplo problema de um acesso auto-reflexivo à consciência e da gênese da autoconsciência.²⁷ O derradeiro artigo nesta série, intitulado “A identidade social” (1913) começa com o círculo da reflexão, do qual Fichte tinha partido: o “Eu” que o sujeito cognoscente detecta em sua auto-reflexão, já aparece objetivado na forma de um “Me”, puramente observado. O Eu espontâneo, ou seja, o *Selbst* da auto-reflexão tem de ser posto antes do *Selbst* que foi transformado em objeto; porém, o Eu espontâneo não é dado na experiência consciente: “Pois, no momento em que é representado, ele já passou para o caso-objeto e pressupõe um Eu que observa – porém, um Eu que só pode revelar-se perante si mesmo ao deixar de ser o sujeito para o qual o objeto “Me” existe”.²⁸

A idéia com a qual Mead rompe esse círculo da reflexão auto-objetivadora,²⁹ impõe a passagem para o paradigma da interação mediada simbolicamente. Enquanto a subjetividade for pensada como um espaço interior de representações próprias a cada um, que se abre pelo fato de o sujeito representador de objetos voltar-se, como num espelho, sobre sua atividade de representação, tudo o que é subjetivo só é acessível na forma

27. Contido em: G. H. Mead, *Obras completas* (Gesammelte Aufsätze), Ffm., 1980, vol. 1, p. 210-249.

28. *Ibid.*, p. 241.

29. Cf. H. Joas, *Intersubjetividade prática* (Praktische Intersubjektivität), Ffm., 1980, p. 67ss.

de objetos da auto-observação ou da introspecção – inclusive o próprio sujeito, que entra nessa contemplação como um “Me” objetivado. É verdade que este último se solta da contemplação reificadora, tão logo o sujeito surge, não mais no papel de um *observador*, mas no de um *falante*, e aprende a se ver e a se compreender na *perspectiva social* de um ouvinte com o qual se depara no diálogo, como *Alter ego* desse outro *Ego*: “O *Selbst*, que está conscientemente perante o *Selbst* de 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”.³⁰

É possível saber intuitivamente que a objetivação através da introspecção difere da objetivação que eu, como primeira pessoa, consigo na auto-relação mediada pela relação com uma segunda pessoa. A introspecção exige o enfoque objetivador de um observador que se defronta consigo mesmo na terceira pessoa; ao passo que o enfoque performativo de falante e ouvinte supõe a diferenciação entre o “Tu” ou seja, o *Alter ego* situado no mesmo nível, *com o qual* eu procuro um entendimento, e o “Algo” *sobre o qual* eu pretendo entender-me com ele. Mead descreve o *Selbst* da autoconsciência como o objeto *social* que coincide com as feições que o ator detecta em si mesmo no agir comunicativo, ao entrar em sintonia com a relação atual eu-tu e ao descobrir-se nesse processo como *Alter ego* de seu *Alter ego*. Na primeira pessoa, ele se defronta com seu próprio enfoque performativo como segunda pessoa. Nesse momento surge um “Me” (me) inteiramente diferente. Esse também não é idêntico com o “I” (eu) que age espontaneamente, o qual se subtrai sempre a qualquer experiência direta; no entanto, o “Me” ao qual se tem acesso no enfoque performativo, oferece-se como a recordação exata de um estado espontâneo do eu que pode ser adivinhado de modo não dissimulado a partir das reações da segunda pessoa. O *Selbst*, que me é dado através da mediação do olhar do outro sobre mim, é a “imagem de recordação” de meu *Ego*, do modo como ele há pouco agiu em face de um *Alter ego*.

Entretanto, essa construção expõe-se à objeção segundo a qual ela atinge apenas a auto-relação refletida de um sujeito que fala consigo mesmo e não a autoconsciência *originária*, que tem de ser *pressuposta* inclusive para o proferimento das mais simples proposições vivenciais.

30. Mead, *Obras*, vol. 1, 244.

No entender de Wittgenstein, proferimentos tais como:

- (1) Eu tenho dor de dente
- (2) Eu me envergonho
- (3) Eu tenho medo de você

conservam, ainda, apesar de sua estrutura proposicional, algo do caráter sintomático dos gestos de expressão corporal, dos quais eles são eventualmente substitutos. Os próprios gestos traem, no momento em que são utilizados com intenção comunicativa *como* expressões linguísticas, uma relação intencional do sujeito consigo mesmo, antes que possamos atribuir-lhes a auto-relação refletida “de um diálogo deslocado para dentro”.³¹ Esse “Me” deve surgir da assumpção da perspectiva de um *Alter ego*, somente poderia esclarecer a autoconsciência como um fenômeno originário se estivesse situado mais profundamente, a saber, no nível de uma competência linguística utilizada para monólogos internos.³² De fato, Mead pensa que nós somos obrigados a *pressupor* a autoconsciência, se pretendemos utilizar símbolos com significado idêntico. É bom volver às origens de Mead.

Nos seus primeiros trabalhos, Mead apoiara-se em reflexões de John Dewey, a fim de buscar, atrás do “Me” reificado da psicologia positivista, o “Eu” como fonte de realizações espontâneas. Inicialmente Mead procurou um acesso ao mundo subjetivo servindo-se do conceito pragmatista da problematização de uma interpretação da situação, já comprovada, que fora introduzido por Peirce. Um “problema” estorva as execuções de um plano de ação empreendido, subtrai a base de validade de uma expectativa até então comprovada e provoca um conflito dos impulsos da ação. Nesta fase da desintegração implode em si mesmo aquilo que nós tínhamos aceito como objetivo: “nossos objetos são expulsos de sua posição objetiva e desterrados para um mundo subjetivo”.³³ O segmento do mundo tornado problemático é espoliado de sua familiaridade e validade, no interior de um horizonte-de-mundo que permaneceu intacto; ele resta como o material das representações *puramente subjetivas*

31. *Ibid.*, p. 245.

32. Caso contrário não poderíamos fazer jus às dúvidas que D. Henrich apresenta in: *O que é metafísica – o que é moderno?* (Was ist Metaphysik – was Modern?) in: id., *Esboços* (Konzepte), Ffm., 1987, p. 34ss.

33. Mead, *Obras*, vol. 1, p. 126.

e forma a matéria da qual é feito o “elemento psíquico”. O ator torna-se consciente de sua subjetividade no momento do estorvo da realização de uma ação já exercitada, porque ele precisa formar, a partir dos destroços das representações invalidadas, e através de abdução, hipóteses melhores, ou seja, precisa reconstruir sua interpretação da situação (implodida pelo problema, N.T.). Seguindo por este caminho, a psicologia funcionalista encontra o seu objeto, a saber, o elemento psíquico, na perspectiva de um agente, o qual se conscientiza performativamente de sua realização da ação – interrompida através da problematização: “O campo de objetos da psicologia funcionalista é aquele estádio da experiência, no interior do qual nós temos uma consciência imediata de impulsos conflitantes da ação, os quais tiram do objeto o seu caráter de objeto, deixando-nos, neste sentido, numa atitude da subjetividade, ao passo que deles surge um novo objeto de estímulo, dada a nossa atividade reconstrutiva, a qual forma parte do conceito do sujeito Eu”.³⁴

Essa “definição do que é psíquico” deveria esclarecer um fenômeno, a saber, o mundo subjetivo de um sujeito capaz de formular hipóteses exercitando uma atividade abdutiva. Mead descobre logo que essa tentativa de explicação fracassa; pois, esse caminho não lhe permite tornar plausível o modo como o sujeito se descobre a si mesmo no decorrer da atividade despendida para solucionar um problema. É verdade que o ator pode perceber que está enredado num problema no momento em que ele nota, por exemplo, que a esfera é demasiado pesada para tentar o arremesso, que o buraco é demasiado grande para tentar saltar por cima dele, que o tempo é por demais instável para tentar dar um passeio e esse problema pode trazer à consciência a desvalorização de suas *premissas de ação* que fracassaram na realidade; no entanto, continua obscuro o modo como o *próprio processo solucionador de problemas*, que conduz a novas premissas de ação, poderia tornar-se *consciente*. Mead só pode esclarecer o fenômeno e o surgimento da vida consciente após ter abandonado o modelo deweyano da relação instrumental de um ator isolado com coisas e acontecimentos e após ter adotado o caso modelar da relação interativa de vários atores entre si.

Mead amplia o conhecido princípio etológico que distingue o organismo singular em seu meio específico, acrescentando-lhe uma dimensão social. Ele se concentra na relação entre vários organismos (da mesma espécie), porque o comportamento solucionador de problemas se encontra em tais interações sob as condições de uma dupla contingência. Um objeto social pode ser influenciado em suas reações através de meu próprio comportamento, o que não acontece, por exemplo, com o ambiente físico das nuvens que correm no céu. Esta constelação perpetua, de um lado, o risco de as expectativas de comportamento exercitadas poderem tornar-se problemáticas através das reações imprevisíveis do lado oposto; de outro lado, ela promete uma vantagem seletiva à parte capaz de avaliar suas próprias reações de comportamento e capaz de reagir à outra parte de modo elementarmente *autoconsciente*: “Quando alguém reage às condições do tempo, não consegue ter nenhuma influência sobre o tempo. . . . Ao contrário, o comportamento social bem-sucedido nos conduz a um terreno, onde a consciência das próprias atitudes auxilia no controle do comportamento dos outros”.³⁵ Esse argumento funcionalista chama a atenção para situações de interação que são um lugar onde se espera vantagens especiais de adaptação para a emergência da autoconsciência. No entanto, continua de pé o seguinte problema: como pode surgir tal auto-referência privilegiada sob condições de interação, *antes* que tenha se formado um meio lingüístico com perspectivas-falante-ouvinte, as quais tornariam possível a *ego* assumir perante si mesmo o papel de um *Alter ego*? A competência de falar consigo mesmo pressupõe, de sua parte, uma forma elementar de auto-referência. Essa é a razão por que a análise de Mead refere-se ao nível pré-lingüístico da comunicação através de gestos.

Mesmo assim, uma reconstrução das condições de possibilidade para uma autoconsciência originária, que começa a partir de dentro, pode apoiar-se numa apreensão da comunicação lingüística. Alguém pode compreender a reação de comportamento de um outro organismo, desperçada através de meu gesto, como *sendo* uma interpretação desse gesto. Essa idéia do reconhecer-se-no-outro serve de fio condutor para a explicação de Mead, segundo a qual, a forma elementar da auto-referência torna-se

34. Ibid., p. 143.

35. Ibid., p. 219.

possível através da interpretação de um outro participante da interação. Para entendermos corretamente (talvez melhor do que ele mesmo) o pensamento de Mead, temos que respeitar a premissa segundo a qual a interação mediada por gestos ainda é comandada pelos instintos. Assim, nos círculos funcionais do comportamento comandado pelos instintos expressam-se significados 'objetivos' na perspectiva do etólogo observador, tais como, por exemplo: fuga, defesa, cuidado, reprodução, etc.³⁶ É preciso entender também neste sentido objetivo a 'interpretação' que capta o respectivo comportamento próprio através da reação do outro organismo. Mead é obrigado a recorrer a uma outra circunstância, já apontada por Herder, a fim de esclarecer quando é que o processo objetivo da interpretação do próprio comportamento através da reação comportamental de um outro pode ser compreendido pelo ator, que experimenta isso, como sendo uma interpretação — isso é possível quando o gesto interpretado pelo outro é um gesto sonoro.

Através do gesto sonoro, que ambos os organismos captam simultaneamente, o ator é afetado ao mesmo tempo e da mesma maneira que o seu parceiro. Essa coincidência abre a possibilidade de o primeiro organismo influir sobre si mesmo da mesma maneira que sobre o outro e de aprender durante esse processo a se apreender de maneira tão precisa como é apreendido enquanto objeto social na perspectiva do outro. Ele aprende a compreender o próprio comportamento na perspectiva do outro, ou seja, à luz da reação comportamental e interpretadora do outro. O sentido objetivo preliminar dessa interpretação do meu comportamento — por exemplo, como proferimento em relação ao qual qualquer exemplar de nossa espécie reagirá de modo agressivo, defensivo ou submisso — torna-se acessível a mim, que sou o sujeito desse proferimento. Meu gesto sonoro ganha *para mim* um outro significado, extraído da perspectiva do outro que reage a esse gesto. Porém, isso faz com que o gesto sonoro modifique o seu caráter. Na auto-afecção, o gesto sonoro representa a reação do comportamento de um parceiro ou oponente; ele extrai o seu significado, inicialmente positivo, da força interpretadora dessa reação de comportamento; porém, ao tornar-se acessível 'para mim', esse gesto sonoro transforma-se, deixando de ser um segmento do comportamento, para

transformar-se no substrato de um sinal — o estímulo transforma-se num portador de significado.

Podemos detectar nesta reflexão a razão por que Mead modifica subrepticamente o tema, e de que modo o surgimento de uma auto-referência originária está ligado à passagem para um patamar evolutivamente novo da comunicação. Para assumir a si mesmo diante da perspectiva de um outro participante da interação e tornar-se consciente de si mesmo enquanto objeto social, o ator precisa apropriar-se do significado objetivo dos seus gestos sonoros, que são igualmente estimulantes para ambos os lados. Com essa auto-referência, o ator reduplica-se, passando para a instância de um 'Me', que acompanha o 'Eu' performativo como se fosse uma sombra — como uma sombra, pois, 'eu', enquanto autor de um gesto realizado espontaneamente, somente sou dado 'a mim' na recordação: "Portanto, 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, isso é o 'Eu' do 'Me'"³⁷. O *Selbst* da autoconsciência não é o Eu que age espontaneamente; este é dado somente na fração do significado simbolicamente retido, que o Eu, no papel de *Alter ego*, obteve um 'segundo antes' para o seu parceiro de interação: "Portanto, o observador que acompanha todo o nosso comportamento consciente de si mesmo, não é o 'Eu' factual, responsável *in propria persona* pelo comportamento, uma vez que ele representa uma reação ao nosso próprio comportamento". A expressão "observador" é equívoca. Pois, o *Selbst* da auto-referência original é um elemento constituído no enfoque performativo de uma segunda pessoa, não na perspectiva de um 'Me' objetivado na perspectiva da terceira pessoa. 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.

VII

Até agora se falou da auto-relação epistêmica do sujeito consigo

36. Mead refere-se neste ponto a Mc Dougall: *Obras*, vol. 1, p. 202.

37. G. H. Mead, *Espírito, identidade, sociedade* (Geist, Identität, Gesellschaft), Ffm., 1968 (tradução corrigida).

mesmo, isto é, do sujeito solucionador de problemas. A guinada em direção a um modo de ver intersubjetivista nos leva ao seguinte resultado, surpreendente no que respeita à 'subjetividade': a consciência que parece estar centrada no Eu não é imediata ou simplesmente interior. Ao contrário, a autoconsciência forma-se através da relação simbolicamente mediada que se tem com um parceiro de interação, num caminho que vai de fora para dentro. Nesta medida, a autoconsciência possui um núcleo intersubjetivo; sua posição excêntrica testemunha a dependência contínua da subjetividade face à linguagem, que é o meio através do qual alguém se reconhece no outro de modo não-objetivador. Como em Fichte, a autoconsciência surge de encontro com um outro Eu colocado perante mim. Nesta medida, o Eu 'colocado' é comparável ao 'Me'. No entanto, esse 'Me' aparece na visão do pragmatismo como sendo a figura mais elevada do espírito, por ser a mais refletida, e não como produto de um Eu preliminar, extraído da consciência (que "se põe a si mesmo"). Todavia, Mead descuida a distinção entre a auto-relação originária, que prepara a passagem de uma comunicação mediada por gestos sonoros para uma comunicação genuinamente lingüística, e a auto-relação refletida que se produz apenas no diálogo consigo mesmo, pressupondo, pois, a comunicação lingüística. Somente esta consegue desvendar o campo de fenômenos das representações que me são adscritas, do qual a filosofia do sujeito parte, desde a época de Descartes, como se fora um elemento último. Essa imprecisão talvez tenha algo a ver com certas fraquezas da filosofia da linguagem de Mead, as quais eu discuti noutro lugar.³⁸

Também permanece obscura a distinção importante entre a auto-referência *epistêmica* do sujeito cognoscente e a auto-relação *prática* do mesmo. Em suas aulas, Mead apaga essa diferença, provavelmente porque ele entende de antemão 'conhecer' como prática solucionadora de problemas e a auto-referência cognitiva como uma função do agir.³⁹ Todavia, o sentido do par central de conceitos "I" e "Me" modifica-se subrepticiamente no momento em que a dimensão motivacional da auto-referência entra em jogo. Mead explica certamente a auto-relação prática do mesmo modo que a auto-referência epistêmica a partir de uma reorgani-

zação do nível de interação pré-lingüística comandada pelos instintos. Esta surge da passagem para um outro modo de comunicação, ao passo que aquela resulta da passagem para um outro mecanismo de controle do comportamento. Todavia, através dessas reorganizações diferenciam-se ao mesmo tempo os dois aspectos da coordenação do comportamento, os quais ainda coincidem no modelo de uma reação instintiva desencadeada através de estímulos próprios à espécie. A interação mediada simbolicamente permite um comando cognitivo auto-referencial do próprio comportamento; esse, no entanto, não é capaz de substituir a ação de coordenação que até então era assegurada através de um repertório comum de instintos, portanto, através do engate 'adequado' das ações de um dos atores nas do outro. Esse vácuo é preenchido por expectativas de comportamento generalizadas normativamente, que entram no lugar da regulação instintiva; só que essas normas necessitam de uma ancoragem no sujeito agente através de controles sociais mais ou menos internalizados.

