

A verdade e seu contexto: uma abordagem a partir de Habermas e Rorty

Magnus Dagios¹

Resumo: O presente trabalho tenta abordar o debate entre Habermas e Rorty sobre a questão da verdade. O tema é controverso na medida em que os dois filósofos têm suas propostas sob prismas diferentes, embora considerem a virada lingüística. Rorty pensa que devemos abandonar a noção de verdade, por argumentos mais ou menos úteis, por meio de novas redescritões, e da mesma forma quer se manter distante das tentativas universalistas. Habermas acusa Rorty de não ter levado a virada lingüística até suas últimas conseqüências, e manter uma crítica epistemológica para a noção de verdade. Deste modo, Habermas diz que devemos manter a noção de verdade e seu caráter incondicional, mediante a certeza de um mundo igual para todos, uma vez que todos entram em contato com os mesmos objetos, por meio do mundo da vida e do nível discursivo.

Palavras-chave: Filosofia Política – Filosofia da ciência – Jünger Habermas – Richard Rorty.

Este trabalho pretende fazer uma abordagem sobre a questão controversa que atinge a filosofia de dois grandes pensadores contemporâneos acerca da verdade, ou, em outros casos, a objetividade. Essa questão, amplamente explorada por Habermas e Rorty, coloca em contraposição dois modos diferentes do entendimento sobre o tema, mas com grandes pontos em comum, como a vertente pragmática. Como Habermas argumenta na introdução de *Verdade e Justificação* a pragmática lingüística não pode deixar passar categorias como verdade e objetividade, realidade e referência, validade e racionalidade², e, logo na

¹ Doutorando em Filosofia, PUCRS. Bolsista CAPES. Orientador: Agemir Bavaresco.

seqüência, Habermas formula o problema que é central para essa obra, a questão epistemológica do realismo, a suposição de um mundo independente de nossas descrições, idêntico para todos, o qual se supõe o único acesso mediante a linguagem³. Pretendo repassar brevemente o entendimento que os dois filósofos têm sobre este problema, iniciando com Rorty, para depois fazer as aproximações e as diferenciações.

Richard Rorty nos oferece uma concepção anti-representacionista, segundo a qual o conhecimento não tem por função dar uma pretensão de realidade, e que torna desnecessária a diferença entre explicar fenômenos “rígidos” e interpretar problemas “maleáveis”⁴. Em outros termos, para Rorty desaparece a diferenças epistemológicas entre física teórica e crítica literária, ou ainda, a diferença entre ciências naturais e ciências humanas. Tal projeto rortiano começou com seu livro *A filosofia e o espelho da natureza*, com inspiração em filósofos como Wittgenstein, Heidegger e Dewey, como também Wilfrid Sellars e Willard van Orman Quine, e mais tarde Donald Davidson com grandes influências no aprofundamento de sua teoria⁵.

A discussão que hoje substitui a tradicional contraposição entre realismo e idealismo é sobre a linguagem que se sobrepõe a uma realidade material não-lingüística, mediante asserções verdadeiras que conseguem ou não representar itens não-lingüísticos. O oposto do realismo em nossos dias é chamado “anti-realismo”. Ele é usado para significar que nenhum item lingüístico pode representar um item não-lingüístico. Esse termo se refere primeiramente ao debate representacionista feito por filósofos que acham que a mente ou a linguagem contém representações da realidade⁶. E depois, o termo, segundo Rorty, é usado por anti-representacionistas que negam que possa haver representações ou fatos extralingüísticos e que esses possam ser interessantes, de algum modo, para a filosofia.

2 HABERMAS, Verdade e Justificação, p. 7.

3 HABERMAS, Verdade e Justificação, p. 8.

4 RORTY, Objetivismo, relativismo e verdade, p. 13.

5 RORTY, Objetivismo, relativismo e verdade, p. 13.

6 RORTY, Objetivismo, relativismo e verdade, p. 13.

Os representacionistas tipicamente pensam que as controvérsias entre idealistas e os realistas eram frutíferas e interessantes, bem como as controvérsias entre céticos e os anti-céticos. Os anti-representacionistas tipicamente tomam os dois grupos de controvérsias como sem sentido. Eles diagnosticam ambas como resultado de termos nos tornado cativos de uma imagem; uma imagem da qual devemos nos libertar explicitamente.⁷

Deste modo, o realismo seria a crença de que existe um valor objetivo nas verdades expressas lingüisticamente, ou uma verdade que independe do nosso modo de conhecê-la. Assim, muitos filósofos, como Michael Dummett, pensam a “filosofia da linguagem como filosofia primeira”, na medida em que acham como fundamental uma teoria da significação. Eles explicam que por meio da distinção entre realismo e anti-realismo é possível retomar a disputa entre idealismo e realismo, algo que não é proveitoso para Rorty.

