

A Antinomia da Verdade: Putnam, Rorty e Habermas

The Antinomy of Truth: Putnam, Rorty and Habermas

Antonio Ianni Segatto

FFLCH-USP/FAPESP*

antoniosegatto@usp.br

Resumo: Neste texto, apresentamos a maneira como autores ligados ao pragmatismo contemporâneo se situam diante do que Albrecht Wellmer denomina “antinomia da verdade”, isto é, a antinomia que divide aqueles que adotam padrões absolutos para a definição do conceito de verdade e aqueles que rejeitam qualquer padrão na discussão acerca desse conceito. Na primeira parte, discutimos dois autores do chamado neopragmatismo (Putnam e Rorty) a fim de mostrar como eles aprofundam cada um dos lados da antinomia. Na segunda parte, discutimos a proposta de Jürgen Habermas, que pretende apresentar uma solução para o dilema.

Palavras-chave: Verdade. Neopragmatismo. Realismo. Relativismo.

Abstract: *In this paper we present the way some authors related to contemporary pragmatism deal with the phenomenon Albrecht Wellmer calls “the antinomy of truth”, i.e., the antinomy that opposes those who adopt absolute patterns to define the concept of truth and those who reject any pattern in the discussion of this concept. In the first part we discuss two authors of the so-called neopragmatism (Putnam e Rorty) in order to show how they deepen each of the aspects of antinomy. In the second part we discuss the ideas of Jürgen Habermas, who intends to propose a solution to this dilemma.*

Keywords: *Truth. Neopragmatism. Realism. Relativism.*

A controvérsia contemporânea acerca do conceito de verdade pode ser compreendida como o resultado do aprofundamento filosófico de algumas constatações triviais sobre o uso cotidiano da linguagem. Ao proferir um enunciado qualquer sobre um fato corriqueiro de nossa vida comum, não pretendemos, muitas vezes, apenas constatar esse fato; pretendemos também comunicar algo. Não pretendemos apenas verbalizar uma concatenação significativa de palavras que diga que as coisas são ou acontecem tal como realmente são ou acontecem; pretendemos também que aquele a quem nos dirigimos compreenda as razões pela quais afirmamos o que afirmamos e responda a isso com seu assentimento ou rejeição. Enfim, levantamos uma pretensão quanto à verdade do que dizemos. Nesse sentido, um enunciado proferido em uma situação cotidiana parece ser, freqüentemente, muito mais do que um mero candidato à verdade

* Doutorando em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e bolsista da FAPESP.

e à falsidade; ele parece ser o meio para alcançarmos algum tipo de acordo intersubjetivo. Ocorre que o processo para se alcançar tal acordo – como já ficou sugerido – nem sempre é linear. Nosso interlocutor pode muito bem rejeitar nosso enunciado. E isso por dois motivos: ele pode alegar que as coisas não são ou acontecem tal como o enunciado diz serem ou acontecerem, ou ele pode rejeitar as razões pelas quais afirmamos o que afirmamos. Neste caso, devemos ou bem aceitar os argumentos de nosso interlocutor ou bem explicitar as razões que temos para sustentá-lo, lançando mão de justificações e critérios, sejam eles linguísticos ou não.

Tudo isso, como dissemos no início, parece bastante trivial. Mas é justamente a partir do aprofundamento dessas trivialidades que surge a controvérsia contemporânea acerca do conceito de verdade. Como escreve Albrecht Wellmer:

Quando começamos a refletir sobre o que é um bom argumento ou evidência convincente ou quando consideramos a partir de quais critérios se pode decidir o que é um bom argumento ou evidência convincente, facilmente sentimos o chão se mover sob nossos pés. Podemos, por exemplo, colocar a seguinte questão: se há um desacordo insolúvel sobre a possibilidade de justificar pretensões de verdade, sobre os padrões de argumentação ou evidências empíricas entre, por exemplo, membros de diferentes comunidades linguísticas, científicas ou culturais, devo, ainda assim, supor que *existem* – em algum lugar – padrões *corretos*, critérios *certos*, em suma, que existe uma verdade objetiva a esse respeito? (WELLMER, 1998, p. 137-8).