Mead esclarece também essa correspondência entre instituições sociais e controles do comportamento no sistema de personalidade, lançando mão do conhecido mecanismo da assunção da perspectiva de um outro, o qual assume com relação a *Ego* — numa referência de interação — um enfoque performativo. Nesse momento, porém, a assunção de perspectivas é ampliada, passando a ser assunção de *papéis*: *Ego* assume as expectativas *normativas* de *Alter*, não as *cognitivas*. O processo conserva a mesma estrutura. Pelo fato de eu me apreender como um objeto social de um outro, forma-se novamente uma instância reflexiva, através da qual *Ego* apropria-se de expectativas de comportamento de outros. Ora, ao caráter normativo dessa expectativa corresponde, de um lado, uma estrutura modificada desse segundo "Me" e, de outro lado, uma outra função da auto-referência. O "Me" da auto-relação prática não é mais a sede de uma *auto-consciência* originária ou refletida, mas a instância do *auto-controle*. A auto-reflexão assume aqui a tarefa específica de mobilização de motivos de ação e de controle interior dos próprios modos de comportamento.

Não precisamos nos interessar pelos degraus do desenvolvimento que culminam numa consciência moral dependente das respectivas formas de vida e das instituições.⁴⁰ Mead interpreta esse "Me" como o "generali-

38. J. Habermas. *Teoria do agir comunicativo* (Theorie des kommunikativen Handelns) Ffm., 1981, vol. 2, p. 30-39.

39. Mead, *Espírito, identidade, sociedade*, p. 216ss.

40. Habermas (1981), vol. 2, p. 53-65.

zed other” (o outro generalizado), isto é, como as expectativas de comportamento do ambiente social, generalizadas normativamente, que de certa forma imigram para o interior da pessoa. O “I” porta-se em relação a essa instância como espontaneidade que se subtrai à consciência. Porém, ao contrário do Eu epistêmico, o Eu prático forma um inconsciente que se torna perceptível de duas maneiras: como afluência dos impulsos controlados e como fonte das inovações que rompem e renovam os controles cristalizados de modo convencional. A auto-referência epistêmica tornara-se possível através de um “Me”, o qual, não somente retém na recordação o Eu que age espontaneamente, mas também se apresenta no enfoque performativo de uma segunda pessoa. A auto-relação prática torna-se possível através de um “Me”, que levanta barreiras à impulsividade e à criatividade de um “Eu” resistente, na perspectiva intersubjetiva do ‘Nós’ social. Nesta perspectiva, o ‘Eu’ aparece, de um lado, como pressão de uma natureza instintiva pré-social; de outro lado, como um empurrão da fantasia criadora – ou também como impulso para a transformação inovadora de um modo de ver. Essa diferença deve, por sua vez, fazer jus à experiência segundo a qual o questionamento das formas institucionalizadas do intercâmbio social através da revolta de motivos dissociados e interesses reprimidos difere do questionamento através da irrupção de uma linguagem revolucionariamente renovada, que nos faz ver o mundo com outros olhos.

Em ambos os casos o “Me” da auto-relação prática comprova-se como uma força conservadora. Esta instância possui parentesco com o *statu quo*. Ela reflete as formas de vida e as instituições que são reconhecidas e exercitadas numa sociedade particular. Ela funciona como agente na consciência dos indivíduos socializados e expulsa da consciência tudo o que é espontaneamente desviante. À primeira vista parece ser contra-intuitivo o fato de Mead atribuir essas forças inconscientes do desvio espontâneo a um ‘Eu’ – e não a um *Id*, como é o caso de Freud – e compreender o *Selbst* da auto-relação prática, portanto, a identidade da pessoa e a consciência dos deveres concretos, como o resultado anônimo de interações socializatórias. Esse incômodo não desaparece completamente, nem mesmo quando se descobre que não se trata de um simples uso arbitrário da linguagem, mas do ponto mais interessante de todo o princípio teórico.

O *Selbst* da auto-referência epistêmica não coincide com o Eu enquanto autor da realização espontânea da ação, porém, se aproxima deste o mais possível, porque ele é fixado (na recordação) na perspectiva de um co-agente, de um *Alter ego* não objetivado. Aqui o *terminus ad quem* é a apreensão do sujeito na efetivação de suas realizações espontâneas. Na auto-relação prática, ao contrário, o sujeito agente não quer conhecer, e sim, *certificar-se* como vontade livre, ou seja, como iniciador de uma ação que só pode ser atribuída a ele. Deste modo, é plausível empreender essa certificação na perspectiva daquela vontade coletiva ou generalizada que nós encontramos de certa forma já incorporada nas normas reconhecidas e exercitadas intersubjetivamente e nas formas de vida de nossa sociedade. Somente na medida em que crescermos no interior desse ambiente social, poderemos constituir-nos como indivíduos capazes de agir de maneira responsável e desenvolver – pelo caminho da internalização dos controles sociais – a capacidade de seguir *por conta própria* as expectativas tidas como legítimas ou de ir contra elas.

É verdade que essa interpretação não esclarece ainda por que Mead mantém a diferença entre “Me” e “I”, ao invés de deixar que um se dissolva no outro. Parece até que o *Selbst* da auto-relação prática recolhe *completamente*, no ato de certificação, a vontade livre constituída socialmente. As partes inconscientes da personalidade, que fogem no mesmo instante em que se tornam perceptíveis, não podem pretender o título de ‘Eu’ como o de um sujeito capaz de agir responsabilmente: “Nós só estamos em condição de retornar sobre nós *mesmos* assumindo os papéis de outros”.⁴¹ Essa idéia, que é válida também para a auto-referência epistêmica, passa a ter uma nuance especial para a auto-relação prática. Pois, o *Selbst* da auto-relação prática não é a sombra de recordação, que se aconchega numa espontaneidade preliminar, mas uma vontade que se constitui através da socialização, e somente através dela, formando um ‘Eu quero’, um ‘Eu posso colocar um novo começo, cujas *conseqüências* são de minha responsabilidade’. Mead afirma também: “o outro generalizado de sua experiência empresta-lhe uma identidade-eu”.⁴²

41. Mead, *Obras*, vol. 1, p. 318.

42. *Ibid.*, p. 320.

Porém, a própria explanação fornecida por Mead com relação ao modo de funcionamento dessa identidade-eu deixa entrever por que ele não identifica esta com o 'Eu': "Nós nos louvamos e nos censuramos a nós mesmos. Nós mesmos nos batemos no ombro e, cheios de ira cega, batemos em nós mesmos. Ao censurarmos nossas idéias e monólogos e ao afirmarmos as regras gerais e princípios de nossa comunidade de comunicação, assumimos o enfoque generalizado do grupo".⁴³ O "Me" é portador de uma consciência moral que se prende às convenções e práticas de um grupo particular. Ele representa o poder de uma *determinada* vontade coletiva sobre um elemento individual que ainda não atingiu a si mesmo. Este não é capaz de reconhecer-se inteiramente na própria identidade produzida socializatoriamente, enquanto esta continuar "em fúria cega a cair sobre nós mesmos". O "Me" caracteriza uma formação de identidade que torna possível o agir responsável, mesmo que seja ao preço da submissão cega sob controles sociais exteriores, que permanecem exteriores, apesar da assunção de papéis. A identidade-eu convencional é, no melhor dos casos, lugar-tenente da verdadeira. E por causa desta diferença, Mead não pode retirar a diferença entre "I" e "Me", mesmo em se tratando da auto-relação prática.

Neste ponto importante, Mead recorre a processos de diferenciação social e às experiências de emancipação, em relação a formas de vida estandardizadas, bem delimitadas e bem firmes em termos de tradição, as quais acompanham regularmente a integração e a passagem para grupos de referência e formas ampliadas de intercâmbio, ao mesmo tempo mais abrangentes e funcionalmente diferenciadas. Neste contexto, Mead fala do processo de "civilização" da sociedade, que implica um progresso na individuação do indivíduo: "Na sociedade primitiva a individualidade manifesta-se numa medida muito maior do que na civilizada, através da adaptação mais ou menos perfeita a um determinado tipo social. . . Na sociedade civilizada a individualidade manifesta-se muito mais através da recusa ou da realização modificada dos respectivos tipos sociais. . . Ela tende a ser muito mais singular e diferenciada".⁴⁴ Isso coincide com as descrições de Durkheim e dos demais sociólogos clássicos. A originalidade

de Mead resulta da sua teoria da comunicação, desenvolvida independentemente numa perspectiva interior reconstrutiva, a qual lhe fornece elementos para atribuir um significado mais preciso aos conceitos básicos da sociologia, empregados geralmente de modo indeterminado.

VIII

O processo da individualização social possui dois aspectos diferentes na visão dos indivíduos atingidos por ele. Deles se exige cultural e institucionalmente, e em medida crescente, tanto a *autonomia* como também uma *conduta consciente de vida*. Os padrões culturais e as expectativas sociais de *autodeterminação* e *auto-realização* diferenciam-se, além disso, uns dos outros, na medida em que os acentos se deslocam para as realizações próprias do sujeito. Enquanto as formas concretas de vida e as instituições de um coletivo particular se precipitam no "Me" – como pudemos observar até agora – o elemento moral e o ético (na linguagem da psicanálise: a instância da consciência e o ideal-eu) distanciam-se, na medida em que se rompe a formação convencional da identidade, sob a pressão da diferenciação social e da multiplicação de expectativas de papéis conflitantes. A "necessidade de evitar convenções petrificadas", imposta pela sociedade, sobrecarrega o indivíduo com decisões morais próprias e com um esboço individual da vida resultante de um auto-entendimento ético.

Ora, o *Selbst*, que é sobrecarregado com essas realizações próprias, é constituído inteiramente através da sociedade; ele não pode, ao soltar-se de contextos vitais particulares, sair da sociedade em geral e instalar-se num espaço de solidão abstrata e de liberdade. A abstração que lhe é imposta encontra-se, ao invés disso, na *mesma direção* para a qual aponta o processo de civilização. O indivíduo se esboça ou se projeta na direção que aponta para uma "sociedade mais abrangente": ele "apela a outros na suposição de que existe um grupo organizado de outros, que reagem ao seu apelo – mesmo quando este apelo é dirigido aos descendentes. Aqui nós temos as atitudes do 'I' em oposição às do 'Me'"⁴⁵

43. Ibid., p. 323.

44. Mead, *Espírito, identidade, sociedade*, p. 265-266.

45. Ibid., p. 243.

O apelo ao mundo dos pósteros já é conhecido desde Rousseau, o qual imagina que o seu processo de auto-entendimento se encontra sob idênticas condições de comunicação de um discurso universal, dirigido contrafaticamente ao futuro. Sob as condições de um *'universal discourse'* devem ser produzidas também as decisões morais, que nas sociedades modernas sobrecarregam cada vez mais a consciência moral meramente convencional. A passagem para uma moral pós-convencional torna-se inevitável. Mead a interpreta da seguinte maneira: "Produz-se uma comunidade de comunicação ilimitada que transcende a ordem particular de uma sociedade determinada, no interior da qual os membros são capazes de sair da sociedade existente, quando se dá um conflito particular, a fim de buscar um consenso sobre costumes modificados de ação e uma nova formulação de idéias de valor".⁴⁶ Atribui-se à formação do juízo moral e ao auto-entendimento ético um fórum da razão que *socializa* e, simultaneamente, *temporaliza* a razão prática. A esfera pública universalizada, de Rousseau, e o mundo inteligível, de Kant, são concretizados socialmente por Mead e dinamizados temporalmente; e a antecipação de uma forma idealizada da comunicação deve assegurar ao processo discursivo da formação da vontade um momento de incondicionalidade.

A figura de pensamento desenvolvida por Peirce, ou seja, a de um consenso obtido na comunidade de comunicação ilimitada, a da *"ultimate opinion"*, reaparece em Mead. No discurso prático nós construímos "um mundo ideal, não de coisas reais, mas do método apropriado. A pretensão chega até o ponto de exigir que todas as condições do comportamento e todos os valores, envolvidos num conflito, sejam levados em conta, abstraindo-se das formas de comportamento fixadas e das boas qualidades que conflitam entre si".⁴⁷ Para os indivíduos, a individualização social significa que se espera deles uma autodeterminação e uma auto-realização que pressupõe uma identidade-eu de tipo não convencional. No entanto, esta mesma formação de identidade só pode ser *pensada* como constituída socialmente; ela precisa, pois, ser estabilizada ao menos em condições *antecipadas* de reconhecimento recíproco.

Isso é confirmado nos casos extremos nos quais o *Selbst* da auto-relação prática está lançado inteiramente sobre si mesmo, ao tentar

46. Mead, *Obras*, vol. 1, p. 413.

47. *Ibid.*, p. 413.

solucionar problemas éticos ou morais: "Uma pessoa pode atingir o ponto onde ela se opõe ao mundo todo".⁴⁸ Como pessoa, porém, ela não poderá manter-se nessa situação de extremo isolamento como se fora um elemento isolado, *in vacuo*, "a não ser que ela entre como membro na república mais abrangente dos seres racionais".⁴⁹ Porém, esta não é uma república ideal, no sentido kantiano, separada do mundo empírico: "Trata-se de uma ordem *social*, pois, sua função é o agir comum na base de fins comuns e condições do comportamento reconhecidas em comum". Neste ponto é preciso tomar o reino dos fins, kantiano, e *subentendê-lo* como um contexto de interação e como uma comunidade de comunicação na qual cada um deseja e é capaz de assumir a perspectiva de cada um dos outros. Quem desejar falar consigo mesmo com a voz da razão, situando-se bem dentro de si mesmo, "precisa abranger as vozes do passado e do futuro. Somente assim, a identidade pode assegurar para si mesma uma voz mais forte que a da comunidade (atualmente existente). Nós pensamos comumente que a voz da comunidade *em geral* coincide com a da comunidade maior do passado e do futuro".⁵⁰

Mead levou o princípio da teoria moral mais longe que o de uma ética. Esta teria que enquadrar o conceito de auto-realização na moldura de uma teoria da comunicação semelhante àquela que a teoria moral desenvolve para o conceito de autodeterminação. A individuação crescente mede-se não somente pela *diferenciação de identidades singulares*, mas também pelo *crescimento da autonomia pessoal*. Neste contexto, Mead insiste no entrelaçamento entre individuação e socialização: "O fato que todo o *Selbst* . . . se forma através do processo social, sendo sua expressão individual. . . é facilmente combinável com o fato que todo o *Selbst* particular tem uma individualidade própria e específica. . . porque todo o *Selbst* particular forma sua posição própria e singular no interior desse processo, enquanto reflete suas estruturas organizadas de comportamento (precisamente como as mônadas do universo leibniziano, cada uma das quais reflete esse universo a partir de um outro ângulo)".⁵¹ Aqui Mead repete sua primeira constatação, "de que cada indivíduo classifica os

48. Mead, *Espírito, identidade, sociedade*, p. 210.

49. Mead, *Obras*, vol. 1, p. 414.

50. Mead, *Espírito, identidade, sociedade*, p. 210-211.

51. *Ibid.*, p. 245.

acontecimentos na vida da comunidade, que é comum a todos, sob um aspecto que se distingue do ponto de vista de qualquer outro indivíduo. Nas palavras de Whitehead isso significa: cada indivíduo estratifica a vida comum de maneira diferente, e a vida da comunidade é a soma de todas estas estratificações”.⁵² Ambas as passagens reproduzem bem a intuição que Mead deseja expressar; no entanto, a referência ontologizante a Leibniz e a Whitehead desloca a explicação adequada para a qual apontam, no entanto, as reflexões do próprio Mead.

O *Selbst* da auto-relação prática não pode certificar-se de si mesmo numa reflexão direta: ele precisa partir da perspectiva de outros; e isso vale não somente do *Selbst* como ser *autônomo*, mas também como ser *indivíduo*. Neste caso, eu não dependo do *assentimento* deles a meus juízos e ações, mas do *reconhecimento*, por parte deles, de minha pretensão de originalidade e de insubstituibilidade. Uma vez que agora se articula uma identidade-eu através de uma pretensão incondicionada de singularidade e de insubstituibilidade, a qual não se prende mais exclusivamente ao “tipo social”, sendo, pois, pós-convencional, também desta vez entra em jogo um momento da idealização. Esse momento não se refere somente ao círculo virtual que abrange *todos* os destinatários, a comunidade ilimitada de comunicação, mas à própria pretensão de individualidade; ele diz respeito à garantia que eu assumo conscientemente em relação à continuidade de minha história de vida, à luz de um projeto de vida individual e refletido. A suposição idealizadora de uma forma de vida universalista, onde cada um pode assumir a perspectiva de cada um dos outros e onde cada um pode contar com o reconhecimento recíproco por parte de todos, torna possível a socialização de seres individualizados – o individualismo como o outro lado da medalha do universalismo. A referência a uma forma de sociedade projetada torna possível levar a sério a própria história de vida como princípio da individuação – torna possível considerá-la como se fosse o produto de minhas decisões responsáveis. A apropriação autocrítica e o prosseguimento reflexivo da história de vida continuaria sendo uma idéia facultativa e até indeterminada, enquanto eu não pudesse confrontar-me comigo mesmo “perante todos os olhos”, portanto, perante o fórum de uma comunidade ilimitada

52. Mead, *Obras*, vol. 1, p. 309.

de comunicação. ‘Comigo’ significa neste caso: com minha existência em sua totalidade – na plena concreção e na amplitude dos processos de formação e dos contextos vitais cunhadores de identidade.

Mesmo neste caso, o Eu só consegue encontrar-se a si mesmo pelo desvio que passa pelos outros, pelo discurso universal, suposto contra-faticamente. Para certificar-se de si mesmo, o *Selbst* da auto-relação prática precisa retornar a si mesmo, abandonando a perspectiva dos outros, tidos como seu *Alter ego* – desta vez não como *Alter ego* de outro *Alter ego* de cada grupo próprio, porém, concreto (como “*Me*”). O *Selbst* somente pode descobrir-se como o *Alter ego* de *todos* os outros, socializados, ou seja, como vontade livre, na auto-reflexão moral e como ser pura e simplesmente individuado, na auto-reflexão existencial. Deste modo, a relação entre “*I*” e “*Me*” continua sendo a chave para se analisar também a identidade-eu, pós-convencional e socialmente suposta. Neste nível, porém, inverte-se a relação de ambos.