Para Gideon Calder, a obra de Rorty é uma redescritção da natureza e do objetivo do pensamento filosófico e do pensamento em geral, e desde o final da década de 1950 Rorty se preocupa com as imagens que a filosofia tem de si mesma, principalmente, a idéia de que há formas corretas de representar a realidade em pensamentos ou palavras, e que é possível dizer essa realidade em termos universais ou transparentes:

A idéia de que a filosofia poderia nos oferecer tais termos e tal linguagem baseia-se em uma outra: de que há uma forma de pensar teoricamente, distinta em suas preocupações e em sua abordagem metodológica a elas, que de algum modo “chega mais fundo” que o restante da cultura, a um nível especial de profundidade. Por sua vez, isso pressupõe que haja uma distinção metafísica importante entre as aparências das coisas – o aspecto relativo aos seres humanos – e a realidade intrínseca e não-humana. Essa distinção funda-

7 RORTY, Objetivismo, relativismo e verdade, p. 15.

menta a própria idéia de que a “teoria” possa progredir ou pela abstração com base nos aspectos da experiência do dia-a-dia para suas condições, ou por ultrapassar o véu das meras aparências para chegar a suas causas materiais básicas.⁸

O que Rorty nos diz é que a idéia de racionalidade que nos cerca refere-se a um modelo de mundo não humano, um mundo em si mesmo, e por isso deveríamos encontrar a maneira certa de representá-lo. Esta distinção de aparência/realidade e, portanto, um mundo real que só está acessível a pessoas esclarecidas, Rorty pretende suspender mediante descrições do mundo mais ou menos úteis⁹. A alternativa de Rorty para a filosofia é a redescritção de nossas circunstâncias no lugar do modelo que pretende a cada momento alcançar uma verdade que suplanta a anterior. Deste modo, Rorty propõe um modo de investigação que deixa as idéias em seus contextos para apresentar redescritções:

É com esse modelo que ele explica o progresso social e científico e a progressão da cultura ocidental em direção a instituições e práticas mais liberais e compreensivas. Assim, ele não tem nenhum interesse em suplantá-la por uma abordagem teórica pela força maior de outra, ou, de fato, de proferir aquilo que os filósofos puristas encarariam como “argumentos apropriados”, honrando máximas lógicas aceitas. A preferência por estas últimas depende de presumir que, em certo sentido, a filosofia procura uma âncora, primeiros princípios, um fundamento que, ela própria, não requeira outra fundamentação, com base no qual todas as outras respostas devem ser derivadas.¹⁰

8 CALDER, Rorty e a redescritção, p. 8.

9 CALDER, Rorty e a redescritção, p. 9.

10 CALDER, Rorty e a redescritção, p. 9.

Em seu livro *Contingência, ironia e solidariedade* Rorty, seguindo seus escritos passados, considera que deveríamos abandonar a idéia de uma natureza humana comum que pudesse unir todos os seres humanos em torno de verdades absolutas e universais. Rorty desiste da tentativa de unir o privado e o público, ou, unir a tentativa metafísica da natureza humana comum que exige um sentimento de comunhão com os céticos que pensam em suas próprias naturezas, como Nietzsche, com a vontade de poder, e por isso um anti-social. O reconhecimento de que devemos abandonar essa tentativa de unir o público e o privado começou com a descoberta dos pensadores historicistas, de que não há nada além das circunstâncias históricas, nada que defina o que o homem é antes da história¹¹.

Apesar desse ganho historicista, a tensão entre filósofos que pensam a autocriação e autonomia privada como Heidegger e Foucault, e filósofos que sonham com uma comunidade mais justa e livre, permanece na visão de Rorty: “Insisto para que não tentemos escolher entre eles, mas para que lhes atribuamos, antes, um peso igual e depois os utilizemos para fins diferentes”¹².

Com isso, Rorty nos clama a substituir a Verdade pela Liberdade e, nesse sentido, deveríamos tentar substituir a idéia de unir o privado com o público, pela idéia de uma sociedade justa e livre, e:

deixar que seus cidadãos sejam tão privatistas, “irracionalistas” e esteticistas quanto lhes aprouver, desde que o façam em suas horas de folga – sem causar prejuízo a terceiros e sem usar recursos necessários para os menos favorecidos. Existem medidas práticas a tomar para a realização desse objetivo prático, mas não há como juntar a autocriação com a justiça no nível teórico.¹³

O tipo de pessoa que superaria esse hiato seria o “ironista liberal”. O “liberal” no sentido de considerar “a crueldade a pior coisa que faze-

11 RORTY, *Contingência, ironia e solidariedade*, p. 16.

12 RORTY, *Contingência, ironia e solidariedade*, p. 16.

13 RORTY, *Contingência, ironia e solidariedade*, p. 17.

mos”, e “ironista” aquele “que enfrenta a contingência de suas convicções e seus desejos mais centrais” e abandona a idéia de que seus pensamentos e convicções se encontram “fora do alcance do tempo e do acaso”¹⁴. Por isso, para um “ironista liberal”, não há resposta a certas perguntas como: “Por que não ser cruel?” e quando decidir lutar contra a injustiça?, e caso alguém pensa nessa possibilidade “ainda é, no fundo, um teólogo ou um metafísico”¹⁵.