A resposta negativa à questão caracteriza, segundo o autor, o relativismo; a resposta afirmativa, por outro lado, caracteriza o absolutismo. Enquanto o relativismo lhe parece em si mesmo inconsistente, o absolutismo parece implicar a adoção de suposições metafísicas (o que, diga-se de passagem, também seria inconsistente em um contexto pós-metafísico marcado, entre outras coisas, pela virada linguística). Ao conflito que necessariamente se estabelece entre as duas posições, Wellmer dá o nome de “antinomia da verdade”. Como representante mais destacado da primeira posição, ele menciona Richard Rorty; como representantes da segunda posição, ele cita Hilary Putnam, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. Embora haja entre estes últimos algumas diferenças consideráveis, eles são postos lado a lado por compartilharem, pelo menos, uma estratégia conceitual: a explicação do conceito de verdade em termos de “idealizações” necessárias. De nossa parte, a fim de aprofundar a antinomia mencionada, vamos focar-nos, num primeiro momento, nas propostas de Putnam e Rorty, normalmente classificadas sob a rubrica de “neopragmatismo” (I). Em seguida, a fim de examinar uma possível solução para a mesma antinomia, vamos considerar a proposta de Jürgen Habermas, que tem defendido em escritos mais recentes o que chama de “pragmatismo kantiano” (II).

I. A compreensão que Hilary Putnam propõe para o conceito de verdade se insere em seu projeto mais geral de combate de uma concepção ainda ingênua de realismo e proposição de uma nova forma para ele. Com efeito, a discussão acerca daquele conceito se faz no quadro mais amplo da discussão de “duas perspectivas filosóficas” relativas às relações entre mente e mundo, linguagem e realidade. A primeira perspectiva caracteriza-se pelo comprometimento com duas teses básicas: a tese de que “o mundo consiste numa totalidade permanente de objetos independentes da mente” e a tese de que

“existe uma e apenas uma descrição completa e verdadeira do ‘modo como o mundo é’.” Conjugadas, tais teses dão sustentação à adoção da concepção de verdade como correspondência entre enunciados e fatos exteriores. Não é difícil compreender por que Putnam a chama “perspectiva externalista”. A segunda perspectiva, diferentemente, é caracterizada como o contraponto da primeira: para ela, a pergunta “de que objetos se compõe o mundo?” nem sequer faz sentido. Isso porque ela admite a coexistência de diferentes descrições do mundo e, por isso, aquela pergunta só faz sentido no interior de uma teoria ou descrição. A verdade deixa de ser entendida como correspondência e passa a ser entendida como aceitabilidade racional no interior de um sistema de crenças. Por oposição à primeira, essa perspectiva – para a qual Putnam propõe uma defesa – é chamada “perspectiva internalista”.

A fim de tornar mais patente a diferença entre as duas perspectivas, Putnam enfatiza o desacordo profundo entre o externalismo e o internalismo no que diz respeito às garantias últimas da verdade dos enunciados. O externalismo tem apenas uma saída para garantir a exatidão da correspondência entre enunciados e fatos e, portanto, a objetividade do conhecimento: assumir o “ponto de vista do olho de Deus”. Não fosse assim, seria preciso reconhecer que nossas perspectivas representativas sobre o mundo ou nossos “esquemas conceituais” são sempre relativos e que a verificação daquela correspondência dependeria sempre dessa relatividade, o que é obviamente incompatível com as teses da totalidade do mundo e da unicidade de sua descrição. O internalismo, diferentemente, assume a idéia de que não há um ponto de vista privilegiado a partir do qual se pudesse decidir a respeito da verdade dos enunciados. Sua objetividade é sempre uma “objetividade para nós”, isto é, ela é sempre intra-mundana e relativa a nossas disposições naturais (nossa, por assim dizer, história natural) e a nossas convenções culturais.

A distância que separa as duas perspectivas é semelhante à distância que separa a metafísica dogmática e o criticismo kantiano. O externalismo pode ser comparado ao dogmatismo à medida que extrapola os limites do conhecimento, pois é compelido a postular o acesso a um ponto de vista extraordinário. O internalismo, ao contrário, atém-se aos limites das capacidades humanas de compreensão e explicação racionais. Embora, como escreve Putnam, “Kant estivesse profundamente dividido entre a idéia de que todo conhecimento é, em parte, nossa construção e a idéia de que o conhecimento deve alcançar o que chamei de ‘visão do olho de Deus’,” sua filosofia é marcada pela “idéia de que há *limites para o conhecimento* e que nós caímos em ‘antinomias’ – outra palavra para paradoxos – quando tentamos ir além de tais limites” (PUTNAM, 1990, p. 18). De modo semelhante, embora o internalismo, como veremos em seguida, esteja dividido entre a idéia de que a verdade depende de certa relatividade quanto a sua justificação e a idéia de que ela não se reduz a essa relatividade, o autor assinala que, quando tentamos alcançar a “visão do olho de Deus”, nós caímos no seguinte paradoxo: colocamo-nos no ponto de vista a partir do qual podemos “contemplar os observadores como se eles não fossem *nós mesmos*, [no ponto de vista a partir do qual podemos] contemplá-los como se estivéssemos, por assim dizer, *fora de nossas peles*” (idem, p. 17).