Até hoje a função do “*Me*” consistia em recolher de modo não-objetivador, através de atos de autoconhecimento ou de autocertificação, um Eu que age espontaneamente e que se subtrai à apreensão direta. A partir de agora atribui-se ao próprio Eu a produção antecipatória de relações interativas com um círculo de destinatários, em cuja perspectiva ele pode retornar a si mesmo e certificar-se de si mesmo como vontade autônoma e como ser individuado. Aqui o “*Me*”, que de certa maneira segue o Eu, não resulta mais de uma relação interativa *preliminar*. O próprio Eu *esboça* esse contexto de interação que possibilita a reconstrução de uma identidade convencional rompida num nível superior. Certos processos de diferenciação social impõem essa reconstrução. Eles colocam em movimento uma generalização de valores, e, especialmente no sistema jurídico,⁵³ uma generalização de normas que exigem dos indivíduos socializados realizações singulares de tipo próprio. Estas dificuldades de decisão exigem uma identidade-eu de tipo não convencional. Ora, esta só pode ser pensada em termos de uma entidade socialmente constituída, ainda que não exista nenhuma formação social que lhe corresponda. Este paradoxo dissolve-se na dimensão do tempo.

53. Mead, *Direito natural e a teoria das instituições políticas*, in: *Obras*, vol. 2, p. 403ss.

Duas experiências são características da modernidade, a saber, a aceleração do processo histórico e o alargamento constante do horizonte futuro; isso faz com que as situações atuais sejam interpretadas cada vez mais claramente à luz de passados atualizados e, principalmente, à luz de atualidades futuras. Uma função dessa consciência do tempo, transformada e tornada reflexiva, é a exigência de colocar o agir atual sob premissas que antecipam atualidades futuras. Isso vale tanto para processos sistêmicos (como, por exemplo, determinações políticas a longo prazo, empréstimos, etc.), como para interações simples. A consciência de crise, que se perpetua, é o outro lado dessa face utópica e endêmica. Dela também fazem parte, porém, as antecipações – socialmente expectáveis – que a auto-reflexão moral exige da vontade livre e a auto-reflexão existencial exige do ser individuado pura e simplesmente. Uma entidade-eu pós-convencional só pode estabilizar-se na antecipação de relações simétricas de um reconhecimento recíproco isento de coerção. Isso pode explicar tendências a uma certa carga existencial e à moralização de temas públicos, principalmente a tendência ao crescente represamento normativo na cultura política de sociedades desenvolvidas, fato deplorado pela crítica neo-conservadora.⁵⁴ No entanto, as perspectivas democrático-radicais de Mead e Dewey conseguem obter a partir daí sua coerência interna.⁵⁵

IX

A projeção da comunidade de comunicação ilimitada encontra o seu apoio na própria estrutura da linguagem. E assim como o 'Eu' do 'Eu-penso' desempenha um papel-chave na filosofia do sujeito, assim também a primeira pessoa do singular na teoria da comunicação. No entanto, até o momento, a análise da linguagem ocupou-se preponderantemente de dois papéis gramaticais desempenhados pelo pronome pessoal 'Eu', os quais não tocam diretamente nosso problema. Uma discussão refere-se ao 'Eu' tomado como expressão auto-referencial, através da qual o falante se

54. H. Brunkhorst, *O intelectual na terra dos mandarins* (Der Intellektuelle im Land der Mandarine), Ffm., 1987.

55. Mead, *Obras*, vol. 2, parte III.

identifica numericamente em oposição a um ouvinte como sendo uma determinada entidade em meio à quantidade de todos os possíveis objetos.⁵⁶ Uma outra discussão refere-se ao papel gramatical desempenhado pela primeira pessoa em proposições vivenciais, onde essa expressão sinaliza um acesso privilegiado do falante ao mundo subjetivo próprio. Aqui o tema é a auto-referência epistêmica em ações de fala expressivas.⁵⁷ O *Selbst* da auto-relação prática, ao contrário, só é avistado quando pesquisamos o papel gramatical que a primeira pessoa assume em proposições performativas, enquanto expressão do sujeito. O 'Eu' representa então o ator de uma ação de fala, o qual, num enfoque performativo, entabula uma relação interpessoal (determinada mais precisamente pelo modo da comunicação) com a segunda pessoa. Sob este aspecto, o pronome pessoal da primeira pessoa não preenche a função da auto-referência, a qual, no entanto, tem de ser pressuposta como preenchida; também não se trata do sentido específico-quanto-ao-modo de um 'Selbst' da auto-representação, ao qual o público atribui as experiências vivenciais reveladas ante seus olhos – pois, isso atinge apenas uma das inúmeras classes de atos de fala. O significado do 'Eu' utilizado performativamente é uma função de qualquer ato ilocucionário. Nele a expressão refere-se ao falante do modo como ele realiza um ato ilocucionário e se defronta com uma segunda pessoa enquanto *Alter ego*. Neste enfoque dirigido a uma segunda pessoa, o falante não pode referir-se *in actu* a si mesmo como falante se não assumir a perspectiva do outro e não pode descobrir-se a si mesmo a não ser como *Alter ego* de seu interlocutor, ou seja, como segunda pessoa de uma segunda pessoa. O significado performativo do 'Eu' é, pois, o 'Me' de Mead, o qual deve poder acompanhar todos os meus atos de fala.

Mead insistiu que a referência a uma segunda pessoa é inevitável – portanto, fundamental – para qualquer auto-referência, também para a epistêmica. Com a formação de diferentes modos de comunicação (que Mead não investigou, assim como não investigara a dupla estrutura proposicional-ilocucionária da fala⁵⁸) ele reduz, no entanto, a auto-referência

56. P. F. Strawson, *Individuals* Londres, 1959.

57. E. Tugendhat, *Autoconsciência e autodeterminação* (Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung), Ffm., 1979.

58. J. Habermas, O que significa pragmática universal? (Was heisst Universalpragmatik?), in: id., *Estudos preparatórios e complementações* (Vorstudien und Ergänzungen), Ffm., 1984.

epistêmica à classe das ações de fala expressivas; ora, sabemos que uma auto-relação prática em sentido estrito diferencia-se dessa classe. Com isso se especifica também o significado da expressão-sujeito das proposições performativas, a saber, no sentido de “*Me*”, que Mead entendeu de um ponto de vista psicológico-social como a ‘identidade’ da pessoa capaz de falar e de agir.

O *Selbst* da auto-relação prática certifica-se de si mesmo através do reconhecimento de suas pretensões por parte de um *Alter ego*. Essas pretensões de identidade carentes de reconhecimento intersubjetivo não podem ser confundidas com as pretensões de validade que o ator levanta através de seus atos de fala. Pois, o ‘Não’ com o qual o destinatário recusa a oferta de um ato de fala toca na validade de um determinado proferimento, não na identidade do falante. Este não poderia, evidentemente, contar com a aceitação de suas ações da fala se não *pressupusesse* estar sendo aceito pelo destinatário como alguém sério, capaz de orientar seu agir por pretensões de validade. No momento em que alguém solicita que o outro tome posição em relação a seu ato de fala dizendo ‘Sim’ ou ‘Não’, está reconhecendo que o outro é um ator responsável. No agir comunicativo, cada um reconhece a própria autonomia no outro.

O uso performativo do pronome pessoal da primeira pessoa não implica apenas a auto-interpretação do falante detentor da vontade livre, mas também uma autocompreensão por parte dele, como um indivíduo que se distingue de todos os outros. O significado performativo do ‘Eu’ interpreta, além disso, o papel do falante em relação à própria posição insubstituível no tecido das relações sociais.⁵⁹

Contextos normativos determinam a quantidade de todas as referências interpessoais tidas como legítimas num mundo da vida compartilhado intersubjetivamente. Ao iniciar uma relação interpessoal com um ouvinte, o falante, enquanto ator social, refere-se simultaneamente a uma rede de expectativas normativas. No entanto, o preenchimento de papéis sociais não pode significar jamais a simples reprodução deles, enquanto as interações estiverem estruturadas linguisticamente. É verdade que as perspectivas da primeira e da segunda pessoa, entrelaçadas uma na outra, são intercambiáveis; porém, um dos participantes só pode assumir a perspectiva do

outro na primeira pessoa, o que significa também: jamais como simples representante e sim, *in propria persona*. Assim, o que age comunicativamente é levado, pela própria estrutura da subjetividade linguística, a continuar sendo *ele mesmo*, inclusive no comportamento que segue normas. No agir dirigido por normas ninguém pode, em princípio, tirar de ninguém a iniciativa de realizar-se simultaneamente a si mesmo – e ninguém pode abandonar essa iniciativa. Por esta razão, Mead não se cansa de sublinhar que o momento da não-previsibilidade e da espontaneidade está no modo *como* o ator representa interativamente seus papéis. O efeito de individuação do processo de socialização mediado através da linguagem explica-se pelo próprio meio linguístico. É inerente à lógica do uso dos pronomes pessoais, especialmente à perspectiva do falante que se orienta a uma segunda pessoa, o fato que este não pode despojar-se *in actu* de sua insubstituibilidade ou fugir para o anonimato de uma terceira pessoa: ele é forçado a levantar uma pretensão, ou seja, a de ser reconhecido como um ser individuado.

Essa breve reflexão pragmático-formal confirma o resultado obtido por Mead através de outro caminho, o qual se harmoniza também com as recordações que despertamos na linha de uma história do conceito. Entre os pressupostos gerais e inevitáveis do agir orientado para o entendimento temos o seguinte: o falante pretende, enquanto ator, ser reconhecido simultaneamente como vontade autônoma e como ser individual. E o *Selbst*, que pode certificar-se de si mesmo através do reconhecimento dessa identidade por parte de outros, é tematizado no significado do pronome pessoal da primeira pessoa, empregado performativamente. A situação da ação e o contexto mais amplo irão dizer até que ponto o significado da autodeterminação e da auto-realização aparece articulado em cada caso concreto, até que ponto ele permanece implícito ou até que ponto ele é neutralizado. Os pressupostos pragmáticos gerais do agir comunicativo formam reservas semânticas das quais as sociedades históricas extraem, cada uma à sua maneira, idéias acerca do espírito, da alma, concepções de pessoa, conceitos de ação, consciência moral, etc., passando a articulá-las.

No quadro de uma moral convencional, a pretensão do ator, que é a de ser reconhecido como um sujeito responsável, *não* é interpretada da mesma maneira, que à luz de uma ética da convicção religiosa, de uma

59. J. Habermas (1981), vol. 2, p. 93-94.

moral autônoma baseada em princípios, ou de uma ética do procedimento, inteiramente profanizada. O conceito do ser individual, do mesmo modo que o conceito da vontade autônoma, pode ser radicalizado. Conforme vimos, em nossa tradição, a idéia de um ser completamente individuado tinha conotações histórico-salvíficas, as quais só começam a ser riscadas no século XVIII. No entanto, mesmo onde se tem um nível de desenvolvimento da sociedade, no qual a maior parte dispõe basicamente de uma compreensão radicalizada da autonomia e da conduta consciente da vida, onde todos se deixam conduzir comunicativamente por essas intuições, mesmo aí essa autocompreensão varia juntamente com as situações da ação e conforme os sistemas de ação. Onde as relações sociais são mais ou menos formalizadas, seja nos mercados, em serviço ou na relação com autoridades administrativas, as normas do direito aliviam o peso das responsabilidades de tipo moral; ao mesmo tempo, padrões anônimos e estereotipados de comportamento deixam pouco espaço para expressões individuais. Exceções como, por exemplo, a situação de um soldado que deve obedecer a uma ordem legal, mas que fere os direitos humanos, confirmam essa regra. No entanto, as pretensões de reconhecimento da própria identidade, levantadas reciprocamente, não são neutralizadas completamente, nem mesmo em relações rigorosamente formalizadas, enquanto for possível um recurso a normas do direito; ambos os momentos são conservados no conceito jurídico de pessoa como portadora de direitos subjetivos.

No agir comunicativo as suposições de autodeterminação e de auto-realização mantêm um sentido rigorosamente intersubjetivo: quem julga e age moralmente tem de poder esperar o assentimento de uma comunidade de comunicação ilimitada e quem se realiza numa história de vida assumida responsabilmente tem de poder esperar o reconhecimento dessa mesma comunidade. De acordo com isso, a minha identidade própria, ou seja, minha autocompreensão como um ser individuado que age autonomamente, só pode estabilizar-se se eu for reconhecido como pessoa e como esta pessoa. Sob condições do agir estratégico, o *Selbst* da autodeterminação e da auto-realização cai fora das relações intersubjetivas. Quem age estrategicamente não se alimenta mais de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente; como que fora do mundo, ele se vê perante o mundo objetivo e decide somente conforme preferências subjetivas. Aí

ele não depende do reconhecimento por parte de outros. A autonomia se transforma então em livre arbítrio, a individuação do sujeito socializado no isolamento de um sujeito libertado, que se possui a si mesmo.

Ora, Mead considerou a individualização social somente sob o ângulo da individuação progressiva. No seu entender, as sociedades modernas sobrecarregam o indivíduo com decisões que exigem uma identidade-eu pós-convencional, tornando necessária, assim, uma radicalização da autocompreensão prática do ator, a qual já está sempre pressuposta no uso da linguagem orientada para o entendimento. Contudo, a realidade é outra. Os processos da individualização social não se desenvolvem de modo linear. Os processos complexos revelam-se sob aspectos confusos e contraditórios. E estes só podem ser diferenciados adequadamente se interpretarmos os conceitos básicos convencionais da sociologia à luz da teoria da comunicação, que Mead desenvolveu primeiro num outro enfoque metódico.⁶⁰

X

Na sociologia é comum descrever processos da modernização social sob dois aspectos diferentes: como diferenciação funcional do sistema social e como des-tradicionalização do mundo da vida. A diferenciação complementar entre um sistema econômico, dirigido pelos mercados de trabalho, de capital e de bens, e um sistema burocrático, monopolizador da força, portanto, dirigido pelo poder, pode servir como o melhor exemplo histórico para uma linha de desenvolvimento na qual as sociedades modernas se decompõem, mais e mais, em seus sistemas parciais especificados funcionalmente. De outro lado, a dissolução dos mundos vitais tradicionais reflete-se na decomposição das cosmovisões religiosas, das ordens

60. Não é possível empreender a análise reconstrutiva do uso da linguagem na perspectiva do observador, o mesmo valendo para a investigação filosófico-transcendental de realizações do conhecimento. Assim como o filósofo transcendental realiza sua pesquisa no enfoque de uma primeira pessoa, que se refere a si mesma, assim também Mead concretiza sua pragmática linguística no enfoque de um participante da interação, o qual se refere a si mesmo a partir da perspectiva de uma segunda pessoa.

estratificadas de dominação e das instituições aglutinadoras de funções, que ainda cunham a sociedade em seu todo.

Na visão dos indivíduos socializados, esse processo caminha junto com a perda de apoios convencionais e junto com a emancipação frente a dependências naturais. Esse significado duplo encontra um eco, por exemplo, em Marx, quando ele fala ironicamente do trabalho assalariado “livre”. Com o *status* do trabalho dependente de salário liga-se exemplarmente a experiência *ambígua* da libertação de condições vitais integradas socialmente, porém, marcadas por dependências, ao mesmo tempo orientadoras, protetoras, como também prejudiciais e opressoras. Esse complexo de experiências múltiplas forma o pano de fundo para aquilo que os clássicos da sociologia chamaram de individualização social. Eles sublinharam o ganho correspondente às perdas de laços, sem ter em mãos os conceitos que poderiam afastar dessa intuição a suspeita de uma avaliação arbitrária de fatos sociais. O conceito meadiano de “identidade”, delineado intersubjetivamente, oferece um meio para uma distinção nítida entre aspectos contrários da individualização social.

Para se falar, descritivamente, da individuação crescente dos sujeitos socializados não se pode interpretá-los simplesmente no sentido do alargamento de espaços de opção para decisões presumivelmente racionais com relação a fins. Tal interpretação reduziria o efeito de individualização da modernização social à troca de ligaduras por possibilidades de escolha ampliadas.⁶¹ E se pautássemos a descrição da des-tradicionalização experimentada pelos indivíduos envolvidos como ambígua, seguindo essa linha de interpretação, teríamos que considerar a dissolução dos mundos vitais tradicionais como uma simples função da diferenciação social. Essa imagem sugere uma teoria do sistema, que visualiza no mundo da vida o substrato e a figura de uma sociedade tradicional, os quais se diluem, por assim dizer, sem deixar resto nos sistemas parciais diferenciados funcionalmente. Os sistemas de funções empurram os indivíduos socializados para os seus “ambientes” e esperam deles realizações que estejam de acordo com sua função específica. Na perspectiva dos subsistemas,

61. C. Offe, A utopia da opção-zero (Die Utopie der Null-Option), in: J. Berger (ed.) *O mundo moderno, social* (Die Moderne, Soziale Welt), cad. especial, nº 4, 1986.

encapsulados reflexivamente em si mesmos e dirigidos por códigos próprios, a individualização social aparece como a inclusão abrangente de sistemas de personalidade, ao mesmo tempo delimitados, isto é, liberados e individuados.

Parsons define como “*Inklusion*” (inclusão) o que Luhmann descreve da seguinte maneira: “O fenômeno que é caracterizado como inclusão . . . surge somente com a dissolução da sociedade da velha Europa, estratificada em estamentos. Esta colocara cada pessoa (mais precisamente: cada família) numa camada e somente numa. Quando se passou para uma diferenciação orientada primariamente por funções, foi preciso abandonar essa ordem. No seu lugar surgem regulamentações do acesso. Como indivíduo, o homem vive fora dos sistemas de funções, mesmo assim, todo o indivíduo precisa manter um acesso a cada sistema de funções. . . cada sistema de funções inclui a totalidade da população, porém, apenas em seus setores de conduta de vida relevantes para a respectiva função”.⁶² Ullrich Beck representou os mesmos processos na visão dos indivíduos atingidos. Estes são *excluídos* dos subsistemas reificadores, e, ao mesmo tempo, *incorporados*, conforme a função específica, como força de trabalho e consumidores, como contribuintes e segurados, como eleitores, como os que têm obrigação de ir à escola, etc.