Um ironista liberal não desconsidera a solidariedade, apenas ele não vê a procura por mais solidariedade em alguma forma de profissão de fé ou de racionalismo iluminista:

Em minha utopia, a solidariedade humana seria vista não como um fato a ser reconhecido, mediante a eliminação do “pre-conceito” ou o mergulho em profundezas antes ocultas, mas como um objetivo a ser alcançado. E a ser alcançado não pela indagação, mas pela imaginação, pela capacidade imaginativa de ver pessoas estranhas como semelhantes sofredores. A solidariedade não é descoberta pela reflexão, mas sim criada. Ela é criada pelo aumento de nossa sensibilidade aos detalhes particulares da dor e da humilhação de outros tipos não familiares de pessoas. Essa maior sensibilidade torna mais difícil marginalizar pelo pensamento as pessoas diferentes de nós.¹⁶

O ironista para Rorty deve satisfazer três condições: 1) o vocabulário que o ironista usa não pode ser considerado um vocabulário final, pois é baseado em outros vocabulários que foram tomados como finais por pessoas ou livros, em outras palavras, não se sustentaram; 2) a argumentação enunciada em seu vocabulário atual não consegue desfazer essas dúvidas quanto ao vocabulário final; 3) “na medida em que filosofa sobre sua situação, essa pessoa não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros”¹⁷. Enfim, os ironistas acham

14 RORTY, Contingência, ironia e solidariedade, p. 18.

15 RORTY, Contingência, ironia e solidariedade, p. 19.

16 RORTY, Contingência, ironia e solidariedade, p. 20.

que a escolha entre vocabulários não é feita dentro de um “metavocabulário neutro e universal”, nem a tentativa de superar as aparências é apenas uma disputa de velhos com novos vocabulários. Um ironista sempre tem consciência da mutabilidade das descrições e dos vocabulários, e da contingência e fragilidade de seus vocabulários finais.

Um metafísico, para Rorty, é alguém que acredita na natureza intrínseca, por exemplo, da justiça, da ciência, do saber, da moral etc. Ele tem um vocabulário final que se refere a uma essência do real, “uma realidade permanente a ser descoberta por trás das muitas aparências temporárias”¹⁸. O metafísico “não redescreve”. O ironista é nominalista e historicista, não acredita em uma natureza intrínseca das coisas, uma essência real. Ele desconsidera que “justo”, “ciência” e “racional” possam ir além dos vocabulários do contexto em que estão inseridos, em sua época.

Na visão de um metafísico o discurso ironista é visto como “relativista”, segundo Rorty, e insiste que o *verdadeiro* é importante. Os metafísicos fazem do seu vocabulário uma relação entre os seres humanos e a realidade, e se apóiam no fato de que para eles, as essências reais estão lá fora esperando por serem descobertas: a chamada essência do real¹⁹.

Para os ironistas, “vocabulário final” não significa “aquele que acaba com todas as dúvidas” ou “aquele que satisfaz nossos critérios de conclusividade, adequação ou otimização”. Eles não pensam na reflexão como regida por critérios. Os critérios, a seu ver, nunca passam de lugares-comuns que definem contextualmente os termos de um vocabulário final atualmente em uso. Os ironistas concordam com Davidson quanto a nossa incapacidade de sair de nossa linguagem para compará-la com outra coisa, e com Heidegger quanto à contingência e à historicidade dessa linguagem.²⁰

17 RORTY, Contingência, ironia e solidariedade, p. 134.

18 RORTY, Contingência, ironia e solidariedade, p. 136.

19 RORTY, Contingência, ironia e solidariedade, p. 137.

a introdução de *Verdade e progresso*, Rorty nos diz que devemos abandonar a distinção entre aparência e realidade em favor de modos de fala mais ou menos úteis. Nesse aspecto, questões como “natureza intrínseca da realidade” e “correspondência com a realidade” não são úteis para a filosofia. Mas não significa que ele abandona completamente as noções como “verdade” e “falsidade”, contudo, elas não possuem o mesmo sentido tradicional, como correspondência e representação, “as coisas como realmente são”. Ao retirar esse sentido das noções de verdade, Rorty passa a ser acusado de possuir uma visão “estética” ou “relativista”²¹.

Para Rorty, deveríamos substituir o “verdadeiro” pelo “justificado”, quando William James disse que “o verdadeiro é o bom de acordo com a crença”:

Mas ele poderia ainda ter acrescentado que nós não temos outro critério para a verdade além da justificação, e que a justificação e o melhor-para-acreditar vão depender do público (e da série de candidatos à verdade) tanto quanto a bondade depende dos propósitos e a justiça, das situações. Tendo admitido que “verdadeiro” é um termo absoluto, suas condições de aplicação serão sempre relativas. Pois não existe tal coisa como uma crença sendo justificada *sans phrase* – justificada de uma vez por todas – pela mesma razão que não existe uma crença que possa ser considerada indubitável agora e sempre.²²

O apelo de Rorty para o vocabulário da justificação é completo quando abdica de “tentar especificar a natureza da verdade”. Assim, a crítica à filosofia de Habermas é manifesta, como veremos a seguir. A alusão a Habermas fica evidente quando Rorty nos diz:

20 RORTY, *Contingência, ironia e solidariedade*, p.137.

21 RORTY, *Verdade e progresso*, p. VIII.

22 RORTY, *Verdade e progresso*, p. IX.

Mas o antifundacionalismo, em epistemologia, não é suficiente para livrar-nos da distinção metafísica entre aparência e realidade, pois ele não diminui o apelo do seguinte argumento: já que a verdade é uma noção absoluta e consiste na correspondência, a realidade deve ter uma natureza intrínseca, absoluta e independente das descrições, natureza para a qual é necessário encontrar uma correspondência. Ao admitir que o *critério* de verdade é a justificação, e que a justificação é relativa, *a natureza* da verdade não é.²³