A motivação para a rejeição da concepção de verdade como correspondência, que é parte da semântica do realismo externalista, deveu-se, segundo o relato do próprio Putnam, ao contato com os trabalhos de Michael Dummett. Em um artigo pioneiro em defesa do antirrealismo, Dummett ataca um dos pilares que sustentam, desde suas origens, aquela concepção: o princípio do terceiro excluído. O realista se vê obrigado a

advogar tal princípio, já que, para ele, o horizonte da verificação e, no limite, da compreensão de um enunciado é necessariamente a constatação de sua verdade ou falsidade. Nas palavras do autor: “para o realista, a noção de verdade tem um papel mais crucial no modo de determinar o significado do enunciado. Conhecer o significado do enunciado é conhecer o que é para o enunciado ser verdadeiro” (DUMMETT, 1978, p. 155). O antirrealista, ao contrário, passa ao largo do princípio, pois ele admite a existência de classes de enunciados (enunciados sobre eventos, processos e estados mentais, enunciados matemáticos etc.) para os quais não há uma verificação definitiva possível. Desse modo, Dummett propõe interpretar a noção de verdade de uma perspectiva puramente epistêmica: “a compreensão de tal enunciado [pertencente a uma das classes em que não há uma verificação definitiva possível] consiste em conhecer o que conta como evidência adequada para a asserção do enunciado, e a verdade do enunciado só pode consistir na existência dessa evidência” (idem, ibidem). Como explica Caetano Ernesto Plastino:

Compreender um enunciado é ser capaz de reconhecer as condições em que ele poderia ser justificado (ou corretamente asseverado). Nesse caso, as condições de verdade de um enunciado não transcendem uma verificação possível. A verdade não é independente de nossa capacidade de descobri-la, pois é entendida como o resultado de um processo de verificação (real ou possível). Assim, segundo Dummett, um enunciado não pode ser verdadeiro a menos que seja possível em princípio ter acesso epistêmico a sua verdade. (PLASTINO, 2000, p. 88)

Mas a motivação para rejeição da concepção de verdade como correspondência deve-se também à rejeição da tese de que “existe uma e apenas uma descrição completa e verdadeira do ‘modo como o mundo é.’” Como resume o mesmo comentador:

Como é possível, pergunta Putnam, estabelecer e constatar uma relação de correspondência entre as expressões linguísticas (ou as representações mentais) e os objetos exteriores, se “os constrangimentos (*constraints*) operacionais e teóricos que nossa prática pode impor a nosso uso de uma linguagem” sempre podem ser satisfeitos por *um número infinitamente grande de diferentes relações de referência?* De acordo com Putnam, pode haver mais de um modo correto de a linguagem mapear o mundo, “o que é um único conjunto de coisas dentro de uma teoria correta pode não ser um único conjunto de coisas ‘na realidade.’” (idem, p. 87)

Ambos os posicionamentos – o reconhecimento de que não é possível decidir, pelo menos em certos casos, a respeito da verdade ou falsidade dos enunciados por meio de uma verificação factual; e o reconhecimento de que há diferentes descrições possíveis do mundo – levaram Putnam a colocar-se diante do que ele denomina “antinomia do realismo”: “ou o uso da linguagem *já* estabelece a ‘interpretação’ [das nossas palavras] ou *nada* o pode fazer” (PUTNAM, 2002, p. 42). Transposta para o problema da verdade, a antinomia poderia ser formulada nos seguintes termos: ou o nosso modo de mapear o mundo já estabelece o que consideramos serem enunciados verdadeiros ou teremos que aceitar uma relação não mediada entre o mundo exterior e sua representação linguística, aceitando que tal mundo nos diz quais enunciados o descrevem corretamente. Ocorre que “um mundo onde existem, digamos assim, ‘raios noéticos’ emitidos do exterior para a nossa cabeça [...] é um mundo mágico, um mundo de fantasia” (idem, ibidem).