Os indivíduos encaram inicialmente a des-tradicionalização de seu mundo da vida como consequência do destino, que impõe uma diferenciação de situações de vida multiplicadas e expectativas de comportamento conflitantes, que os sobrecarregam com novas realizações de coordenação e de integração. Nas gerações passadas o nascimento, a família, o cônjuge, a profissão e a posição política formavam uma constelação de camadas sociais específicas, a qual predeterminava amplamente o modelo de história de vida; ao passo que as situações de vida e os planos de vida enfeixados normativamente se dissolviam cada vez mais. Em espaços alargados de opção cresce a necessidade de decisão que o indivíduo precisa tomar: qual é a escola a ser freqüentada? qual é a profissão a ser escolhida? que relações assumir? é preciso casar? quando? deve-se ter filhos? deve-se entrar num partido? deve-se trocar de mulher? de profissão? de cidade? de país?, etc.: “Na sociedade individualizada o indivíduo precisa aprender. . . a se

62. N. Luhmann, *Teoria política no Estado do bem-estar* (Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat), Munique, 1981, p. 25-26.

compreender a si mesmo como um centro de ação, como uma secretaria de planejamento em relação ao seu currículo, suas capacidades, parcerias, etc. A “sociedade” precisa ser manipulada individualmente como uma variável sob condições de uma história de vida a ser construída. . . Desta maneira, os determinantes sociais, que irrompem na própria vida, precisam ser entendidos como “variáveis do ambiente”, as quais podem ser desligadas, ou das quais podemos escapar através da “fantasia das providências” . . . ”.⁶³

Portanto, a imagem da inclusão, própria à teoria do sistema, nada mais é do que o indivíduo isolado e solto, que se descobre em múltiplos papéis e se vê confrontado com múltiplas possibilidades de escolha; e ele precisa tomar essas decisões sob condições do sistema, das quais não pode dispor. Como membro da organização, co-participante do sistema, o indivíduo atingido pela inclusão subjaz a um *outro tipo* de dependência. O (membro) incorporado precisa ajustar-se a meios de direção, tais como, o dinheiro e o poder administrativo. Estes exercem um controle do comportamento que *individualiza*, de um lado, por se adequar à escolha do indivíduo singular, dirigido através de preferências; de outro lado, o controle do comportamento também *standardiza* porque só permite possibilidades de escolha numa dimensão dada anteriormente (do ter ou do não-ter, do mandar ou do obedecer). Além disso, a primeira decisão enreda o indivíduo numa rede de ulteriores dependências. Mesmo que o indivíduo singular se torne cada vez mais uma “unidade de reprodução do social”, não se pode simplesmente identificar a soltura e o isolamento com “emancipação bem sucedida”: “Os indivíduos liberados tornam-se dependentes do mercado de trabalho e, *através dele*, dependentes da formação, do consumo, dependentes de regulamentações do direito social e da previdência, dependentes de planejamentos do trânsito, das ofertas de consumo, das possibilidades e das modas do acompanhamento e dos conselhos médicos, psicológicos e pedagógicos”.⁶⁴ Inclusão crescente num número cada vez maior de sistemas de funções não significa um crescimento da autonomia, quando muito, uma modificação no modo do controle social: “No lugar dos laços tradicionais e das formas sociais (classe

social, família pequena) entram instâncias secundárias, que cunham o currículo do indivíduo, fazendo dele um escravo de modas, relacionamentos, conjunturas e mercados, indo, pois, contra a capacidade individual de dispor, a qual se impõe como forma de consciência”.⁶⁵

Conforme este modo de ver as coisas, a individualização social anda junto com uma transposição da integração social realizada através de valores, normas e entendimento: ela é transladada para meios de comando, tais como o dinheiro ou o poder, que vem se juntar às preferências de atores individualizados que decidem racionalmente. Quem segue por este caminho, compreendendo a dissolução dos mundos vitais tradicionais *apenas* como o outro lado da inclusão específica e funcional de indivíduos em subsistemas independizados, é forçado a aceitar a seguinte conclusão: a individualização social isola ou *singulariza*, porém, não *individua* no sentido enfático. Beck tem um faro para este sentido de individuação, que não é atingido pelos conceitos fundamentais convencionais da sociologia. Ele constata resignado: “Muitos associam a ‘individualização’ com a individuação, que coincidiria com a personificação, que coincidiria com a singularidade, que coincidiria com a emancipação. Pode ser que seja assim. Mas também pode ser o contrário”.⁶⁶ Ele vê que a eliminação de formas sociais dadas anteriormente e a perda de seguridades tradicionais, portanto, o desencantamento e a liberação podem dar um empurrão não somente em direção à singularização de indivíduos socializados noutra parte, mas também em direção a “um novo tipo de ligação social”.⁶⁷

Esse novo tipo de ligação social teria que ser pensado como *realização própria* dos indivíduos. Mead já mostrou, no entanto, que para isso não basta uma formação convencional da identidade. Também não basta tomar o Eu como centro de uma escolha inteligente, egocêntrica, entre possibilidades de participação pré-estruturada sistematicamente. Pois, este indivíduo, ao mesmo tempo liberado e só, não dispõe, para a elaboração racional de uma necessidade crescente de decisão, de nenhum critério a não ser as preferências próprias, reguladas pelo imperativo natural da autoafirmação. Uma instância-eu destituída de todas as dimensões normativas e reduzida a realizações de adaptação cognitiva forma, é verdade, um com-

63. U. Beck, *Sociedade de risco. A caminho de uma outra modernidade* (Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne), Ffm., 1986, p. 216.

64. Beck, p. 219.

65. Ibid., p. 211.

66. Ibid., p. 207.

67. Ibid., p. 206.

plemento funcional aos subsistemas comandados por meios; não pode, porém, substituir as realizações próprias da integração social, que um mundo da vida racionalizado exige dos indivíduos. Somente uma identidade-eu pós-convencional poderia satisfazer a essas exigências. E esta somente pode formar-se no bojo de uma individuação progressiva.

O próprio Beck ilustra o conteúdo empírico dessa reflexão apelando para a dinâmica que flui do mercado de trabalho, influenciando no campo de socialização da pequena família através da mobilização da força de trabalho feminina. Ele interpreta as tendências de declínio de casamentos e de nascimentos, fato comprovado por estatísticas sociais, bem como o aumento dos divórcios, das famílias com um só membro, do número de pais ou mães que educam sozinhos seus filhos, da mudança de parceiros, etc., como decorrentes da tentativa de encontrar uma solução, conforme o mercado, para os problemas surgidos da crescente atividade profissional da mulher.

“À questão de consciência da mobilidade social vêm juntar-se outras questões de consciência: sobre a época, o número e a alimentação dos filhos; sobre a distribuição das tarefas diárias, que nunca é inteiramente equitativa; sobre a ‘unilateralidade’ dos métodos contraceptivos; sobre os pesadelos do aborto; sobre as diferenças no modo e na frequência da sexualidade; nem se deve esquecer o nervosismo de uma ótica que pressente sexismo em tudo, até na propaganda da margarina”. Além disso, esses temas conflitivos têm pesos diferentes no ciclo biológico diferenciado da mulher ou do homem. Beck pinta uma visão dramática: “A quebra de tabus e as novas possibilidades técnicas. . . divide lentamente aquilo que na família estava unido: a mulher contra o homem, a mãe contra o filho, o filho contra o pai. A unidade tradicional fragmenta-se nas decisões que dela são exigidas”.⁶⁸

Essa afirmação não especifica, no entanto, se o mundo da vida familiar se decompõe sob a crescente pressão de decisão, ou se irá transformar-se enquanto mundo da vida. Quando se considera o processo de destradição apenas na perspectiva do mercado de trabalho e do sistema de ocupação, apenas como o outro lado da ‘inclusão’, a única coisa que se pode esperar é que o distanciamento progressivo entre situações vitais indivi-

dualizadas tenha como consequência a singularização dos membros libertos da família e uma transformação das relações criadas através da integração social, que passam a ser relações contratuais. A institucionalização – de direito privado – do casamento e da família transforma-se então numa legalização das relações intrafamiliares, que se torna cada vez mais transparente e que está continuamente presente. O ponto de fuga dessa tendência seria a dissolução da família em geral: “A forma de existência daquele que vive só não constitui um caso que se desvia do caminho que leva à modernidade. Ela é o protótipo da sociedade do mercado de trabalho, vitoriosa. A negação de ligações sociais, que se impõe na lógica do mercado, começa a solapar, no estágio mais avançado, os próprios pressupostos de uniões duais duradouras”.⁶⁹

Nós sentimos que tal descrição, feita nos moldes da teoria do sistema, não atinge bem o alvo – mesmo assim, temos a impressão que ele não erra totalmente o alvo. Porém, os estados de coisas por ela caracterizados só não são totalmente falsificados nas zonas marginais patológicas. A irritação desencadeada por esta descrição não é de natureza moral, pois, tem razões empíricas. A estrutura de decisão, exigida pelos subsistemas comandados por meios, equivoca-se a partir do momento em que invade núcleos privados e públicos do mundo da vida. As realizações próprias impostas aos sujeitos *diferem* da escolha racional comandada por preferências próprias; aqui é preciso realizar uma espécie de auto-reflexão moral e existencial, a qual não é possível sem que alguém assuma as perspectivas dos outros. Somente assim é possível produzir-se um novo tipo de ligação social entre os sujeitos individualizados. Os participantes precisam criar suas formas de vida integradas socialmente reconhecendo-se reciprocamente como sujeitos capazes de agir autonomamente e, além disso, como sujeitos que são responsáveis pela continuidade de sua vida, assumida de maneira responsável.

Beck persegue a hipótese, de si evidente, segundo a qual “as normas do mundo da vida, os valores e estilos de vida característicos do capitalismo industrial que se desenvolve, não são tanto o produto da formação industrial das classes, e sim, relíquias de tradições pré-capitalistas e pré-industriais”.⁷⁰ Nesta visão é possível compreender por que nós estamos hoje

69. Ibid., p. 200.

70. Ibid., p. 136.

68. Ibid., p. 192.

confrontados com a tarefa de reconstruir formas de integração pré-moder-
nas. A individualização social, posta em movimento desde muito tempo
pela diferenciação do sistema, constitui objetivamente um fenômeno am-
bíguo; é importante, pois, descrevê-lo sem reduzi-lo a um só de seus aspec-
tos. Somente à luz da *racionalização* do mundo da vida é possível entender
o processo de *individuação* dos sujeitos socializados, como algo que não se
resume à liberação singularizadora de sistemas de personalidade comanda-
dos pela auto-reflexão. Mead liberou o núcleo intersubjetivo do Eu. Através
disso, ele pôde explicar por que uma identidade-eu, pós-convencional,
não pode desenvolver-se sem antecipar estruturas comunicativas modifica-
das; porém, a partir do momento em que essa antecipação se torna realida-
de social, não deixará intocadas as formas tradicionais de integração social.

9. FILOSOFIA E CIÊNCIA COMO LITERATURA?

I

Juristas como Savigny, historiadores com Burckhardt, psicólogos como Freud e filósofos como Adorno, eram ao mesmo tempo escritores importantes. Todo ano a Academia Alemã para Linguagem e Poesia (*Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung*) confere um prêmio para a prosa científica. Nem Kant nem Hegel não poderiam ter expressado adequadamente seus pensamentos se não tivessem imprimido uma figura totalmente nova à linguagem tradicional de sua especialidade. Na filosofia e nas ciências do homem, muito mais do que na física, o conteúdo proposicional dos enunciados não pode ser separado da forma retórica de sua apresentação. E mesmo na física (Mary Hesse o demonstrou), a teoria não está livre de metáforas, necessárias para tornar plausíveis novos modelos, novos modos de ver e novas colocações de problemas (com o recurso intuitivo à fonte da pré-compreensão exercitada na linguagem coloquial). Não há nenhuma ruptura inovadora com as formas comprovadas de saber e com os costumes científicos sem que haja ao mesmo tempo uma inovação lingüística: quase ninguém questiona essa ligação.

Freud foi *também* um grande escritor. E quando afirmamos isso não queremos dar a entender que o seu gênio científico se expressa na força criativa de sua prosa impecável. Não foi tanto a eminente potência literária que o levou a descobrir um novo continente, e sim, o olho clínico imparcial, a força especulativa, a sensibilidade e o destemor no trato cético consigo mesmo, a persistência, a curiosidade, portanto, virtudes do cientista produtivo. Ninguém julga ser inadequado considerar os textos de Freud também como literatura — no entanto, é preciso perguntar: será que eles são apenas, ou em primeira linha, literatura? Até há pouco tínhamos uma resposta segura; entretantes, multiplicam-se as vozes que perguntam em

sentido contrário. Será a orientação através de questões de verdade um critério suficiente para a tradicional demarcação entre ciência e literatura? A influente escola do desconstrutivismo coloca em questão as diferenças de espécie que se fazem normalmente. O Heidegger tardio ainda faz distinção entre pensadores e poetas. No entanto, ele trata os textos de Anaximandro e de Aristóteles da mesma maneira que os textos de Hölderlin e de Trakl. Paul de Man não aplica a Rousseau um tratamento literário diferente do aplicado a Proust e Rilke; Derrida trabalha sobre Husserl e Saussure da mesma maneira que sobre Artaud. Não será uma ilusão acreditar que os textos de Freud e os de Joyce podem ser sorteados de acordo com certas características, as quais, como que a partir de si mesmas, os caracterizam respectivamente como ficção ou como teoria?

Em nossos jornais e revistas literárias ainda se separam as duas coisas – literatura e livros técnicos. Há várias rubricas: em primeiro lugar vem a ficção, a seguir a busca da verdade; na frente vêm as produções dos poetas e escritores, atrás as obras de filósofos e cientistas (na medida em que despertam interesse). Foi motivo de grande alvoroço o fato de o jornal *'Frankfurter Allgemeine Zeitung'* ter dedicado a primeira página de um suplemento literário ao livro de um filósofo, não a um de seus estudos filosóficos mais importantes, mas a uma coleção de esboços e reflexões de fácil manejo. O recenseador não se fez de rogado e explicou a demonstração: “No futuro, ao falarmos dos escritores de nossa terra, seremos obrigados a citar o nome de Blumenberg. Ele reúne glosas, anedotas, narrativas filosóficas, em síntese: as histórias seguidas de uma desilusão a nível de história mundial, cujas melhores partes podem ser comparadas aos ensaios paradoxais de Jorge Luis Borges”.¹ Não me interessa aqui a avaliação feita de boca cheia,² mas a liquidação da diferença de gêneros. O texto jactancioso já o sugerira: o autor “apostara na indeterminação do gênero no qual seus textos podiam ser incluídos”.

Tempora mutantur (os tempos mudam). Quando Adorno escreveu, uma geração antes, “*Minima Moralia*”, nem o autor, nem o leitor tiveram

1. F. Schirmacher, O rir perante palavras últimas. Sobre o texto de Blumenberg ‘Die Sorge geht über den Fluss’, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ), 17/11/1987.
2. H. Schlaffer, Um motivo a mais para se ter cuidado (Ein Grund mehr zur Sorge), in: *Merkur*, abril 1988, p. 328ss.

dificuldades quanto ao gênero. O fato de um filósofo, que é ao mesmo tempo um excelente escritor, publicar máximas e reflexões, não impediu o recenseador de então de recomendar esta coleção de aforismos como sendo uma obra-prima da filosofia. Pois, ninguém duvidava que em qualquer um dos fragmentos elaborados transparecia a totalidade da teoria. Será que se trata de dois casos que não podem ser comparados entre si – ou apenas de uma compreensão transformada *da mesma coisa*?

II

O nivelamento da diferença de gênero entre filosofia e ciência, de um lado, entre filosofia e literatura, de outro, expressa uma compreensão de literatura, que é fruto de discussões filosóficas. E estas, por seu turno, devem ser situadas no contexto de uma guinada que leva da filosofia da consciência à da linguagem, mais precisamente, num tipo de guinada lingüística, a qual acaba com a herança da filosofia do sujeito, de um modo especialmente raivoso. A linguagem pode tornar-se autônoma (no lugar da subjetividade) assumindo forma de destino epocal do ser, do delírio dos significantes, da concorrência de repressão dos discursos, ao ponto de se diluírem – na corrente de um evento textual geral (administrado indistintamente por pensadores e poetas) – as fronteiras entre o significado textual e metafórico, entre a lógica e a retórica, entre a fala séria e a fictícia; mas para isso é preciso que todas as conotações da autoconsciência, autodeterminação e auto-realização tenham sido expulsas dos conceitos básicos da filosofia. Numa estilização grosseira pode-se afirmar que o primeiro Heidegger, o estruturalismo e o Heidegger tardio fazem parte da genealogia desse pensamento.

Fichte já notara o círculo no qual se enreda um sujeito voltado ao autoconhecimento, no momento em que ele, referindo-se a si mesmo, faz de si um objeto, o que o impede de se apreender a si mesmo como subjetividade que cria espontaneamente. Heidegger rompe esse círculo através das análises do ser-no-mundo, feitas em ‘Ser e tempo’. Ele compreende o pensamento teórico ou objetivador como um modo deduzido de um modo prático de se relacionar com o mundo, muito mais antigo; mais tarde ele

interpreta a tendência ao objetivismo como o outro lado da subjetividade que teima na auto-afirmação. Na modernidade, que vai de Descartes a Nietzsche, atribui-se ao pensamento representador e dominador um lugar histórico-metafísico. Podemos entender essa crítica como o *pendant* idealista em relação a uma crítica materialista da reificação, que remonta a Marx a Max Weber. Todas as tentativas de desfazer o encanto dos conceitos fundamentais do pensamento da filosofia da consciência, centrada no sujeito, aproveitam-se da passagem para o paradigma da linguagem, a qual se completara na filosofia analítica, de um modo que nada tem a ver com uma crítica da razão instrumental. No entanto, as orientações variam, de acordo com as concepções de linguagem tomadas como ponto de partida; e a partir disso é possível dizer se elas transformam o conteúdo normativo do conceito de razão desenvolvido de Kant até Hegel — ou se elas simplesmente o rejeitam, de modo mais ou menos radical.