Apesar de Habermas admitir a justificação como critério, a sua filosofia ainda fica em débito para com uma concepção de *natureza* da verdade, de acordo Rorty. Com uma abordagem da filosofia de Donald Davidson, Rorty afirma a incondicionalidade da verdade, o que seria uma razão para dizer que o “verdadeiro” é indefinível e “concluir que nenhuma teoria sobre a natureza da verdade é possível. Só há algo a dizer a respeito do relativo”²⁴. Isso nos leva na direção de que a verdade não pode ser objeto de investigação, e o máximo que podemos atingir é a justificação para um público em um contexto histórico e com propósitos definidos.

A proposta de Rorty baseada em Dewey está em conceber que a filosofia não nos pode fornecer nada mais do que hipóteses, que surgem quando entramos em contato com o cotidiano e com as pessoas que nos cercam, um modelo para uma reestruturação da filosofia, na medida em que pararíamos de perscrutar uma natureza intrínseca das coisas, para o método das redescrições, mediante uma maior sensibilidade com as várias culturas e linguagens que nos dão modos diferentes de lidar com o mundo circundante. Com isso, priorizaríamos mais o intersubjetivo do que o objetivo. Para Rorty, Dewey antecipou Habermas nesse aspecto, ao privilegiar o acordo intersubjetivo entre as várias partes em uma discussão livre e aberta:

23 RORTY, *Verdade e progresso*, p. IX.

24 RORTY, *Verdade e progresso*, p. X.

Ele esperava que a ampla adoção dessa idéia nos conferisse maior sensibilidade em relação à vida ao nosso redor. Isso colocaria um fim às tentativas de estabelecer uma hierarquia social entre as atividades culturais e entre as partes de nossas vidas. Ao nos livrarmos da distinção kantiana entre o cognitivo, o moral e o estético, por exemplo, faríamos com que as ciências “rígidas” deixassem de olhar com ares de superioridade para as maleáveis, com que essas duas deixassem de olhar com ares de superioridade para as artes, e poríamos um fim às tentativas de colocar a filosofia no seguro caminho da ciência.²⁵

De acordo com Rorty, devemos ver a história da linguagem assim como a história das artes, da ciência e da moral, como história da metáfora, e prosseguindo desse modo, abandonamos a idéia das línguas humanas como idéia da correspondência, “que se ajustam cada vez melhor aos propósitos para os quais Deus ou a natureza as destinaram”. Ao pensar o progresso como a história de metáforas, as revoluções científicas passam a serem vistas como “redescrições metafóricas” da natureza, e não como a descoberta de como a natureza é em si mesma. Assim, as redescrições da ciência, como a física e a biologia, não estão mais próximas das “coisas em si” do que as redescrições da história da arte e da cultura²⁶.

Davidson nos permite pensar na história da linguagem e, portanto, da cultura, tal como Darwin nos ensinou a pensar na história de um recife de coral. As velhas metáforas morrem constantemente na literalidade e depois servem de plataforma e contraste para novas metáforas. Essa analogia nos permite pensar em “nossa língua” – isto é, a linguagem da ciência e da cultura da Europa do século XX – como algo que ganhou forma como resultado de um grande número de meras contingências. Nossa linguagem e nossa cultura são

25 RORTY, Verdade e progresso, p. XIV.

26 RORTY, Contingência, ironia e solidariedade, pp. 45-46.

tão contingentes, tão resultantes de milhares de pequenas mutações que encontram nichos (e milhões de outras que não os encontraram), quanto as orquídeas e os antropóides.²⁷

Jürgen Habermas, em seu texto *Verdade e Justificação: A virada pragmática de Richard Rorty*²⁸, faz uma análise das propostas de Rorty, e mostra os pontos de contato, mas, principalmente, as diferenças dos dois autores, no que diz respeito ao problema da verdade em um mundo impregnado pela linguagem. Habermas, nesse texto, trava uma batalha com Rorty, e com a sua maneira de ver a filosofia nos dias atuais, o que o leva, às vezes, à ironia:

Mas o projeto de uma filosofia que deveria dar fim a toda filosofia provém mais da melancolia de um metafísico decepcionado, impelido pelo aguilhão nominalista, do que da autocrítica de um analítico esclarecido, que quis levar a virada lingüística até seu termo pragmático.²⁹

Para Habermas, apesar de Rorty dar o pontapé para o discurso “pós-analítico”, o filósofo continua a manter um respeito para com a filosofia analítica, pois, esta teria lugar nas grandes eras do pensamento filosófico. No entanto, esse pensamento que procura anular a metafísica depois da filosofia analítica, ainda parece de certa forma, tentado a ser solidário com o pensamento que critica, ou seja, há em Rorty uma nostalgia para com a verdade, um pensamento que parece não se satisfazer com o que a verdade simplesmente significa, como disse Michael Williams em *Unnatural Doubts*. Assim, a divisão propagada por Rorty, entre a metafísica e a sua concepção do ironista liberal, que desenvolve a partir das metáforas de um mundo liberal intersubjetivo, não pode ser amenizada, o que leva a uma despedida da metafísica em geral, e suas concepções de realidade, objetividade e verdade: “A despedida da filo-

27 RORTY, Contingência, ironia e solidariedade, p. 46.

28 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, pp. 227-265.