A saída está, então, na compreensão da verdade como algo que não independe inteiramente de suas justificações possíveis. Mas é preciso, adverte o autor, evitarmos o erro simétrico àquele em que incorre o realismo externalista, isto é, é preciso evitar a assimilação da verdade a toda e qualquer justificação. Como ele escreve: “o internalismo não é um relativismo fácil que diz: ‘vale tudo’. Negar que faz sentido perguntar se nossos conceitos ‘correspondem’ a algo totalmente não contaminado pela conceitualização é uma coisa; mas sustentar que todo sistema conceitual é, por isso, tão bom quanto qualquer outro seria outra coisa” (PUTNAM, 1981, p. 54). Em outros termos: negar que a verdade independa da justificação é uma coisa, mas aceitar que qualquer justificação seja tão boa quanto qualquer outra é algo muito diferente. É justamente aí que ele vê o perigo de uma abordagem puramente epistêmica.

Para se afastar tanto do realismo externalista, que a essa altura já pode ser chamado de metafísico, quanto do relativismo epistêmico, Putnam recorre, mais uma vez, a Kant. Embora não negasse a definição nominal de verdade, isto é, a concepção de que a verdade é a “correspondência de um juízo com seu objeto”, Kant soube distinguir o que são os objetos percebidos por nós e o que são os objetos *em si mesmos*. Ao fazê-lo, ele “não apenas abandona qualquer noção de semelhança entre nossas idéias e as coisas em si mesmas; ele abandona qualquer noção de isomorfismo abstrato. E isso significa que não existe nenhuma teoria da verdade como correspondência em sua filosofia”. Mas resta a pergunta a respeito do que seja um juízo verdadeiro. Este seria “um enunciado que um ser racional aceitaria com base na experiência suficiente do tipo que é, de fato, possível para seres com a nossa natureza” (PUTNAM, 1981, p. 63-4). Assim, a verdade não é outra coisa senão a melhor adequação passível de ser atingida, dadas nossas capacidades racionais e finitas.

Coerente com essa concepção de verdade que extrai de Kant, Putnam afirma que “a verdade é uma *idealização* da aceitabilidade racional”: se houver condições epistemicamente ideais, um enunciado pode ser justificado de maneira definitiva sob tais condições. As duas “idéias-chave” que caracterizam sua concepção de verdade como idealização são, pois, as seguintes:

- (1) a verdade é independente da justificação aqui e agora, mas não de *toda* justificação. Afirmar que um enunciado é verdadeiro é afirmar que ele poderia ser justificado;
- (2) presume-se que verdade seja estável ou “convergente”; se tanto um enunciado quanto sua negação pudessem ser “justificados”, mesmo em condições tão ideais quanto se possa esperar, não haveria sentido em pensar o enunciado como *tendo* um valor de verdade. (idem, p. 56)

Por um lado, embora haja umnexo necessário entre verdade e justificação, a primeira não se reduz à segunda. Não fosse assim, as marcas de tempo, lugar e pessoa, que necessariamente acompanham o conceito de “justificação”, seriam transferidas para o conceito de verdade. Como explica Albrecht Wellmer:

Se eliminássemos a diferença entre verdade e justificação, isso teria conseqüências relativistas. Pois, tanto na dimensão vertical do tempo histórico quanto na dimensão horizontal de uma pluralidade de culturas, situações e contextos, pode verificar-se que as múltiplas convicções inconciliáveis de pessoas diferentes em diferentes culturas estão sendo aceitas como verdadeiras, com boas razões. (WELLMER, 1999, p. 61)

Nesse sentido, Putnam lembra que a justificação é uma propriedade que os enunciados podem perder: mesmo que em determinadas circunstâncias alguém acredite ter boas razões para afirmar algo, tais razões podem, posteriormente ou sob outro ponto vista, revelarem-se insuficientes ou incorretas. A verdade, ao contrário, é uma propriedade que os enunciados não podem perder: um enunciado verdadeiro não pode ser, hoje ou para mim, verdadeiro e, amanhã ou para você, deixar de sê-lo. A verdade é necessariamente intersubjetiva e atemporal.