O princípio da *teoria da comunicação* parte, juntamente com Humboldt, do modelo do entendimento através da linguagem e sobrepuja a filosofia do sujeito ao liberar no *'Selbst'* da autoconsciência, da auto-determinação e da auto-realização, a estrutura intersubjetiva de reconhecimento mútuo e de perspectivas entrelaçadas entre si. A auto-referência epistêmica e a auto-relação prática são desconstruídas, no entanto, de tal modo que os conceitos tradicionais da filosofia da reflexão *passam* para o lado dos do reconhecimento intersubjetivo, da liberdade comunicativa e da individuação através da socialização.

O princípio *estruturalista* parte, com Saussure, do modelo do sistema de regras lingüísticas e supera a filosofia do sujeito a partir do momento em que reduz as realizações do sujeito cognoscente e agente, enredado em sua prática de linguagem às estruturas subjacentes a uma gramática e às suas regras geradoras. Com isso, a subjetividade perde a força de criação espontânea de mundos. Lévi-Strauss, que amplia antropologicamente esse princípio, pretende ter desmascarado a filosofia do sujeito no espelho do pensamento selvagem como sendo o esboço da autocompreensão ilusória. Mesmo assim, essa destruição não se estende ainda ao próprio cientista que observa, cujo olhar etnológico atravessa os fenômenos familiares, apreendendo-os firmemente como a obra anônima de um espírito que opera inconscientemente.

Os pensadores *pós-estruturalistas* lançam fora esta autocompreensão cientificista e, com ela, o último momento do conceito de razão desenvol-

vido pela modernidade, que ainda estava sendo mantido. Com o Heidegger tardio, eles tomam como ponto de partida e como modelo a linguagem tida como um evento da verdade e superam a filosofia do sujeito ao compreenderem a moderna interpretação do mundo como o evento de um discurso que, ao mesmo tempo em que possibilita todo o acontecimento intramundano, o prejulga — seja nos termos de Derrida, como evento no interior de uma história da metafísica orientada, seja nos de Foucault, como evento no contingente ir e vir das formações do poder e da ciência. O Heidegger tardio concebera a linguagem como a morada do ser que se resigna; com isso ele manteve, ao menos para as etapas singulares da compreensão do ser, uma relação transcendente com relação a um ser que continua sendo sempre *ele mesmo*. Foucault elimina até mesmo esta derradeira e fraca conotação de uma referência à verdade filosófico-histórica. Todas as pretensões de validez tornam-se imanentes ao discurso. Elas são, ao mesmo tempo, introduzidas no todo de um dos discursos que se realizam cegamente — e entregues ao “jogo de azar” de sua subjugação recíproca. Essa concepção exige “o sacrifício do sujeito do conhecimento” e reprime a ciência através da genealogia. Esta “pesquisa o solo do qual nos originamos, a linguagem que nós falamos e as leis que nos dominam, a fim de trazer à luz os sistemas heterogêneos, os quais, sob a máscara do Eu, impedem qualquer identidade”.³

Após a decomposição da subjetividade transcendental, a análise dirige-se a um evento anônimo, que lança de si mundos e os engole a seguir, que está pré-ordenado a toda história ôntica e a toda a prática intramundana, e que perpassa tudo: através das fronteiras porosas do Eu, do autor e de sua obra. Tal análise “leva à dissolução do Eu e deixa formigar, nos lugares e praças de uma síntese vazia, milhares de eventos perdidos”.⁴ Para Foucault, Derrida e os estruturalistas vale como certo: “A dissolução da subjetividade filosófica, sua dispersão numa linguagem que a debilita multiplicando-a no espaço de seu vazio, é provavelmente uma das estruturas fundamentais do pensamento contemporâneo”.⁵ Em sua passagem pelo estruturalismo, esse movimento de pensamento anulou de tal modo os

3. M. Foucault, Nietzsche, a genealogia, a história (Nietzsche, die Genealogie, die Historie), in: id. *Da subversão do saber* (Von der Subversion des Wissens), Munique (1974), p. 107.

4. Ibid., p. 89.

5. M. Foucault (1974), p. 44.

vestígios da subjetividade transcendental, a ponto de arrastar com ela o sistema de referência com o mundo, de perspectivas de falantes e de pretensões de validade inerentes à própria comunicação lingüística. Ora, sem esse sistema de referências torna-se impossível e, inclusive, sem sentido a distinção entre níveis diferentes de realidade, entre ficção e realidade, entre prática cotidiana e experiência extraordinária, entre os correspondentes tipos de textos e gêneros. A própria morada do ser é arrastada para o torvelinho de uma tormenta de linguagem desordenada.

Esse contextualismo radical conta com uma linguagem diluída que se mantém somente no modo de sua fluência, de tal modo que todos os movimentos intramundanos jorram dessa torrente. Essa concepção não encontra bases sólidas na discussão filosófica. Ela se apóia principalmente em experiências estéticas, ou seja, mais precisamente: em evidências extraídas do âmbito da literatura e da teoria da literatura.

III

Ítalo Calvino, que é ao mesmo tempo um narrador de grande imaginação e um analista possuidor de grandes conhecimentos, que participa principalmente da discussão francesa, aborda o tema “Os níveis da realidade na literatura” na perspectiva de um autor que tem diante de si mesmo o enunciado: “Eu escrevo, que Homero relata, que Ulisses diz: eu espreitei o canto das sereias”. Ele analisa os diferentes níveis de realidade produzidos pelo escritor no momento em que ele: (a) refere-se reflexivamente a seu ato de escrever, (b) finge ser um outro narrador, (c) o qual faz com que uma figura que surge no interior da narrativa informe, (d) sobre uma experiência de conteúdo vivencial. Os níveis (b) até (d) constituem degraus da realidade no interior da obra, portanto, degraus fictícios. Para esta secção, o texto não pretende ter a credibilidade de um relato histórico, de uma documentação ou de um testemunho, mas somente “aquela credibilidade peculiar do texto literário, que é inerente ao ler, uma credibilidade, por assim dizer, entre parênteses, à qual corresponde, por parte do leitor, a atitude que Coleridge caracterizou como ‘*suspension of disbelief*’ (suspensão da descrença)”.⁶ O que caracteriza um texto literário é o fato de

ele não surgir com a pretensão de documentar um evento no mundo; mesmo assim, ele procura arrastar o leitor, passo a passo, para o encanto de um evento imaginário, até o ponto em que ele passa a acompanhar os fatos contados *como se fosse reais*. A realidade fictícia também precisa ser vivenciada pelo leitor como real – caso contrário o romance não consegue realizar o que se propõe.

Uma vez que o texto literário consegue superar deste modo o desnível entre a ficção e a realidade, Calvino interessa-se pela seguinte questão: será que um texto poderia ser reflexivo ao ponto de superar até o desnível em termos de realidade que existe entre ele, enquanto *corpus* de sinais, e as circunstâncias empíricas *de seu ambiente*, ou seja, absorvendo em si tudo o que é real? Em caso afirmativo, ele ampliar-se-ia, assumindo a forma de uma totalidade intransponível. Em todo caso, trata-se da idéia de uma realidade lingüística que se absolutiza na obra, tudo abrangendo; é esta idéia que torna a reflexão de Calvino interessante para nós.

Para poder totalizar desta maneira o mundo fictício, o texto precisa recuperar inicialmente, e de modo reflexivo, três referências com o mundo, nas quais ele mesmo está inserido: a referência com o mundo no qual o autor vive e escreveu o texto; a seguir, a relação entre ficção e realidade em geral; finalmente, a referência à realidade visada na narrativa, que precisa ter ao menos a aparência de real. O texto é cortado por uma realidade exterior a ele nos três pontos seguintes: onde ele se destaca dos pensamentos do autor, onde ele faz surgir uma diferença entre o mundo fictício e a realidade em geral e, finalmente, onde a credibilidade do texto depende do fato de o leitor referir aquilo que é representado na narrativa a um mundo independente do texto, que ele *supõe ser real*

ad (a). O texto pode sobrepujar a distância que existe entre o texto e o autor, assumindo o autor como um narrador na primeira pessoa. Seguindo o esquema do exemplo citado, Calvino tematiza o elemento “Eu escrevo que. . .” apoiando-se num procedimento famoso: “O Gustave Flaubert, que é o autor das obras completas de Gustave Flaubert, projeta a partir de si mesmo o Gustave Flaubert, que é o autor da ‘Madame Bovary’, o qual projeta de si mesmo a figura de uma dama burguesa de Rouen, Emma Bovary, a qual projeta de si mesma a Emma Bovary que ela sonha ser”.⁷ No final, o círculo semântico entre o texto e o autor precisa

6. I. Calvino, *Cibernética e fantasmas* (Kybernetik und Gespenster), Munique, 1984, p. 143.

7. *Ibid.*, p. 149.

fechar-se, de acordo com a frase clássica de Flaubert: “Madame Bovary sou eu”. É preciso apenas considerar o autor como uma variável independente na seqüência de seus próprios produtos: “Quanto do Eu, que dá forma às figuras, é na realidade um Eu ao qual as figuras deram forma? Quanto mais avançamos na distinção das diferentes camadas nas quais pode ser decomposto o Eu do escritor, tanto mais viva será a consciência que teremos do fato de que muitas dessas camadas não pertencem ao indivíduo escritor, mas à cultura coletiva, à época histórica, ou às sedimentações profundas da espécie”. A conclusão delineada por Calvino soa como uma frase de Foucault ou Derrida: “O ponto de partida da corrente, o sujeito primeiro e verdadeiro do escrever, nos parece cada vez mais longe, cada vez mais diluído e impreciso: talvez seja um eu-fantasma, um lugar vazio, uma ausência”.⁸

ad (b). O texto pode engolir não somente o autor, mas também a diferença categorial entre ficção e realidade, no momento em que torna transparente em si mesma a operação de produção de um novo mundo. Calvino esclarece isso através do segundo elemento de sua frase exemplar: “Eu escrevo que Homero narra. . .”. O narrador pode introduzir uma figura que experimenta e elabora o choque entre mundos irreconciliáveis: “A figura de Don Quixote torna possível o confronto e o encontro entre duas linguagens antitéticas, ou melhor, entre dois mundos literários que não têm nenhum elemento em comum: o maravilhoso dos romances de cavalaria e o cômico dos romances picarescos”.⁹ Com isso, Cervantes não somente abre uma nova dimensão, mas produz uma nova maneira de ler o mundo em geral, a saber, a maneira quixotesca, tomando como ponto de partida o horizonte de vivências de uma figura situada no ponto de intersecção de dois mundos preconfigurados literariamente. Nesta figura (quixotesca, N.T.) o texto reflete nele mesmo a operação de descoberta do mundo, a qual o transforma num texto literário.

ad (c). Tomando o último elemento da frase exemplar “. . . eu ouvi o canto das sereias”, Calvino discute a possibilidade de uma derradeira ponte. O texto bate numa realidade que lhe é exterior, mesmo onde ele finge o objeto ao qual se refere o agir e a experiência vivencial, objetos

da narrativa; para que o texto tenha credibilidade, é preciso que o mundo ao qual suas figuras se referem, possa ser suposto como objetivo. É preciso que o leitor possa ter como real aquilo que é apresentado. Neste ponto, Calvino enreda-se em especulações, porque surge uma lacuna, que o texto não consegue fechar facilmente. Para que o texto pudesse adaptar-se constantemente às expectativas de realidade de seus leitores, ele teria que estar em condições de controlar e de comandar o seu horizonte de expectativas ontológicas. Um autor é contemporâneo de seu próprio texto e não experimenta a reação de seu produto da mesma maneira que um leitor, o qual pode aproximar-se de um texto que lhe é estranho, partindo de contextos complementamente diferentes, sem possuir nenhum laço interno antecipado ou histórico com ele. Calvino opina que o texto talvez pudesse garantir-se contra esse ponto fraco, fechando-se reflexivamente em si mesmo — ou seja, refletindo-se como totalidade numa de suas partes: “O que cantam as sereias? Uma hipótese pensável é a de que o seu canto nada mais é do que a própria Odisséia”.¹⁰

No entanto, esse tornar-se reflexivo do conteúdo semântico é uma reação de defesa, que envolve o leitor. O problema referente ao modo como um texto pode incluir as suposições de realidade do fato narrado só pode ser solucionado através da relação do texto com o leitor. Vai depender das suposições de realidade deste último se o texto realiza ou não a interessante *'suspension of disbelief'*.

ad (d). Ainda não mencionei a relação do texto com o leitor como uma quarta relação com o mundo. Calvino aborda-o (de modo não muito convincente) com o auxílio do terceiro elemento de sua frase exemplar “Ulisses diz. . .”. Ele aponta para o princípio da narrativa-moldura, a qual insere os leitores ou ouvintes fictícios no evento da narrativa. Todavia, aqueles senhores e senhoras, que Boccaccio faz fugir da peste em Florença, no ano de 1348, colocando-os numa quinta bucólica, não podem *representar* um leitor alemão do ano de 1888 ou um leitor japonês do ano de 1988, principalmente no que respeita à apreensão ontológica confirmadora, com a qual estes se aproximam do texto. Isso faz com que Calvino conclua a sua brilhante pesquisa de um modo um tanto cuidadoso. Como teórico da literatura, ele não cai na tentação de extrair do entrelaça-

8. Ibid., p. 150.

9. Ibid., p. 150-151.

10. Ibid., p. 155.

mento reflexivo de mundos fictícios um modelo que eleve a linguagem à categoria de uma força originária temporalizada: “A literatura não conhece a realidade, apenas os *níveis* – a saber, os níveis fictícios da realidade no interior do universo daquelas palavras escritas, às quais é inerente a “credibilidade especial” de textos literários.

O mesmo não acontece com o Calvino escritor. Num de seus romances, ele introduz um escritor, o qual desenvolve em seu diário exatamente essa idéia de linguagem pós-estruturalista. Ele sente o desejo de entregar-se ao magnetismo de um evento de linguagem anônimo, abrangente e que comanda por trás: “Ao escritor, desejoso de anular-se, a fim de trazer para a linguagem aquilo que permanece fora dele, abrem-se dois caminhos: ou escrever um livro em condições de tornar-se um livro único, capaz de abranger tudo, esgotando em suas páginas o universo e o todo: ou escrever *todos* os livros, a fim de capturar o todo através de suas imagens parciais”. Calvino opta, com Silas Flannery e sua imagem do escritor ideal, contra a primeira concepção, metafísica, colocando-se a favor de um historicismo lingüístico radicalizado: “O único livro, capaz de abranger tudo, seria o texto sagrado, a palavra total revelada. Eu não acredito, todavia, que a totalidade possa ser capturada em linguagem. Meu problema refere-se àquilo que permanece fora, aquilo que não é escrito, que é indescritível. Por isso, não me resta outro caminho a não ser escrever *todos* os livros, os livros de todos os autores possíveis”. Através do romance, do qual foi extraída esta frase,¹¹ Calvino empreendeu a tentativa visando recuperar em literatura a própria apropriação da literatura por parte do leitor. Ele pretende mostrar, na própria prática literária, que os limites entre ficção e realidade são fictícios, uma diferença produzida pelo próprio texto – e caracterizar esse texto (como qualquer outro) como fragmento de um texto *geral*, de um texto primordial, que não conhece nenhum limite, por ser ele que lança de si as dimensões das possíveis delimitações, o espaço e o tempo.

IV

“Se um viajante numa noite de inverno” é um romance que se decompõe em dez incícios de romance. Estes estão inseridos numa narrativa-

11. I. Calvino. *Se um viajante numa noite de inverno* (Wenn ein Reisender in einer Winternacht), Munique, 1986, p. 218.

-moldura que descreve um leitor e uma leitora à cata das continuações dos fragmentos, em busca do original perdido. Nessa metanarrativa entrelaça-se artisticamente uma meta-reflexão do redator do sétimo incício de romance, por cuja boca Calvino deixa entrever, no diálogo do autor ideal com a leitora ideal, as intenções que o acompanham na construção deste texto, que é auto-referente em vários sentidos. Nisto emergem inicialmente motivos situados no primeiro plano. Não é verdade que o leitor super-saturado e aborrecido interrompe a leitura de um novo romance após as 30 primeiras páginas? E que o é pior: não parece que o próprio autor tem a sensação de já ter dito tudo após poucas páginas? Será que um romance, que coloca o leitor na pista de outros dez romances, poderia reduzir a complexidade precária da crescente torrente de livros? Deve-se levar mais a sério o segundo motivo: o desejo de submeter o leitor a um exercício que é exigido pelas novelas. Calvino faz o seu leitor atravessar dez vezes a fronteira entre o seu dia-a-dia e um mundo estranho fictício e o arranca outras tantas vezes do clímax de tensão de uma ilusão, que então já não era mais ilusão; com a curiosidade insatisfeita sobre a continuação da história retida, ele o coloca rudemente e por dez vezes no chão da prática trivial do dia-a-dia: “Eu sinto”, anota Flannery, “a excitação de um começo, que poderá ser seguido de inúmeros desenvolvimentos de inesgotável variedade. . . O fascínio épico, que aparece em estado puro nas frases iniciais de tantos romances, perde-se logo, no prosseguimento da narrativa. . . Eu desejaria poder escrever um livro que fosse apenas um *Incipit*, que conservasse durante toda a sua extensão a potencialidade do começo. . . Será que ele entrelaçaria entre si apenas incícios, como as ‘Mil e uma noites?’” (212-213).

No entanto, somente uma outra consideração pode roçar o núcleo: “Eu desejaria dissolver-me, inventar para cada um dos meus livros um outro Eu, uma outra voz, um outro nome, eu desejaria apagar-me e renascer. Eu tenho como escopo capturar no livro o mundo ilegível: o mundo sem centro, sem Eu” (217). A pessoa identificável do autor, a unidade de uma obra localizável no espaço e no tempo, dotada de um começo e de um fim, o enraizamento da palavra escrita no contexto de seu surgimento – essa ficção da individualização coloca-se no caminho da verdade da literatura, da verdade de um livro que pretende ser “o equivalente escrito do mundo não escrito”: “Como eu poderia escrever bem, se *eu* não fosse!