29 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 229.

sofia analítica não pode reconduzir à metafísica”³⁰. Mas se um abandono da filosofia analítica não reconduz a metafísica, que pensamento esse abandono pode frutificar?

Habermas percorre o caminho que Rorty trilhou, desde a crítica ao platonismo reinante em nosso mundo, da certeza das verdades que estão por baixo das aparências, passando pela própria crítica à filosofia analítica, que ainda acha que existem verdades a serem descobertas, e chega à conclusão de Rorty de que “não há experiências não interpretadas, a que se tem um acesso apenas privado e que se esquivem à apreciação ou à correção públicas”³¹. A verdade é uma propriedade de enunciados passíveis de crítica. Deste modo, o mundo objetivo não pode ser algo retratado, mas é apenas o processo de um entendimento por uma comunidade que se compreende a si mesma. Nesse caso, o “Eu” como autoridade epistêmica é substituído pelo “Nós”, o que é outra forma para dizer que a autoridade epistêmica está na práxis social de uma comunidade. Desaparece aqui qualquer tentativa de um fundamentalismo que pretenda fugir de um contexto dentro de uma comunidade lingüística e, portanto, paira uma dúvida sobre teorias universalistas, e daí à acusação ao próprio Habermas³².

O contextualismo gerado pela concepção de Rorty é uma consequência, segundo Habermas, da razão corporificada na práxis lingüística, mas é errado pensar o contextualismo como a solução para essa questão. Se para Rorty o desejo de objetividade não é a tentativa de superar as limitações da comunidade, mas um acordo intersubjetivo, a epistemologia não depende mais da objetividade, e a mudança de paradigmas não é feita em uma seqüência, mas, em uma descontinuidade que anula o aprendizado de um paradigma a outro. Habermas discorda dessa solução, porque para ele os paradigmas que se seguem um ao outro formam um “encadeamento dialético”, como resposta de um problema não solucionado pelo paradigma anterior³³.

30 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 231.

31 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 233.

32 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 236.

33 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 239.

Habermas expõe que à luz da genealogia do conhecimento, objetividade, subjetividade e intersubjetividade, o contextualismo do momento intersubjetivo integra o paradigma lingüístico da mesma forma que o ceticismo integrava nos momentos anteriores, quando se desconfiava de que a representação da realidade fosse ela mesma a verdade, ou, que a partir do mundo subjetivo kantiano era possível a concordância entre sujeito e objeto na medida em que aprendia o mundo fenomênico. Mas a partir de um primado do mundo da vida, com um horizonte pré-lingüístico em uma comunidade, o questionamento contextualista não pode ser confundido com a dúvida epistemológica do ceticismo³⁴.

A solução para o problema do contextualismo, gerado pela virada lingüística, começa com a afirmação de Habermas que “a virada pragmática não deixa nenhum espaço para a dúvida sobre a existência de um mundo independente de nossas descrições”. Tal dúvida é explicitada como contradição performativa já como pensava Wittgenstein: “quem quisesse duvidar de tudo nem chegaria à dúvida. O próprio jogo do duvidar já pressupõe a certeza”³⁵:

Tão logo o critério para a objetividade do conhecimento passa da certeza privada para a práxis pública da justificação, a “verdade” se torna um conceito de validade trimembre. A validade de enunciados fundamentalmente falíveis revela ser uma validade justificada para um público. Ora, visto que, no paradigma lingüístico, as verdades são acessíveis apenas na forma do racionalmente aceitável, pergunta-se agora como a verdade de um enunciado pode ainda ser isolada do contexto de sua justificação (...). Como nossa impossibilidade de transcender o horizonte lingüístico das opiniões justificadas concilia-se com a intuição de que enunciados verdadeiros condizem com os fatos?³⁶

34 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 241.

35 WITTGENSTEIN, Über Gewißheit, § 115 apud HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos.

36 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 241.

Habermas diz que o ceticismo e o contextualismo se igualam quando não se equipara ser à aparência, e o outro, não se equipara verdade à assertibilidade justificada: o contextualismo é “antes, a expressão do embaraço que surgiria se precisássemos assimilar uma à outra”. E a solução desse embaraço pelo relativismo cultural apresentaria, assim, uma autocontradição performativa, na medida em que a dúvida quanto à verdade pressupõe já uma certeza, a existência de um mundo independente de nossas descrições idêntico para todos, e a tentativa de uma relação interna de verdade e justificação.

Como não podemos fugir da linguagem para entrar em contato com o mundo, linguagem e realidade são indiscerníveis: “Só podemos explicar um fato com o auxílio da verdade de um enunciado factual”³⁷, mas tal explicação, não garante o significado do conceito de verdade, mediante apenas a coerência de crenças com outras crenças. Assim, deve-se levar em conta, segundo Habermas, o aspecto semântico essencial do predicado de verdade, o seu aspecto incondicional. O que está em jogo é uma relação interna de verdade e justificação, onde a justificação de “p” é a favor da verdade de “p”. Em outro sentido, embora a verdade do mundo não dependa de nossas crenças o único meio de acesso a ela é mediante a justificação coerente de crenças com outras crenças.