Por outro lado, se a verdade está vinculada à justificação, mas não se reduz a ela, é preciso que haja condições adicionais. Tais condições são, como já deve ter ficado evidente, *ideais*, isto é, condições que transcendem os contextos factuais de enunciação. Além disso, é preciso que os enunciados que se pretendem verdadeiros se aproximem em algum grau desse limite ideal. Eles devem, portanto, convergir para a verdade enquanto limite ideal. Em diferentes ocasiões, Putnam explica o que são as “condições epistemicamente ideais” por meio de uma comparação com os “planos sem atrito” da física: embora não possamos atingi-los, eles têm um papel importante na investigação científica, pois podemos nos aproximar deles em um grau bastante elevado. O mesmo ocorre com as “condições epistemicamente ideais”: embora não possamos nunca estar certos de tê-las alcançado, podemos, em muitos casos, aproximar-nos delas com um alto grau de certeza (cf. PUTNAM, 1983, p. 84-5).

No entanto, há uma objeção à qual Putnam não pode se furtar. Adaptada de uma aporia apresentada por Platão no *Mênon*¹, ela é formulada por Richard Rorty nos seguintes termos:

Se a “verdade” é o nome de tal objetivo [o objetivo da pesquisa científica], então, de fato, não há verdade. Pois a condição absoluta da verdade a torna inútil se tomada como objetivo. Um objetivo é algo sobre o qual você pode saber se está chegando mais perto, ou se está se afastando. Mas não há nenhuma maneira de sabermos quão distantes estamos da Verdade, nem mesmo se estamos mais perto dela que nossos ancestrais [...] Isso quer dizer que a pergunta “Será que nossas práticas de justificação nos levarão à verdade?” é tão irrespondível quanto não pragmática. É irrespondível porque não há maneira de não privilegiarmos nossos propósitos e interesses atuais. É não pragmática porque a resposta a essa pergunta não faria nenhuma diferença para nossa prática. (RORTY, 1998a, p. 19)

Diante disso, Rorty aborda o conceito de verdade sem recorrer a explicações substanciais. Com efeito, ele defende que há muito pouco ou nada para dizer sobre a verdade e que, no limite, a única noção relevante é a de justificação. Vejamos.

Reivindicando deliberadamente certa filiação nietzschiana, Rorty pretende abandonar as dicotomias características da filosofia ocidental. A mais significativa delas, segundo seu próprio relato, é aquela entre aparência e realidade, entre “as coisas tal como nos aparecem” e “as coisas tal como são em si e por si mesmas”. Não é difícil notar as

¹ “E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te [procurar] que tipo de coisa, entre as que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que [isso] é aquilo que não conhecias?” (PLATÃO, 2001, 80d, p. 49).

razões da filiação nietzschiana contidas nesse gesto de abandono e, se quisermos ir mais longe, demolição de um dos pilares da tradição metafísica. No *Crepúsculo dos ídolos*, por exemplo, encontramos uma dura crítica ao que Nietzsche denomina o “egipcismo” dos filósofos, isto é, a tentativa, ou mesmo a necessidade de “desistoricizar uma coisa, torná-la *sub specie aeterni*, construir a partir dela uma múmia”. Disso resulta a necessidade dos filósofos de não acreditar no testemunho dos sentidos e fazer do único mundo mera aparência, o oposto ao mundo “verdadeiro”, o portador, por excelência, daquilo que, embora inapreensível, seria essencial. Ocorre que, conforme o veredicto de Nietzsche, acabamos, desse modo, jogando fora o bebê junto com a água do banho. Em suas palavras: “Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente*” (NIETZSCHE, 1999, p. 81). Nessa passagem, Rorty vê uma evidência forte da renúncia nietzschiana da idéia de que “a verdade científica é uma questão de correspondência a uma realidade preexistente”. E reconhecendo que Nietzsche não assumiu essa renúncia de maneira integral, ele escreve:

Penso que temos de admitir que haja uma contradição entre as passagens em que Nietzsche vê o conhecimento humano como erros úteis para a vida e aquelas que simplesmente deixam de lado toda idéia de verdade como fidelidade a uma realidade antecedente. As últimas são passagens que nos incitam a simplesmente apagar de nossas mentes noções tais como “verdade”, “erro”, “aparência” e “realidade”. Essas noções podem ser substituídas por noções tais como “crenças vantajosas para certos propósitos, mas não para outros” e “uma descrição de coisas úteis para certos tipos de pessoas, mas não para outros”. Estas são noções completamente pragmáticas, noções que abandonaram inteiramente a metáfora da correspondência. (RORTY, 1998b, p. 10)