Se entre a folha em branco e o borbulhar das palavras, frases e histórias que assumem forma e novamente desaparecem sem que jamais alguém as escreva, não se levantasse essa parede divisória e inibidora de minha pessoa. . . Se eu fosse apenas uma mão, uma mão cortada segurando uma pena e escrevendo. . . Porém, quem iria movimentar a mão? A massa anônima? O espírito do tempo? O inconsciente coletivo? Eu não sei. . . Não, eu não me anularia voluntariamente a fim de tornar-me o canal para algo indefinível. Somente para tornar-me mediador para o que é escrevível, para aquilo que espera ser escrito, para o que é narrável e que ainda não foi narrado por ninguém” (205-206). Nesse desejo de sacudir de si tudo o que é subjetivo, de transformar-se numa força impessoal de escrever, afirmam-se as duas coisas: a experiência genuína do processo de descoberta de mundos, da inovação lingüística, que nos faz ver os eventos no mundo com outros olhos; mas também o desejo de *recobrir* essa experiência estética, de totalizar o contato com o extraordinário, de absorver o cotidiano. Tudo o que existe no mundo em termos de problemas, tudo o que é solucionado ou errado, deve ser reduzido à simples função de abertura de novos horizontes de experiência e de outros modos de ver. Tal necessidade só pode ser satisfeita pela concepção de um livro que se escreve a si mesmo: “Eu leio, portanto, escrevei-o”.

Calvino totaliza experiências com a produtividade da obra de arte lingüística, capaz de explorar mundos, reunindo-as numa concepção de linguagem que coincide com a teoria de Derrida, o que não é um acaso. Essa teoria é encenada como se fora uma busca das continuidades misteriosamente desaparecidas, as quais poderiam completar os fragmentos transmitidos pela tradição e lhe restituíriam a integridade e uma figura original — a qual, porém, elas jamais tiveram e jamais poderão adquirir. Ludmila, a leitora versada, que se lança sofregamente sobre todo novo romance, que se deixa consumir por qualquer mundo novo na expectativa de que este venha a formar um todo, com início e fim, compreendeu que a pessoa do autor tem muito pouco a ver com o papel de autor, que os livros surgem de maneira natural, que são “feitos” “do mesmo modo que um pé de abóbora produz abóboras”. Porém, sua corrida atrás das continuidades revela também o que a leitora ideal ainda não captou: que jamais existiu um original. Somente o seu *Alter ego*, o intrigante tradutor Marana, que falsifica todos os manuscritos, sabe disso, Marana sonha com um

“complô dos apócrifos” e esse sonho desvenda a verdade *sobre* literatura.

Com suas manipulações, Marana combate a idéia “de que atrás de todo o livro esteja alguém que garanta a verdade a esse mundo de invenções e ilusões, somente porque ele. . . se identifica a si mesmo com essa produção de palavras”. . . Ele sonha “com uma literatura completamente apócrifa, composta de remissões falsas, imitações, sentidos equivocados e pastiches” (189). Marana/Derrida cria sistematicamente incertezas sobre a identidade de obras, autores e contextos de surgimento. Ele cuida para que dois exemplares de romance que parecem totalmente iguais contêm dois romances completamente diferentes e faz com que, sob o nome do autor bem-sucedido Flannery, apareçam no mercado falsificações que são inteiramente iguais ao original. Ele troca manuscritos, mistura obras e autores, linguagens e lugares de origem. Ele conhece o segredo que Calvino gostaria de transmitir ao seu leitor: que as páginas emigram constantemente de um livro para o outro. Calvino transforma a busca dos livros aparentemente desaparecidos num exercício, que deve trazer à luz do dia a verdade *sobre* literatura: — que não há originais, apenas vestígios; não há textos, apenas modos de ler; não há mundos fictícios aos quais se contraponha uma realidade.

No entanto, se o texto se dissolve no evento da busca de textos apócrifos, ele não pode ter consistência em nenhum lugar a não ser nos atos fugidios da recepção. O livro vive somente no momento de ser lido. Ele é o recipiente que dirige a produção. O escritor que reconhece a verdade sobre a literatura e se apaga a si mesmo como autor, procura ligar-se ao círculo dos seus leitores! “Talvez a mulher lá embaixo na cadeira de repouso saiba o que eu deveria escrever. . . Em todo o caso, ela sabe o que *espera*, qual é a lacuna que minhas palavras deveriam preencher”. Ele sente a necessidade “de escrever qualquer coisa, porém, ao mesmo tempo, de pensar que essa coisa deve passar através do ler *dela*” (206-207).

Até aqui as idéias de Calvino sobre a estética da recepção, que ele incorpora a seu romance, comentando num nível meta-reflexivo. Essa teoria, que se alimenta de uma teoria estética, mas que ultrapassa em muito o âmbito da estética, precisa comprovar-se antes na prática estética, e neste ponto Calvino é muito mais conseqüente do que Derrida. Se conseguir *realizar* o experimento de um romance escrito conseqüentemente na

segunda pessoa, Calvino poderá *mostrar* que a referência do romance ao próprio leitor do texto não pode permanecer exterior. A teoria exige a prova realizada na prática, de que o texto literário, pelo fato de incorporar de certa forma a recepção por parte de seus leitores, pode dissolver sua identidade determinada pela diferença em relação ao dia-a-dia – e resgatar deste modo a pretensão de universalidade da literatura. Se o experimento desse certo, não poderíamos mais falar de uma teoria em sentido estrito. O que eu há pouco chamei de teoria, revelar-se-ia um pedaço de literatura, forma na qual ela também se apresenta no romance. A literatura e a teoria da literatura assimilar-se-iam reciprocamente.

V

O romance na segunda pessoa transforma o leitor num parceiro de jogo, que oscila entre um mundo fictício e o seu mundo real, que está ao mesmo tempo dentro e fora: dentro, como uma entre muitas pessoas fictícias, porém, ao mesmo tempo, fora, porque a figura do que foi lido aponta para o leitor real, produzindo destarte uma referência que vai além do livro. Enquanto o romance reflete a sua referência ao leitor, ele explode de modo híbrido os limites da ficção, é verdade que com os próprios meios desta.

Os limites do romance são marcados através do início e do fim de seu encontro com o leitor. Calvino recolhe essa circunstância em seu romance. O romance de Calvino “Se um viajante numa noite de inverno” principia da seguinte maneira: o leitor adquire numa livraria um exemplar recém-saído de “Se um viajante numa noite de inverno” e se lança imediatamente a uma leitura que termina literalmente na última página e na última frase do livro. Ora, Calvino entra numa dupla relação com o seu leitor. Ele narra como ‘o’ leitor encontra uma leitora, é envolvido juntamente com ela numa história cheia de aventuras (busca de livros perdidos), como ele se apaixona por ela, dorme com ela e termina casando com ela. Até esse ponto, ambos assumem os papéis normais de figuras de romance, cuja vida o autor domina soberanamente. No entanto, essa soberania é limitada, ao menos gramaticalmente, tão logo o leitor real é abordado como segunda pessoa; pois, agora ele se encontra numa posição

que lhe permite responder. A autonomia do leitor cresce junto com uma tríplice ruptura dessa referência ao autor.

O autor, que se identifica com o eu-narrador dos inícios do romance emoldurado, toma inicialmente o leitor pela mão e o introduz refinadamente nos mundos fictícios dos inícios do romance. Surrealisticamente, o mundo do leitor versado se entrelaça com o mundo que começa a desvendar-se a ele através da leitura e forma um tecido que mantém presente o processo do exercício e do mergulho no acontecimento fictício de segunda ordem. O primeiro romance no romance começa com as palavras: “O romance começa numa estação de trem, uma locomotiva deita vapor, vapor de carvão sibila sobre o início do capítulo, fumaça encobre uma parte do primeiro parágrafo. Alguém olha através das vidraças embaçadas, abre a porta do vidro do bar. . .”. Ao mesmo tempo, o leitor versado e real conserva no ouvido a voz do autor: “Tua atenção como leitor está agora concentrada inteiramente na mulher, há algumas páginas tu já vagueias em torno dela, eu vagueio, não, o autor vagueia em torno dessa figura de mulher. . .”.

No próximo nível de reflexão, o leitor é iniciado pelo autor na construção artística da introdução do leitor no próprio romance. O autor dirige-se, por exemplo, a Ludmila, com a qual ‘o’ leitor entrementes se defrontou como uma alma dotada dos mesmos sentimentos: “Como és Tu, leitora? Já é tempo de este livro dirigir-se na segunda pessoa não apenas a um Tu masculino indeterminado, um Tu como irmão e sócia de um Eu hipócrita, mas diretamente a ti, que surges desde o segundo capítulo como Terceira pessoa necessária. . ., para que possa movimentar-se algo, para que possa acontecer algo entre essa Segunda pessoa masculina e a Terceira feminina” (168). O nível dos recipientes precisa adquirir vida própria, para que o leitor solitário que aparece no romance não continue a ser mero reflexo do autor.

É verdade que o leitor e a leitora adquirem a autonomia para tomar uma posição com relação às reflexões emitidas por quem se defronta com eles, através de ‘sim’ e ‘não’ e para colocar em jogo opiniões *próprias*, mas isso só acontece num terceiro nível da reflexão. Curiosamente, eles só se tornam autônomos lá, onde eles não se defrontam com o autor Calvino no papel da segunda pessoa, mas como terceiras pessoas no interior dos apontamentos feitos no diário do escritor Flannery (o Alter ego teorizador

de Calvino). É interessante notar que o leitor e a leitora devem essa autonomia, não ao papel gramatical de uma figura de romance três vezes emoldurada, que lhes é atribuído nessa passagem, mas ao seu papel social como parceiros de diálogo de um escritor, que os atrai para uma *argumentação* que quase se assemelha a uma discussão de ciência da literatura. Calvino atinge, pois, o objetivo da incorporação da referência do leitor no texto literário, não com meios literários, mas somente na medida em que motiva o seu leitor real a esquecer por um momento o mundo do romance e a levar a sério, *enquanto tais*, os argumentos nele proferidos por figuras fictícias. Ele precisa colocar de lado as leis do romance, a fim de alcançar no romance as possíveis reações *de um* leitor. Pois, o leitor — como Calvino o pensa — somente pode assumir o papel de um leitor *qualquer* no papel de participante de uma argumentação.

O eminentemente inteligente Calvino sabe naturalmente muito bem qual é o problema a ser solucionado. O leitor apresentado, precisa ser, de um lado, um guardador de lugar, abstrato, para que possa manter o seu lugar aberto para todo o leitor real. 'O' leitor permanece, pois, sem nome. Precisamos nos perguntar se ele não é definido de maneira por demais específica, ou estreita enquanto homem, ou se é definido de modo muito preciso através da aquisição de um exemplar do último romance de Calvino, "que acabou de sair", através do meio urbano, através da profissão de funcionário, etc. De outro lado, 'o' leitor precisa assumir certas características próprias e sair de seu anonimato, apesar de todas as regras de precaução, porque ele, enquanto figura do romance, não pode opor-se a ser envolvido numa história. Calvino espera poder resolver esse problema transferindo ao papel de leitor, que se divide essencialmente num parceiro masculino, anônimo, e num feminino, plasticamente caracterizado, a tarefa de uma divisão de trabalho gramatical. Na página 169 o autor faz 'a' leitora saber: "Até aqui o livro procurou manter cuidadosamente aberta a possibilidade para o leitor que o lê de se identificar com o leitor que nele é lido. Por isso, ele não recebeu um nome, o que o teria equiparado automaticamente com uma Terceira pessoa, uma pessoa do romance (ao passo que tu, Terceira pessoa, tinhas que receber um nome, ou seja, Ludmila), sendo deixado conscientemente no estado abstrato de um pronome, que pode ser utilizado para qualquer atributo e para qualquer ação. Vejamos agora se o livro conseguirá desenhar um verdadeiro retrato de Ti, leitora, iniciando

pela moldura, a fim de te emoldurar de todos os lados e determinar os contornos de tua figura".

Isso funciona para o grande fabulador Calvino, o qual tece brilhantemente um arco de tensão após o outro (e o deixa quebrado, pendurado no ar), mas exige um preço: ele precisa roubar, pedaço por pedaço, o anonimato do leitor fictício, preso aos encantos de Ludmila. No nível dos recipientes, a narrativa irá polarizar-se cada vez mais. Um pólo é formado pela dinâmica de uma ação, que individualiza cada vez mais fortemente o Tu abstrato 'do' leitor, que preenche cada vez mais o lugar vazio do termo singular 'Tu' com carne e sangue e que coloca o pronome da segunda pessoa cada vez mais próximo de um nome de indivíduo; o outro pólo é formado pelo esforço defensivo, desesperado, de conservar a ficção gramatical 'do' leitor perante a concreção da vida, de manter o amor a Ludmila, a primeira noite com ela e a decisão de casar com ela, o mais possível apagadas, de mantê-los entre parênteses, de iluminá-los, quando muito, pelos raios refletidos de ações paralelas que se desenrolam noutros níveis. O romance não consegue ultrapassar os limites do romance.

A ficção que a si mesma se supera, sucumbe sob as leis da ficção. O que Calvino queria mostrar *com* o romance, ele tem que representar *nele*: a passagem do romance para a vida, a encenação da vida como leitura. Calvino *descreve* em Ludmila a pessoa, cuja vida se consome no ler. Ele descreve o poder da palavra escrita sobre a vida, colocando nos seus flancos o tipo oposto de sua irmã, a qual se defende em vão contra a atração do evento textual irresistível. Lotaria, a sexagenária, é colocada na luz pós-moderna de um distanciamento irônico. Ela considera a literatura perda de tempo, persegue as tendências do tempo e deseja, além disso, "resolver problemas". No final, porém, também ela será alcançada pela frequência de suas próprias listas de palavras, pelo delírio dos significantes. E o próprio Irnerio, o não-leitor por princípio, não consegue fugir ao mundo dos livros; as figuras de *pappmaché*, nas quais ele transforma os livros de Ludmila, caem nas mãos dos críticos de arte e nas páginas dos catálogos de arte. Sopra-se no ouvido 'do' leitor: "Tu te concentras na leitura e tentas transpor para o livro os pensamentos que se dirigem a Ludmila, como se tu estivesse esperando que ela saia das páginas e vá ao teu encontro" (167).

Em síntese, Calvino *descreve* uma história, cujas cenas se desenrolam literalmente no mundo do livro — em livrarias e editoras, em seminários de

ciência da literatura, nas salas de trabalho dos escritores, diante de estantes de livros, em camas de casais dominadas pela leitura feita à noite. No final, porém, o autor continua sendo o único regente desse mundo e contempla de cima para baixo o leitor e sua leitora, os quais, mesmo sendo segundas pessoas, não passam de Terceiras pessoas. Ninguém é atraído para a soberania do autor: “Leitor e leitora, a partir de agora sois homem e mulher! Uma grande cama de casal recebe vossas leituras paralelas”. Ludmila fecha o seu livro e pergunta ao seu leitor: “Tu também fechas o livro. Não estás também cansado de ler?”. No meu exemplar esta última página não está numerada. Uma derradeira e vã tentativa de *confundir* a passagem de um mundo para o outro?

VI

Ela (a vã tentativa, N.T.) também é uma indicação de que a própria Ludmila é despedida para o dia-a-dia. O contato com o extraordinário continua provisório, não se deixa eternizar e nem transformar numa totalidade. Os textos literários, que *continuam* limitados pelo cotidiano, e o experimento estético com eles não propiciam nenhuma confirmação para a concepção da linguagem como um evento textual geral, capaz de nivelar a diferença entre ficção e realidade e de superar todo elemento intramundano. Ora, que elemento é esse, para o qual a literatura aponta, sem conseguir alcançá-lo? Em que sentido o cotidiano *limita* a literatura?

Na prática comunicativa cotidiana as ações de fala têm uma força, que elas perdem em textos literários. Lá elas funcionam em contextos de ação, nos quais os participantes devem tornar-se senhores das situações e resolver problemas; aqui elas são talhadas na medida de uma recepção, que alivia o leitor do agir: as situações e os problemas com que se defronta não são os seus próprios. O desafio que a literatura coloca ao leitor não é igual ao que a comunicação do dia-a-dia coloca aos que agem. Ambos estão envolvidos em histórias, porém, de modos diferentes. O nexó entre significado e validade é um dos aspectos sob os quais é possível esclarecer essa diferença.

As pretensões de verdade que perpassam a prosa do dia-a-dia, isto é, as pretensões de verdade relativas a enunciados, à correção de normas,

à sinceridade de expressões e à precedência de valores atingem tanto o falante como o destinatário; ao passo que as pretensões de validade que surgem no interior do texto literário só possuem a mesma força ligadora para as pessoas que aparecem *nele*, mas não para o autor e o leitor. A transferência da validade é interrompida nas fronteiras do texto, não continua através da referência comunicativa até atingir o leitor. Neste sentido, as ações de fala literárias são ilocucionariamente *despotencializadas*. O nexó interno entre o significado e a validade do que é dito permanece intacto apenas para as figuras do romance, para as terceiras pessoas, ou para as segundas pessoas transformadas em Terceiras — para o leitor representado — não para o real.

Este desacoplamento evita que o leitor coloque certas perguntas ao texto, como, por exemplo: será que as versões japonesas dos romances de Flannery, que Calvino apresenta como sendo produzidas por Marana, a pessoa do tradutor no romance, e que são, ao mesmo tempo, denunciadas como falsificações, são *de fato* falsificações? O leitor sabe que aquilo que o autor chama de “Flannerys falsificados” são Flannery falsificados. Porque o leitor não tem nenhuma possibilidade de “dominar a função do autor”. Somente ele determina o que vale e o que não vale; e somente ele pode asseverar com credibilidade: “não existe, finalmente, nenhuma verdade além da falsificação” (232). Tão logo o autor propicia ao leitor a possibilidade de julgar por si mesmo se é verdade aquilo que Flannery diz a Ludmila e o que Ludmila responde a ele, ele abandona a posição autoral de um autor literário — porém, ao preço de um *outro* tipo de texto. O leitor que toma posição frente a pretensões de validade no interior do texto do mesmo modo como “lá fora” no dia-a-dia, está lançando mão, através do texto, de uma coisa — e destrói a ficção.