Com isso, encontramos-nos de acordo com Habermas, desde sempre em um mundo da vida aberto pela linguagem que se sustenta por convicções inquestionáveis de intersubjetividade partilhadas “praticamente comprovadas, que tornam absurdo duvidar da acessibilidade do mundo”:

A relação entre justificabilidade e verdade, que deve ser elucidada, não assinala nenhum abismo entre o interior e exterior, nenhum dualismo que deva ser *transposto* e possa invocar a questão cética de saber se nosso mundo como um todo é uma ilusão. A virada pragmática retira os alicerces *desse* ceticismo. Há para isso uma simples razão. Na prática cotidiana não podemos usar a linguagem sem *agir*. A pró-

37 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 243.

pria fala se realiza no modo de atos de fala que, por sua vez, estão engastados em contextos de interação e entrelaçados com ações instrumentais. Como atores, isto é, como sujeitos interagentes e interventores, já estamos em contato com as coisas sobre as quais podemos fazer enunciados.³⁸

Devemos, de fato, abandonar as proposições e recorrer a um acordo na experiência, por isso que a conexão entre justificação e verdade não é uma questão epistemológica, mas, uma prática de já estar sempre em contato com as coisas mediante a convicção de pressuposições intersubjetivas. O que está por trás é um mundo compartilhado por todos, e que independe de nossas descrições, e de um entendimento mútuo que o estabiliza. E para Habermas, tal aspecto é fundamental para a cooperação, e para mantermos a distinção platônica entre opinião e saber incondicional.

O predicado de verdade está contido dentro de um jogo de linguagem na argumentação, e nesse sentido, o seu significado é descrito no seu emprego nesse jogo. Deste modo, o comentário metalingüístico de proposições, como a visão deflacionista, pressupõe segundo Habermas, uma prática lingüística prévia. A estratégia deflacionista³⁹ de relação entre “linguagem objetual e metalinguagem”, ou seja, por meio de conexões intralingüísticas, entretanto, assegura dois ganhos na visão de Habermas: “evitar as discussões sobre a “natureza” da verdade sem precisar abandonar a mínima orientação pela distinção entre saber e opinião, ser verdadeiro e ter-por-verdadeiro”⁴⁰. Se pudermos salvar o conceito

38 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 244.

39 Paul Horwich, professor da University College London, representante do deflacionismo, o define nestes termos, segundo Paulo Ghiraldelli Jr: “1. Que a utilidade e a razão de ser do predicado verdade se exprime em capacitar a formulação explícita de generalizações esquemáticas (por exemplo, “pv-p” torna-se toda proposição da forma “pv-p” é verdadeira); 2. Que o significado deste predicado – isto é, nosso entendimento da palavra “verdadeiro”, como o temos – consiste no fato de que nosso uso abrangente de tal predicado deriva de nossa inclinação em aceitar instâncias do “esquema de equivalência”: a proposição u (que p) é verdadeira se e somente se p; 3. Que os fatos básicos explicativos concernentes à verdade são aqueles expressos por instâncias de tal esquema; portanto, a verdade não tem nenhuma natureza subjacente – a verdade de uma proposição não consiste na posse, por ela mesma, de alguma propriedade mais fundamental” (DAVIDSON, Donald Davidson: ensaios sobre a verdade, pp. 16-17).

40 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 249.

semântico da verdade, além da aplicação para as ciências, na questão do desenvolvimento pelo sucesso, também de acordo com Habermas, poderíamos salvar a tese realista fraca – de um mundo independente de nossas descrições –, a tese central para a teoria de Habermas sobre a verdade.

No mundo da vida, a verdade opera como intermediária em dois campos, entre as certezas que guiam às ações e asserções discursivamente justificadas. As práticas das ações estão sustentadas por convicções implicitamente aceitas dadas como verdades. Mas quando essas certezas se dissipam e viram incertezas temos a transição do agir para o discurso, quando a antiga certeza agora vira uma hipótese suspensa e concorrente com outras hipóteses em um concurso que mostrará o melhor argumento na busca pela verdade.

Mas o que ainda falta esclarecer é se este concurso para os melhores argumentos e para a obtenção de “verdades” poderá atingir suas pretensões. A circularidade do processo entre o discurso e a ação ainda não explicou porque os argumentos restabelecidos como certezas são aceitos como verdades. Habermas explicita que no mundo cotidiano não podemos apenas agir com hipóteses:

O falibilismo organizado da pesquisa pode consolidar o trato hipotético com pretensões de verdade controversas porque serve a uma obtenção do consenso *desvinculado do agir*. Esse não é nenhum modelo para o mundo da vida. Por certo, nele devemos tomar decisões com base em informações incompletas; e riscos existenciais como a perda do próximo, doença, velhice e morte são a marca da vida humana. Mas as rotinas do dia-a-dia repousam, a despeito dessas incertezas, na confiança irrestrita no saber tanto de leigos como de especialistas. Não pisaríamos em nenhuma ponte, não utilizaríamos nenhum carro (...) se não considerássemos certos os conhecimentos empregados, se não tivéssemos por verdadeiras as suposições consumidas na produção ou na execução.⁴¹