Lendo Nietzsche numa chave pragmática, Rorty pode passar da recusa da dicotomia entre aparência e realidade para a recusa da idéia de verdade como correspondência entre os enunciados e “o mundo tal como ele realmente é”. No lugar desta última, entra em cena a idéia de verdade como “utilidade para certos propósitos”. Não por acaso, ele recorre com frequência ao lema de William James, segundo o qual a verdade é “o nome do que quer que se prove como bom sob a forma de crença, e bom, também, por razões definidas e especificáveis”. E o próprio Rorty cuida em especificar o que seria esse “critério de utilidade”:

Quando seus interlocutores insistem na questão “Úteis para quê?”, os pragmatistas não têm nada a dizer exceto que são “Úteis para criar um mundo melhor”. Quando lhes perguntam “Melhor por que critérios?”, os pragmatistas não têm nenhuma resposta detalhada a oferecer, do mesmo modo que os primeiros mamíferos não tinham como especificar sob que aspectos eles eram melhores do que os agonizantes dinossauros. Os pragmatistas têm a dizer algo tão vago quanto “melhor no sentido de que *contém mais daquilo que consideramos bom e menos daquilo que consideramos ruim*”. E quando lhes perguntam “E o que exatamente vocês consideram bom?”, os pragmatistas podem responder apenas, ecoando Whitman, “diversidade e liberdade”. Ou, ecoando Dewey, “crescimento”. “Crescimento”, disse Dewey, “é o único objetivo moral”. (RORTY, 1999b, p. 27-8)

Rorty pretende abandonar também a dicotomia entre encontrar e fabricar, que seria uma versão da dicotomia entre absoluto e relativo. Não é preciso continuar sustentando uma distinção entre algo que é o que é, independentemente de sua relação com outras coisas, e algo que depende dessa relação para existir. Não fosse assim, teríamos duas alternativas: ou continuar a manter a idéia de que a verdade está diante de nós, tanto quanto o mundo está diante de nós, ou assumir que a verdade é uma fabricação. Ocorre que, de um lado, a verdade não está aí para ser encontrada: “O mundo está diante de nós, mas as descrições do mundo não. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas; o mundo por si próprio – sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode” (RORTY, 1994, p. 25). De outro lado, porém, isso não significa que a verdade seja uma fabricação. Ela é apenas um recurso de que nos valemos para lidar com o mundo.

Tudo isso é coerente com duas características básicas do tipo de pragmatismo que Rorty assume. De um lado, trata-se de um pragmatismo antidualista, pois, embora continue a admitir algumas distinções (por exemplo, entre o que é mais útil e o que é menos útil para nossos propósitos), ele rejeita os dualismos platônicos (aparência e realidade, relativo e absoluto etc.). De outro lado, trata-se de um pragmatismo antiessencialista, pois nega que a verdade e o conhecimento tenham uma natureza intrínseca, uma essência. É certo que podemos pensar em algum tipo de correlação entre as linguagens que utilizamos para descrever o mundo e o próprio mundo, postulando uma harmonia entre o que seria a essência de ambos. No entanto, isso não teria nenhum valor prático. Como assinala o autor: “é o vocabulário da prática mais do que o da teoria, da ação mais do que da contemplação, aquele em que podemos dizer alguma coisa útil sobre a verdade” (RORTY, 1999a, p. 234).

Não é difícil notar a distância que separa o pragmatismo rortiano e aquele defendido por Putnam no que concerne ao conceito de verdade. Se a verdade não é certa correspondência entre linguagem e realidade, entre as descrições que fazemos do mundo e o modo como o mundo supostamente é em si e, por si mesmo, parecem restar duas alternativas: alguns, como Putnam, que reivindicam uma filiação em relação a Peirce, acreditam que ainda podemos manter um sentido absoluto do termo “verdadeiro”, associando-o ao que chamam de “o fim da investigação” ou “justificação em uma situação ideal”; outros, como Dewey, defendem que há muito pouco ou nada a se dizer sobre a verdade em termos substantivos e que deveríamos nos restringir à justificação, ao que este último chamou de “assertibilidade garantida”. É a esse segundo partido que Rorty se filia.