É desta maneira que o leitor se comporta perante textos filosóficos e científicos. Estes o desafiam para uma crítica, a qual se dirige às pretensões de validade levantadas no interior do texto. Sua crítica não se refere ao texto e à operação de exploração de mundos, realizada por ele, como acontece na crítica estética, mas aquilo que o texto é dito sobre algo no mundo. Também os textos teóricos são de certa forma aliviados do agir; porém, o seu distanciamento em relação à prática do cotidiano acontece, ao contrário dos textos literários, *sem prender a transferência de validade às suas margens*, sem privar o leitor do papel de destinatário das pretensões de validade levantadas no próprio texto.

O autor filosófico e o científico abandonam a posição autoral do autor literário, a qual é paga por este último com uma outra dependência. O tema de Calvino consiste nesta dependência do autor literário em relação à força de uma linguagem capaz de abrir os olhos, a qual não está à sua disposição, à qual ele precisa se entregar no contato com o extraordinário. O autor científico também não pode libertar-se totalmente dessa dependência e muito menos o autor filosófico. Adorno considerou o aforismo convincente como a forma mais apropriada da representação; o aforismo pode, inclusive, *enquanto forma*, tematizar o ideal secreto do conhecimento, de Adorno, um pensamento platônico, o qual não pode ser expresso no meio do discurso argumentativo, a não ser caindo em contradições: que o conhecimento deveria propriamente estourar a prisão do pensamento discursivo e culminar numa contemplação pura.¹² A tendência de Blumenberg para a anedota trai um outro modelo literário, talvez o de Georg Simmel, porém, de maneira nenhuma, o de Nietzsche. Aqui também existe uma correspondência entre a forma literária e a convicção filosófica: quem compreende contextualisticamente o enraizamento da teoria no mundo da vida, querará descobrir a verdade nas metáforas da narrativa.

No entanto, nem as “narrativas filosóficas”, nem as reflexões de Blumenberg, conseguem eliminar a diferença de gênero. Elas não desistem da orientação através de questões de verdade. Não como os textos literários, dos quais um pode parodiar o outro, repeti-lo modificadamente ou comentá-lo: um texto filosófico pode *criticar* um outro. Assim, por exemplo, Blumenberg critica Adorno, sem chamá-lo pelo nome: “Na medida em que se perde a rivalidade entre ciência e erro, porque os resultados da ciência não encontram mais preconceitos que a eles correspondam, desaparece a necessidade aguda de ser libertado de algo. Foi um sintoma muito claro: quando irrompeu a insatisfação com a ciência, ela veio acompanhada de uma ‘derradeira tentativa’ daqueles que vivem da ciência, de manter — através do epíteto ‘crítico’ acrescentado a todas as disciplinas possíveis e à ciência como um todo — precisamente essa impressão, de que ainda temos que nos medir com um adversário que se tornou ainda mais dissimulado e perverso”.¹³ Podemos folhear as “*Minima moralia*” e descobrir de que modo Adorno responderia a essa metacrítica.

12. H. Schnädelbach, *Dialética como crítica da razão (Dialektik als Vernunftkritik)*, in: L. v. Friedeburg, J. Habermas (eds.), *Conferência-Adorno (Adorno-Konferenz)*, 1983, Ffm., 1983, p. 66ss.

13. Blumenberg (1987), p. 75.

P. S. Também nosso recenseador, que critica Karl Kraus, descobriu isso — meio ano depois, no mesmo lugar — e previne contra as consequências de uma falsa literalização da ciência e da filosofia: “O palavreiro que Kraus ouviu da imprensa, penetrou, entretanto, nas ciências, os lugares da racionalidade. Filósofos, historiadores e cientistas das ciências do espírito em geral acreditam poder renunciar a argumentos e começam a falar de modo ficcional”.¹⁴

14. F. Schirmacher, *Como as palavras geram atos (Wie Worte Taten gebären)*, caderno cultural do jornal *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29/03/1988.

ANEXO

10. RETORNO À METAFÍSICA — UMA RECENSÃO

Quando Dieter Henrich assumiu seu magistério filosófico em Munique, no ano de 1981, ele jurou a guinada — antecipando-se um pouco à mudança de governo. No seu entender, os verdadeiros filósofos, que não queriam contentar-se com pálidas tentativas de salvação de uma tradição mantida atual apenas de modo historicizante, tiveram que portar-se de modo receptivo — ou seja, adotar uma atitude de aprendizagem com relação à filosofia analítica: “Parece que essa época já passou e que agora teve início a guinada, que já começou a se delinear no horizonte há quase uma década”. E com os olhos voltados para Munique, que desde a época do velho Schelling jamais despertou a mínima suspeita de maquinações de tipo soviético, o filósofo acrescentou: “Eu agradeço o fato de ter sido chamado a esta universidade numa época em que a filosofia parece estar encontrando um novo começo”.

Dieter Henrich, como poucos na República Federal da Alemanha, seguiu escrupulosamente os movimentos de pensamento que se perfilam entre Kant e Hegel; como nenhum outro, ele elaborou soberanamente os impulsos provenientes desse pensamento clássico, portanto, insuperável. Ora, se ele, que até agora desenvolveu suas próprias idéias apoiando-se em grandes textos, modifica repentinamente o estilo do seu pensamento; se ele rejeita o comedimento no pathos, desiste dos pormenores na intervenção metódica, deixa ir todas as hesitações e abordagens indiretas, a fim de prometer um novo início à filosofia e de renovar sem rodeios a pretensão da metafísica — então é preciso levar a sério essa pretensão.¹ Por mais que essa pretensão nasça das comoções do espírito do tempo, não podemos

1. Esta intenção aparece de forma mais comedida na coluna de filosofia de Henrich (*Merkur*, nº 430, dez. de 1984); no entanto, um autor tem o direito de ser levado a sério em suas publicações monográficas.

confundir o empreendimento de Henrich com *outras* tendências, as quais simplesmente se espalham à sombra do espírito do tempo.

*

Em sua brilhante história da filosofia alemã, desde a morte de Hegel, preparada para a Cambridge University Press, Herbert Schnädelbach elaborou os motivos de uma filosofia escolar, colocada à sombra pelos grandes marginais autodidatas: Marx, Kierkegaard, Nietzsche e Freud.² Com erudição e sentido sistemático, Schnädelbach ordena seu rico material, de modo ao mesmo tempo sensível e atraente, de acordo com tópicos elaborados para os complexos de discussão mais importantes: história, ciência, compreensão, valores, ser. No capítulo sobre “ciência” descobrimos, por exemplo, de que modo a autocompreensão da filosofia modificou-se mais ou menos na metade do século XIX, principalmente na confrontação com as ciências da natureza e do espírito, ainda reunidas sob o teto da faculdade filosófica. O sistema de pensamento voltado para o mundo em sua totalidade sentiu-se desafiado pela primeira vez através da racionalidade dos procedimentos de uma ciência experimental que se distinguia pelos métodos de pesquisa, o que a fez cair numa crise de identidade. Schnädelbach distingue quatro tentativas por parte da filosofia, que procurou controlar a situação, sem no entanto confiar mais na *Lógica* e na *Enciclopédia* de Hegel. A partir daí, a filosofia se transformou: numa história da filosofia apoiada em métodos filológicos, assimilando-se, pois, às ciências do espírito; ou ela valorizou positivisticamente a ciência como um saber privilegiado, sobrevivendo, assim, nas figuras do materialismo filosófico e da teoria da ciência; ou ainda, ela se despediu explicitamente de sua própria tradição, transformando-se em crítica, principalmente em crítica da metafísica. Um quarto modelo de reação, finalmente, resultou na tentativa de reabilitar a filosofia em sua pretensão clássica.

Esta já é uma reação face às reações que brotaram da crise na autocompreensão da filosofia. Portanto, as tentativas de reabilitação não são de hoje. Schnädelbach recorda alguns títulos de livros: em 1907 Karl

2. Herbert Schnädelbach, *Filosofia na Alemanha 1831-1933* (Philosophie in Deutschland 1831-1933), Ffm., 1983.

Stump anuncia *O renascimento da filosofia*. D. H. Kerler fala, em 1921, da *Metafísica ressuscitada* e em 1925 Peter Wust escreve a *Ressurreição da metafísica*. Nicolai Hartmann coloca em perspectiva um “Ressurgimento da metafísica”, através de sua *Fundamentação da ontologia*, escrita em 1935. A guinada néo-ontológica recebeu impulsos através da primeira geração de fenomenólogos e chegou a atingir o velho Rickert.

Ora, nem tudo o que surge sob o nome “ontologia”, vive desse impulso de reabilitação – ontem como hoje. Quando Hector-Neri Castañeda³ ou Wolfgang Künne⁴ falam em ontologia, não se trata da explicação semântica das estruturas mais gerais que determinam nossa compreensão do mundo. Donald Davidson explica a premissa wittgensteiniana desse tipo de pesquisas simplesmente assim: “*In sharing a language. . . we share a picture of the must, in its large features, be true. It follows that in making manifest the large features of our language, we make manifest the large features of reality. One way of pursuing metaphysics is therefore to study the general structure of our language*”. (“Partilhando uma linguagem. . . nós partilhamos uma imagem do mundo, a qual tem de ser verdadeira em seus traços mais amplos. Disso segue que, ao manifestar os traços amplos de nossa linguagem, manifestamos os traços amplos da realidade. Portanto, um caminho para continuar a metafísica é estudar a estrutura geral da linguagem”). No entanto, é preciso perguntar: o que se subentende aqui por “metafísica”? As explicações semânticas de nossa apreensão gramaticalmente regulada da realidade em geral não conseguem satisfazer, como afiança Henrich, a necessidade que sentimos de uma “interpretação da vida”, de uma interpretação normativa de nós mesmos e do mundo. Naturalmente, essas pesquisas pós-metafísicas em sentido estrito, apesar de seu caráter “filosófico-profissional”, estão entrelaçadas com determinadas perspectivas de mundo. Isso vale, por exemplo, para a divisão original e nítida que Ursula Wolf coloca no início de sua excelente documentação relativa à discussão sobre os nomes próprios, iniciada por Russell.⁵ Neste texto, ela une a teoria dos nomes

3. Hector-Neri Castañeda, *Linguagem e experiência. Textos para uma nova ontologia* (Sprache und Erfahrung. Texte zu einer neuen Ontologie), Ffm., 1982.

4. Wolfgang Künne, *Objetos abstratos, ontologia e semântica* (Abstrakte Gegenstände, Ontologie und Semantik), Ffm., 1983.

5. Ursula Wolf (ed.), *Nomes próprios* (Eigennamen), Ffm., 1985.

próprios, de Saul A. Kripke, desenvolvida segundo o modelo do batismo – e da tradição histórica do nome de batismo – à idéia básica da teoria dos termos singulares, de Tugendhat, chegando assim à tese ontológica, que não se concilia com conceitos *arbitrários* de pessoas. Todavia, a distância entre uma tal explicação semântica e a doutrina metafísica da sabedoria tornou-se tão grande, que Henrich parece desistir de procurar um acesso a trabalhos desse tipo.⁶

*

O retorno à metafísica acontece por *outros* caminhos. É certo que os estudos importantes de Gadamer, bem como os trabalhos de Joachim Ritter, mais voltados ao elemento político, criaram um clima propício para isso. Esse neo-aristotelismo refratado hermeneuticamente e que desagua em pensamentos neo-hegelianos, ficou a meio caminho: ele sugeriu a necessidade de se completar o pensamento moderno, mas não conseguiu ultimar a guinada em direção ao pensamento metafísico e à autocompreensão clássica da filosofia. Isso vale também para os mais jovens como, por exemplo, Rüdiger Bubner, os quais, sob a influência de Gadamer, desejariam renovar sistematicamente o conceito aristotélico de ação ou a concepção hegeliana de eticidade.⁷ Somente entre alguns alunos mais perfilados de Ritter é possível observar uma guinada para o afirmativo. Esses desenvolvem o que aprenderam com Ritter, em direções muito diferentes. No entanto, levados pelo espírito do tempo, mantêm unanimemente o diagnóstico do tempo delineado por Ritter, principalmente a idéia da necessidade de uma compensação da sociedade moderna. Eles estão convencidos de que a liberdade subjetiva de que gozamos como membros de uma sociedade inevitavelmente alienada, precisa ser atrelada ao horizonte histórico de forças protetoras. Uma vez que a modernidade não pode produzir a partir de si mesma o contrapeso consolador

e fundador de sentido, ela necessita das tradições que agem em sentido contrário e que propiciam apoio – seja na forma de religião para o povo ou na forma de metafísica para os instruídos.

Eles lutam em prol desta convicção – no campo filosófico e político. Enquanto um prefere argumentar de modo puramente funcionalista, que é preciso promover o antigo bem, porque ele produzia coisas boas, um outro espalha argumentos céticos que lhe permitem passar pela porta dos fundos e chegar no final à conclusão de que, em situações normais jamais a metafísica é demais. Um terceiro opina que os dois primeiros pensaram de modo excessivamente instrumental; e, a partir daí, ele se lança sem nenhuma reserva pelo caminho real da *prima philosophia*, a fim de reencontrar o sentido objetivo no próprio ente. Não deveríamos, porém, subestimar neste contexto a contribuição da Escola de Ritter para a cultura política da República Federal da Alemanha. Esse tipo de filósofo não pretende mais confiar apenas em seus argumentos: como especialista filósofo, ele sente o dever de prestar serviços às instituições do Estado e da Igreja. Enquanto protetor intelectual da constituição, ele viaja através do país e fornece na chancelaria do Estado os seus dossiês sobre o estado moral e espiritual da nação, ou reúne para o Papa um Estado-Maior de conselheiros para a crise. Em síntese, o período de reação da última década contribuiu para que as forças do hegelianismo de direita, que se esforçam em diagnosticar o tempo, tivessem um surpreendente florescimento neoconservador. Surgiu assim um clima para expectativas que se dirigem para uma renovação do pensamento metafísico. Todavia, um clima favorável não basta para criar uma situação modificada de argumentação.

Robert Spaemann envida há anos os esforços mais interessantes e mais fecundos no caminho *direto* de um retorno à metafísica.⁸ Porém, não consigo ver as possibilidades de ele derrubar a barricada com a qual Kant fechou o caminho que leva a qualquer tipo de teleologia objetiva. Henrich escolhe uma posição inicial totalmente diferente; ele não somente parte da posição da consciência moderna, mas deseja permanecer nela. Em suas imponentes interpretações sempre transpareceu a intenção de unir as idéias fundamentais de Kant e Hegel.⁹ Uma teoria da autoconsciência, não uma

8. Robert Spaemann/Reinhard Löw, *A questão do para que. História e redescoberta do pensamento teleológico* (Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens), Munique, 1981.

9. Dieter Henrich, *Auto-relações* (Selbstverhältnisse), Stuttgart, 1982.

6. Henrich adquiriu grandes méritos ao se colocar como promotor e mediador da análise da linguagem: os títulos citados por último foram todos extraídos de uma série de livros editados por ele.

7. Rüdiger Bubner, *Processos históricos e normas de ação* (Geschichtsprozesse und Handlungsnormen), Ffm., 1984.

cosmologia, deve trazer de volta a universalidade do pensamento platônico. Os contornos dessa teoria já foram esboçados em meados dos anos sessenta, num estudo famoso sobre “O Eu de Fichte”, que mais tarde iria ser elaborado em forma de uma monografia. No entanto, parece que a elaboração sistemática, à medida em que trava um conhecimento mais íntimo com a filosofia analítica, perde a criatividade anterior. Henrich estava fascinado pela exemplaridade desse estilo de explicação; durante um certo tempo ele manifestara a esperança de poder conjugar a sua teoria de modo mais concludente utilizando meios analíticos. Nada mais surpreendente, pois, do que a publicação dos ensaios filosóficos de Henrich sob o título ambíguo “Pontos-de-fuga” — mesmo que ainda não se saiba bem se esses pontos devem assinalar a perspectiva para a construção da teoria ou apenas delinear um caminho-de-fuga que permita o afastamento da modernidade que se torna cada vez mais insuportável.¹⁰

*

Neste livro Henrich serve-se de uma linguagem simples, muitas vezes plástica. Pela primeira vez o autor fala em seu próprio nome. Ele renuncia à rede de seus profundos conhecimentos históricos e analíticos. Portanto, uma apresentação esotérica, que corresponde à finalidade, pois, Henrich pretende medir “sem distância” a dimensão das interpretações da vida, das quais podemos apropriar-nos sem os pressupostos da cultura — como nas antigas grandes religiões. A figura básica da autoconsciência, própria à filosofia da consciência, continua sendo o alfa e o ômega dessa reflexão. Quando o sujeito cognoscente refere-se a si mesmo, ele se depara consigo mesmo na dupla posição de uma pessoa no mundo e de um sujeito frente ao mundo em geral. Ele se descobre como um entre muitos e como um frente a tudo — ser singular empírico em meio a um mundo de objetos singulares ordenados e, ao mesmo tempo, subjetividade fundadora de sentido, à qual se refere o mundo e tudo o que nele aparece como totalidade.

Portanto, a “vida consciente” possui uma raiz extramundana que transcende o mundo. E não existe nada mais familiar para nós, enquanto

sujeitos, do que essa curiosa vida duplicada da subjetividade, que procura tornar-nos transparentes e, através disso, obter a autonomia. O idealismo de Henrich alimenta-se de uma intuição: que na vida apreendida conscientemente o auto-entendimento contemplativo e o entendimento do mundo caminham junto com a autonomia.

Nessa visão é possível dizer sim à modernidade, uma vez que esta libera de seu seio, de modo co-originário, o conhecimento objetivador da natureza e uma autonomia baseada na autoconsciência. É evidente que de ambas as direções resultam perigos para os esforços modernos de chegar a um auto-entendimento. Enquanto as ciências empíricas, voltadas para a natureza, forem consideradas como a única autoridade racional, o sujeito é pressionado a se compreender *somente* a partir das coisas. Ao contrário, quando a reflexão do sujeito que se torna consciente de si mesmo é dirigida contra si e radicalizada até os confins do insondável, a base da autonomia começa a oscilar — a subjetividade passa a ser então apenas uma bolha no pântano da rude auto-afirmação. Henrich acredita poder conjurar esse duplo perigo de uma auto-reificação objetivista e de uma autodissolução nihilista através de uma divisão de poderes. Ele deixa o mundo natural entregue às ciências que se definem pelos procedimentos e a uma análise que se ocupa da ontologia das coisas e das propriedades — em síntese: deixa isso entregue à *pesquisa*. Ao mesmo tempo, ele investe a filosofia ou o *pensamento* nos direitos herdados de um auto-esclarecimento metafísico da vida consciente. O pensamento dialético deve envolver uma pesquisa condenada à parcialidade. E uma vez livre dos incômodos causados pelas exigências da racionalidade científica, o ‘pensamento’ reina em sua região mais originária — que é a auto-relação de um ser dotado de consciência, que tanto pode descrever-se como pessoa, como compreender-se como sujeito. No momento em que a filosofia se põe a explorar a relação básica dessa autoconsciência natural, ela desce para a fonte das interpretações da vida que fornecem respostas à questão existencial: Quem sou eu realmente?