A tentativa de distinguir a “verdade” da “aceitabilidade racional” pela idealização das condições de justificação refere-se à tentativa de distinguir a justificação de um enunciado em nosso contexto, de um enunciado justificado em todos os contextos. As teorias de justificações ideais, inclusive as de Habermas, têm essa pretensão, na medida em que “é verdadeiro” o enunciado que poderia ser justificado sob tais condições⁴². Tais teorias são objetadas por serem teorias que não consideram a falibilidade humana, com pretensões de saber incondicional e definitivo e, além disso, a própria idealização é considerada como distanciada das práticas costumeiras; mas mesmo quando está próxima dessa práxis, não atinge seus objetivos, por suas “verdades” serem demasiadamente humanas.

Com a crítica de Rorty, que apenas podemos justificar as nossas convicções partindo de nossa comunidade, Habermas mantém a posição de que podemos começar com “propriedades formais e processuais de práticas de justificação em geral, difundidas em todas as culturas”:

Quem sempre entra numa discussão com a séria intenção de se *convencer* de algo na conversa com outra pessoa deve supor performativamente que os envolvidos deixam seus “sim” e “não” ser definidos unicamente pela coerção do melhor argumento. Mas com isso eles supõem, normalmente de maneira contrafactual, uma situação de conversação que preenche condições improváveis: publicidade e inclusão, participação com direitos iguais para todos, imunização contra coerções internas e externas, como também a orientação dos participantes pelo entendimento mútuo. Nesses pressupostos de argumentação *incontornáveis*, exprime-se a intuição de que enunciados verdadeiros são resistentes a tentativas de refutação que transcendem fronteiras espaciais, sociais e temporais. (...) A teoria discursiva da verdade se inspira nisso; desse modo, um enunciado é verdadeiro quando, nas exigentes condições de um discurso

41 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, pp. 250-251.

42 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 251.

racional, resiste a todas as tentativas de refutação.⁴³

Mas quanto a este modo de proceder, Habermas nos faz ressalvas. As pretensões de verdades levantadas para determinado fato estão presas no preenchimento das condições de verdade para esse fato, ou seja, o único modo de procedermos para verificar a verdade de algo é mediante a argumentação. Portanto, não podemos, para verificar a verdade de algo, fugir do plano discursivo, e nesse sentido a leitura epistêmica que Rorty faz da teoria do discurso parece que vai além do plano do próprio discurso, em uma tentativa de ir além das capacidades humanas. Habermas não quer atingir uma verdade para além do discurso, mas, pensa que é fundamental um conceito de verdade para a estabilidade do mundo da práxis, mesmo que esta verdade possa se alterar no futuro. Não sabemos se o que temos por verdade, nos dias de hoje, será a verdade de amanhã, no entanto, para fins da práxis, “esse mesmo provincialismo condena nosso espírito finito a se contentar com a aceitabilidade racional como *uma prova suficiente da verdade*”⁴⁴.

A isso corresponde o fato gramatical de que, ao fazer a asserção “p” numa atitude performativa, devemos pensar que “p” é incondicionalmente verdadeiro, embora numa atitude reflexiva não possamos excluir a possibilidade de, amanhã ou alhures, outras razões e evidências refutarem “p”.⁴⁵

Para Habermas a constituição dogmática de um mundo da vida é a condição para que os participantes dos discursos possam fazer suas argumentações, mesmo com a consciência da possibilidade do erro. As certezas das ações, guiadas por um platonismo de suas concepções de verdade, são um sustentáculo de que podemos alcançar verdades independentes de contextos. O mundo da vida que surge a partir do discurso, com as certezas relacionadas às ações, possibilita uma separação

43 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 254.

44 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 255.

45 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 256.

entre verdade e assertibilidade justificada, o que nos proporciona as condições ideais de justificação e uma procura por uma descentração⁴⁶. Essa esfera do agir explica também a identidade do mundo objetivo, um mundo igual para todos, onde os objetos são os mesmos para todos,

O modo de falar ontológico cria uma ligação entre a verdade e referência, ou seja, entre a verdade de enunciados e a “objetividade” daquilo sobre que se enuncia algo. O conceito de “mundo objetivo” abrange tudo o que sujeitos capazes de falar e agir “não fazem eles mesmos”, de modo que podem se referir a objetos que mesmo sob diferentes descrições se deixam identificar como os mesmos objetos. A *indisponibilidade* e a *identidade* do mundo são as duas determinações de “objetividade” que se explicam a partir da experiência do *coping* (do chegar a bom termo com o mundo): na ação, as convicções “resistem à prova” ao contato de alguma coisa que não é a mesma com que tem a ver o discurso.⁴⁷

A estratégia de Habermas possibilita que um mundo idêntico para todos e pré-reflexivo regule quais convicções conseguem uma execução bem sucedida. Quando não funcionam “esse desmentido vivenciado na prática (...) que constitui o conceito de objetividade”⁴⁸. Assim, os sujeitos que agem, sempre devem considerar esse mundo, que é o mesmo para todos, e por isso a necessidade dos discursos sempre se orientarem por pretensões de verdade que não são apenas justificações.