Quem acompanhou Henrich até esse momento, espera ansioso o próximo passo, do qual depende tudo. Qual é o *status* atribuído por ele ao pensamento filosófico? Deverá esse pensamento desenvolver-se na forma de uma teoria universal, conforme o modelo platônico, ou assumir o papel mais contido de um esclarecimento da existência? Henrich fala da

10. Id., *Pontos de fuga* (Fluchtlinien), Ffm., 1982.

“análise que desvela formas de vida”. Isso lembra Jaspers. É verdade que este último tinha interpretado o deciframento daquilo que “tudo envolve” como um negócio pós-metafísico. Ele também tinha desacoplado o auto-entendimento filosófico da pesquisa e da ciência objetivadora, porém, de tal maneira que não exigira dele que excedesse a pretensão teórica das ciências. O esclarecimento da existência deveria operar *abaixo* dos *standards* de um conhecimento falível, porém, orientado por pretensões universais de verdade – uma razão por que Jaspers está sendo “descoberto” também pelo lado do racionalismo crítico.¹¹ Henrich apóia-se no esboço problemático de Jaspers. Porém, ele se dedica à tarefa paradoxal de permanecer na situação da consciência moderna e, não obstante, justificar o esclarecimento filosófico como metafísica, como uma forma de teoria que *sobrepuja* as ciências.

Pode-se reconhecer o formato metafísico, uma vez que o pensamento filosófico não é nem falibilista, como as ciências, nem pluralista, como as interpretações da vida, próprias à modernidade, que se apresentam sempre no plural. A teoria da autoconsciência promete um tipo especial de certeza; ela pode confirmar-se através de uma liberdade atualizada no saber teórico: devido a essa ancoragem certista na biografia do sujeito cognoscente, a doutrina é a única forma adequada à filosofia, assim como já fora a única forma adequada à religião – “enquanto doutrina”, ela precisa, escreve Henrich nos *Pontos-de-fuga*, “ser vista como verdadeira e ser aceita como uma instrução”. Ao mesmo tempo, ela indica às diferentes religiões mundiais os seus respectivos lugares: “Porém, a filosofia é a sucessora da religião num duplo sentido: ela a substitui – mas assume os motivos e os preenche a seu modo, motivos que durante milênios fizeram da religião o modo mais sublime de vida consciente”. E no lugar do caminho salvífico entra o *bios theoretikos*, como o mais alto degrau numa hierarquia de formas de vida: “Pois, existe um agir a partir de uma auto-referência racional, um agir com vistas à conservação de uma comunidade, e um agir a serviço de uma possibilidade suprema da vida consciente”. Naturalmente, esta derradeira forma de vida fundamentada teoricamente é, desde Platão, a que está reservada a poucos, como um privilégio: “Aquilo que as religiões codificadas chamam de ‘fé’ significa, a nível do pensamento, ‘viver nas e das idéias’”.

11. Kurt Salamun, *Karl Jaspers*, Munique, 1985.

Com tais formulações, tomadas de empréstimo à metafísica, Henrich levanta uma pretensão que destoa da “moderna situação da consciência”. Quem pretende completar e como que curar o falibilismo das ciências através de um saber que não pode falhar, depende de formas de tradição da doutrina; quem ousa caracterizar normativamente formas de vida em seu todo e inseri-las numa seqüência de categorias, esse tal surge com uma grande pretensão – no final sua pretensão não é menor do que a de Peter Handke, que se apressa, entretanto, a restituir à poesia a qualidade do hino anunciador, do visionário. Existe um parentesco dos gestos. E o fato de espíritos menores assustarem-se na presença dessa pretensão, não a desabona necessariamente. A mim não me assustam tanto os gestos radicais como, principalmente, aqueles que devem a sua raridade à simples circunstância de serem incompatíveis com as condições de um mundo desencantado e desmitologizado. Isso não significa que nós não tenhamos que nos opor ao perigo de perder de vez a luz dos potenciais semânticos outrora conservados no mito.

*

Henrich não faz nenhuma tentativa de defender o paradigma da filosofia da consciência, que assumiu o primado com Kant, contra uma crítica que se levantou constantemente desde os tempos de Nietzsche. Ele persiste na experiência intuitiva da autoconsciência, como também numa “presença de fundamentos últimos, isentos de discursos”. Isso não pode ser satisfatório se levarmos em conta um dilema, que o próprio Henrich elaborou com toda a clareza desejável, como sendo a intuição original de Fichte: a espontaneidade da subjetividade imediatamente familiarizada consigo mesma precisa subtrair-se à auto-referência de um sujeito que se transforma inevitavelmente num objeto. A partir deste dilema da auto-objetivação e da auto-reduplicação transcendental-empírica do sujeito cognoscente, Foucault desenvolveu, no impressionante capítulo final da *Ordem das coisas*, uma crítica à subjetividade, à qual ele não poderia chegar, caso não mudasse de paradigma.

Além disso, Henrich, com seu princípio da filosofia do sujeito, fecha a si mesmo o acesso a uma esfera, que o próprio Hegel já levava em

conta como sendo a do espírito objetivo. Como na arquitetura kantiana, também em Henrich as ciências sociais e as da cultura não encontram um lugar entre uma pesquisa, em última instância fisicalista, da natureza exterior e o auto-esclarecimento transcendental do espírito. Os domínios da cultura e da sociedade, simbolicamente pré-estruturados e constituídos lingüisticamente, exigem um elemento intermediário entre a pesquisa e o pensamento, entre a racionalidade da objetivação e da vida consciente.

De mais a mais, Henrich adota uma divisão de poderes entre a filosofia e a ciência, que o constringe a entregar a filosofia analítica à mera pesquisa. Com isso ele não somente rouba ao “pensamento” a possibilidade de um engate produtivo em pesquisas semânticas. Ele reduz simultaneamente o espectro amplo de princípios analítico-lingüísticos a umas poucas posições empiristas (Quine, Sellars). De acordo com isso, o seu universo de temas encolhe-se até atingir o tamanho da problemática cartesiana espírito-corpo.

É verdade que Henrich, com o auxílio do materialismo analítico, exercita algo parecido com uma pesquisa dos adversários. Todavia, como batedor de um objetivismo temido, esse materialismo filosófico já foi substituído há muito tempo por um funcionalismo do sistema, que argumenta de modo muito mais específico, sendo, pois, muito mais eficiente.

Finalmente, o falibilismo apropriou-se de tal modo do pensamento moderno, que a tentativa de trazer a filosofia para uma oposição com a ciência perdeu toda a plausibilidade. É verdade que Henrich ainda afirma um certo *continuum* de racionalidade entre ambas, porém, o modo como o faz confere somente ao “pensar”, em oposição ao “pesquisar”, os atributos de um saber *mais elevado*. Esse algo a mais de certeza não pode, por seu turno, ser fundamentado através do apelo a algo evidentemente certo. Outros colegas, que concordam com Henrich, uma vez que não gostariam de confiar cada intuição fundamental ao destino falível da formação das teorias científicas, realizam um esforço de argumentação bastante considerável.¹²

Os motivos especulativos, que Henrich tem boas razões para tentar salvar, determinam de fato o destino da filosofia. Entretanto, para conven-

12. Com relação à pragmática transcendental de Karl-Otto Apel cf. Wolfgang Kuhlmann, *Fundamentação última reflexiva* (Reflexive Letztbegründung), Freiburg, 1985.

cer, eles precisam se impor na ciência ou em contato com ela. De nada adianta: filosoficamente nós continuamos sendo contemporâneos dos jovens hegelianos. Desde então, a filosofia tenta passar para um outro meio; Karl-Otto Apel fala de uma “transformação”. O título de um livro organizado por Thomas A. McCarthy caracteriza muito bem essa situação: *After Philosophy* (Após a filosofia). O volume fornece uma vista geral sobre os princípios mais sérios de um pensamento *pós-metafísico* nos EUA e na Europa: de Davidson até Putnam e MacIntyre, de Gadamer até Ricoeur e Apel.¹³

Henrich transmite a impressão de que, após Kuhn e após Feyerabend, não é mais possível extrair do interior da ciência um sentido racional, a partir do cego ir e vir das mudanças de paradigmas que dependem de contextos — por isso, ele procura, *a partir de fora*, injetar a razão no processo cultural de desenvolvimento das ciências. No lado oposto, Hilary Putnam desce para a própria arena, discute com Quine e Rorty e defende posições universalistas no *interior* da teoria da ciência, servindo-se de um conceito engenhoso de verdade, não-realista.¹⁴ Richard J. Bernstein avança ainda mais, na segunda parte de um livro muito interessante, nos pátios internos do contextualismo.¹⁵ Ambos os autores soltaram-se dos conceitos fundamentais da filosofia do sujeito. A idéia de Putnam, de compreender a verdade como aceitabilidade racional (ou justificação sob condições ideais), aponta para o princípio de uma teoria intersubjetivista. Quem desenvolve esta é Bernstein, a partir de idéias fundamentais da pragmática e da hermenêutica da linguagem; nesse empreendimento ele se apóia tanto em Peirce como em Gadamer.

O paradigma do entendimento através da linguagem forma também o pano de fundo para as primeiras discussões produtivas com Derrida, Foucauld e Lyotard, os autores mais influentes do neo-estruturalismo francês, os quais encontraram nos EUA, através de Richard Rorty, muito mais do que uma simples ressonância, e que também entre nós passaram a ser tidos como autores a serem levados a sério como filósofos.¹⁶ Albrecht

13. K. Baynes, J. Bohman, Th. McCarthy, *Após a filosofia — fim ou transformação* (After Philosophy — End or Transformation), Boston, 1987.

14. Hilary Putnam, *Razão, verdade e história* (Vernunft, Wahrheit und Geschichte), Ffm., 1982; *Porque a razão não pode ser naturalizada* (Why Reason Can't be Naturalized), in: *Synthese*, nº 52 (1982).

15. Richard J. Bernstein, *Para além do objetivismo e do relativismo* (Beyond Objectivism and Relativism), Philadelphia, 1983.

16. Richard Rorty, *Conseqüências do pragmatismo* (Consequences of Pragmatism),

Wellmer e Axel Honneth estabelecem uma disputa argumentativa interna com a crítica da razão francesa, renovada através das pegadas de Nietzsche, num terreno preparado por Horkheimer e Adorno. Wellmer segue linhas de argumentação da teoria estética e da filosofia da história, ao passo que Honneth orienta-se pelas questões da teoria da sociedade.¹⁷ De resto, esses dois livros podem mostrar que a filosofia alemã é capaz de produzir textos brilhantes do ponto de vista literário.

A mudança de paradigmas, isto é, a passagem da consciência para o entendimento lingüístico, não decide previamente a questão de um retorno à metafísica, questão que moveu Henrich. Os últimos trabalhos de Michael Theunissen permitem esperar também neste lado o esforço enérgico que procura apanhar ao menos uma pontinha do absoluto, desta vez em conceitos de intersubjetividade — após uma longa marcha por entre os campos de destroços da teologia negativa.¹⁸ Por ocasião de uma conferência, que causou sensação na época, Theunissen tomou (flexivelmente) o conceito hegeliano de geral concreto na linha de uma teoria da intersubjetividade (porém, sem o auxílio dos meios da análise da linguagem) e o diferenciou de tal modo, que pôde ser tomado como chave para uma interpretação dos atuais movimentos de fuga. No entanto, Theunissen suspende a marcha no instante em que a verdade começa a se diluir em aceitabilidade racional; ele persevera num momento metafísico: “A exigência segundo a qual a coisa tem de ser racional em si mesma, ou a razão tem de ser decifrável em si mesma, afasta o perigo de uma subjetivação, do qual a verdade não estaria livre, mesmo que se quisesse procurá-la na intersubjetividade interpretada como simples ampliação da subjetividade”.¹⁹

Minneapolis, 1972. Bernhard Waldenfels, *Nas redes do mundo da vida* (In den Netzen der Lebenswelt), Ffm., 1985.

17. Albrecht Wellmer, *Sobre a dialética entre modernidade e pós-modernidade* (Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne), Ffm., 1985; Axel Honneth, *Críticas do poder* (Kritik der Macht), Ffm., 1985.
18. Michael Theunissen, Negatividade em Adorno (Negativität bei Adorno), in: L. v. Friedeburg, J. Habermas (eds.), *Conferência-Adorno* (Adorno-Konferenz 1983), Ffm., 1983.
19. Michael Theunissen, *Auto-realização e generalidade* (Selbstverwirklichung und Allgemeinheit), Berlim, 1982.

REFERÊNCIAS

O horizonte da modernidade está se deslocando foi publicado pela primeira vez no Novo Jornal de Zurique (*Neue Zürcher Zeitung*), em 6/7 de dezembro de 1987, tendo sido reimpresso na obra organizada por M. Meyer (org.). *Onde estamos nós? (Wo stehen wir?)*, Munique, 1988, p. 46ss. *Metafísica após Kant* apareceu no volume comemorativo publicado em homenagem a Dieter Henrich: K. Cramer et al. (org.). *Teoria da subjetividade (Theorie der Subjektivität)*, Ffm., 1987, p. 425ss. Em anexo é reproduzida a recensão que desencadeou minha controvérsia com Henrich; até os amigos discutem eventualmente sobre suas diferenças objetivas!

As demais contribuições não foram publicadas até agora. Eu apresentei *Motivos de pensamento pós-metafísico* em vários lugares (Aarhus, Utrecht, Halle). A versão inglesa de *Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem* irá aparecer num volume de vários autores a ser editado por G. Floistad e intitulado “Philosophical Problems to-day”. *Sobre a crítica da teoria do significado* é parte de uma contribuição para o vol. III do manual sobre a pragmática, editado por H. Stachowiak. A versão inglesa de *Notas sobre ‘Meaning, Communication, and Representation’* será publicada no volume comemorativo editado por E. Le Pore em homenagem a Searle. *A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes* serviu como base para uma comunicação no décimo quarto Congresso Alemão para Filosofia, em Giessen, em 1987. Eu apresentei uma parte do tratado sobre *Individação através de socialização* no décimo oitavo Congresso Mundial para Filosofia, em Brighton/Inglaterra, em 1988. *Filosofia e ciência como literatura?* é uma excursão pela teoria da literatura, que eu empreendi estimulado por H. R. Jauss; ele certamente não leu o romance de I. Calvino na minha perspectiva (e certamente ele o entendeu melhor).

J. H.

ALEXANDRE MITSCHERLICH / A Cidade do Futuro.
DIETER SENGHAAS, WOLF-DIETER NARR e FRIEDER NASCHOLD /
Análise de Sistemas, Tecnocracia e Democracia.
ERNST BLOCH / Thomas Münzer, teólogo da revolução.
HANS-ALBERT / Tratado da Razão Crítica.
HANS-ALBERT STEGER / As Universidades no Desenvolvimento Social
da América Latina.
HANS MAGNUS ENZENSBERGER / Elementos para uma Teoria dos
Meios de Comunicação.
HANS-PETER DREITZEL, GÜNTER ROPHOL, CLAUS OFFE, JÜRGEN
FRANK, HANS LENK / Tecnocracia e Ideologia.
HELMAR G. FRANK / Cibernética e Filosofia.
HELMUT SCHELSKY / Situação da Sociologia Alemã.
JÜRGEN HABERMAS / A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio.
RALF DAHRENDORF / Homo Sociologicus.
THEODOR W. ADORNO / Notas de Literatura.
WINFRIED VOGT. JÜRGEN FRANK, CLAUS OFFE / Estado e Capita-
lismo.
KARL HERMANN SCHÄFER e KLAUS SCHALLER / Ciência Educadora
Crítica e Didática Comunicativa.
DIETRICH FÜRST, PAUL KLEMMER, KLAUS ZIMMERMANN / Política
Econômica Regional.
ALFRED MÜLLER-ARMACK / Regime Econômico e Política Econômica.
NIKLAS LUHMANN / Sociologia do Direito I.
JÜRGEN HABERMAS / Mudança Estrutural da Esfera Pública.
WERNER HOFMANN / A História do Pensamento do Movimento Social
dos Séculos 19 e 20.
ARNOLD GEHLEN / Moral e Hipermoral.
CLAUS OFFE / Problemas Estruturais do Estado Capitalista.
NIKLAS LUHMANN / Sociologia do Direito II.
JÜRGEN HABERMAS / Consciência Moral e Agir Comunicativo.
SIEGFRIED J. SCHMIDT, HEIDRUN KRIEGER OLINTO, PETER
FINKE, REINHOLD VIEHOFF, NORBERT GROEBEN, REINHOLD
WOLFF / Ciência da Literatura Empírica – Uma alternativa.
CLAUS OFFE / Trabalho e Sociedade: problemas estruturais e perspectiva
para o futuro da “Sociedade do Trabalho.” Vol. I – A Crise.
CLAUS OFFE / Trabalho e Sociedade: problemas estruturais e perspectivas
para o futuro da “Sociedade do Trabalho”. Vol. II – Perspectivas.
HELMUT REICHEL, EIKE HENNIG, GERT SCHÄFER, JOACHIM
HIRSCH / A Teoria do Estado – Materiais para a Reconstrução da Teoria
Marxista do Estado.
HANS LENK / Razão Pragmática – A filosofia entre a ciência e a práxis.
JÜRGEN HABERMAS / Pensamento Pós-Metafísico – Estudos Filosófi-
cos.

lord design