A problematização que Habermas levanta contra Rorty se refere ao duplo viés: do mundo da vida e do nível discursivo. Para Habermas, Rorty ficaria apenas no nível do discurso, ficando preso a diálogos que impediriam de ir além de contextos de justificação, e quando muito, compartilharia da tese de chegar a bom termo com o mundo por meio das práticas dos participantes. Esses dois níveis estariam separados em

46 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 287.

47 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 287.

48 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 288.

Rorty, enquanto que em Habermas estão intimamente conectados. Em Rorty, o contextualismo dos discursos não é hábil com um mundo realista independente de contextos, e esse estaria por trás de práticas do mundo da vida que são aceitas por todos.

Habermas não se convence de que a mudança dos nossos vocabulários platônicos possa ser feita com um puro ato da vontade. E quando Rorty tenta reduzir a verdade à justificação, falta definir justamente o porquê de alguém defender algo em algum lugar, uma vez que poderia defender tal argumento, ou seja, porque devemos, como nos diz Rorty, procurar audiências para nossas justificações – o que nos leva a pensar que essas justificações realmente serão aceitas em outros públicos e contextos. O esforço por um assentimento de outros públicos precisa ser fundamentado, também no sentido de porque tal argumento contextualista necessita de uma ampliação do consenso intersubjetivo.

Outro problema com a falta de uma noção de verdade é a perda do caráter normativo da razão: “sem sua referência à verdade ou à razão, os padrões não mais teriam, eles mesmos, possibilidade de autocorreção e, em virtude disso, perderiam o status de normas suscetíveis de justificação”⁴⁹.

Mesmo as redescições do mundo, por meio de novas metáforas, estariam, ironicamente, a falar de um mesmo mundo: “não altera o ponto de referência do mundo objetivo como totalidade de tudo o que podemos seja “representar”, seja “tratar” ”⁵⁰.

O abandono das concepções de verdade pelo contextualismo priva Rorty de explicar porque suas alternativas e concepções morais podem oferecer algo em que outros públicos, além do dele, possam aceitar. É muito elogiável falar de instituições liberais que “a tradicional afirmação liberal de que a única maneira de evitar a perpetuação da crueldade nas instituições sociais é maximizar a qualidade da educação, a liberdade de imprensa, a oportunidade educacional”⁵¹. A questão que permanece é argumentar para povos não-liberais tal conquista ocidental, galgada por uma tradição que confiava em demasia na razão, para esperar que agora

49 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 263.

50 HABERMAS, Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos, p. 264.

51 RORTY, Contingência, ironia e solidariedade, p. 125.

sem sua força argumentativa, pela ausência do conceito de verdade, poderíamos nos entender de forma mais civilizada sem ela.

Para Rorty,

a suposta oposição entre a razão e seu outro (por exemplo, as paixões, a vontade de poder nietzschiana, o Ser heideggeriano) é algo que podemos abandonar, uma vez que abandonemos a idéia de que “razão” é o nome de uma força curativa, conciliadora e unificadora – a fonte da solidariedade humana. Se não existe essa força, se a idéia de solidariedade humana é uma simples criação fortuita e afortunada dos tempos modernos, não mais precisamos de uma idéia de “razão comunicativa” para substituir a de “razão centrada no sujeito”. Não precisamos substituir a religião por uma descrição filosófica de uma força curativa e unificadora que realize o trabalho anteriormente feito por Deus.⁵²

Há uma tentativa de anular a razão e substituí-la por uma cultura “poetizada”, baseada em novas metáforas; por que devemos confiar nas metáforas que agora passaríamos a utilizar e não em outras? Por que é importante cultivarmos a solidariedade liberal e não o fanatismo religioso? Por que devemos promover uma cultura liberal a pessoas cujo irracionalismo promove sempre mais crueldade mediante um contextualismo forte? Mas, se não há respostas para essas questões, como nos diz Rorty, então a escolha entre modelos de pensamento, o dele e o do platonismo, parece ser uma escolha arbitrária.

The truth and its context: An approach starting from Habermas and Rorty

52 RORTY, Contingência, ironia e solidariedade, pp. 127-128.

Abstract: The present work probe to approach the debate that occurred between Habermas and Rorty on the subject of the truth. The theme is controversial because the two philosophers have their proposals under different prisms, although they consider the linguistic turning. Rorty thinks that should abandon the truth notion, for arguments more or less useful, through new redescription, and in the same way he wants to maintain distant of the attempts universalists. Habermas accuses Rorty of not having taken the linguistic turning until their last consequences, and to maintain a critical epistemological for the truth notion. This way, Habermas says that we should maintain the truth notion and its unconditional character, by the certainty of a same world for all, where all get in touch with the same objects, through the world of the life and of the discursive level.

Key words: Political Philosophy – Philosophy of Science – Jünger Habermas – Richard Rorty.

Referências bibliográficas

- CALDER, Gideon. *Rorty e a redescricao*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- DAVIDSON, Donald. *Donald Davidson: ensaios sobre a verdade*. São Paulo: Unimarco Ed., 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação*. São Paulo: Loyola, 2004.
- RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- _____. *Verdade e progresso*. Barueri, SP: Manoele, 2005.