Nesse esforço de limpar o terreno, portanto, Rorty não propõe um conceito “positivo” de verdade, mas se limita a apontar os prejuízos a que somos conduzidos quando assumimos um conceito de verdade como correspondência ou um conceito de verdade como convergência para um limite ideal. Nesse sentido, ele considera que Tarski e Davidson foram os únicos que disseram algo de útil ao compreenderem a verdade como uma relação entre enunciados e não entre a linguagem e o mundo. As famosas sentenças-T de Tarski (por exemplo, “‘A neve é branca’ se e somente se a neve é branca”) não relacionam entidades lingüísticas, de um lado, e fatos, de outro. Elas relacionam enunciados de uma linguagem a enunciados de outra linguagem, e nada mais. Além disso, Rorty rejeita a noção de convergência, fazendo voltar contra Putnam o argumento que este utilizava contra o externalismo: para que soubéssemos se estamos ou não nos aproximando da verdade, deveríamos ser capazes de avaliar cada uma das

justificativas que se poderia apresentar para um enunciado, inclusive aquelas que não nos são acessíveis espacial e temporalmente, isto é, aqui e agora. Ocorre que, para que isso fosse possível, teríamos que nos colocar no ponto de vista de Deus. E isso, como vimos, é impossível.

Embora haja muito pouco ou nada para dizer sobre a verdade, Rorty admite que haja um uso do predicado “verdadeiro” que não pode ser eliminado de nossas práticas. Trata-se do que ele chama de “uso acautelador”, o uso que fazemos do termo quando dizemos que um enunciado pode não ser verdadeiro, ainda que esteja justificado. A fim de esclarecer esse uso, ele propõe uma comparação com o uso de uma palavra trivial de nossas práticas cotidianas: a palavra “perigo”. Muitas vezes, utilizamos a palavra para acautelar as pessoas ao nosso redor, para preveni-las ou para indicar que talvez elas não tenham considerado todas as consequências de suas ações. Do mesmo modo, muitas vezes utilizamos a palavra “verdadeiro” para indicar um tipo particular de perigo: “nós a usamos para nos lembrar de que as pessoas em circunstâncias diferentes – pessoas que enfrentam audiências futuras – podem não ser capazes de justificar a crença que nós justificamos triunfantemente para as audiências que até aqui encontramos” (RORTY, 2001, p. 4). Esse uso do predicado “verdadeiro” parece importante por introduzir a distinção entre verdade e justificação, indicando que a primeira não se reduz à segunda. No entanto, em alguns momentos, Rorty oscila entre manter a distinção e aboli-la. Ele escreve, por exemplo, que “não temos outros critérios para a verdade que não sejam os de justificação”. Mas, logo em seguida, diz o seguinte: “mesmo considerando que o critério de verdade é justificação e que a justificação é relativa, a natureza da verdade, entretanto, não é relativa” (RORTY, 1998a, p. 17). Tudo isso conduz, como aponta Cristina Lafont, à seguinte consequência:

Se a pretensão de verdade existe apenas como pretensão de justificação, não se entende que função cumpre contrapor *justificado a verdadeiro* que não poderia ser cumprida simplesmente contrapondo *justificado a injustificado* [...] Se, ao contrário, como Rorty parece supor, a contraposição justificado/verdadeiro implica algo mais que a contraposição entre justificado/injustificado, seria necessário – para defender tal postura – explicar *em que consiste esse “plus” do conceito de verdade* em relação ao de justificação; ou, dito de outro modo, não se pode explicar a função de tal conceito meramente como a de aviso frente ao perigo de que talvez não sejamos capazes de justificar nossas crenças no futuro, pois, para fazer tal aviso – isto é, para indicar que aquilo que agora pode estar justificado talvez não esteja no futuro –, necessitamos apenas da distinção entre justificado/injustificado. (LAFONT, 1995, 118-120)

A saída para os impasses a que chegam tanto Putnam quanto Rorty pode estar na teoria discursiva da verdade de Jürgen Habermas. Vejamos.

II. A teoria discursiva da verdade de Habermas é formulada no contexto de sua teoria pragmática do significado, que está, por sua vez, na base de seu conceito de racionalidade comunicativa. Essa teoria pragmática parte da idéia de que há um nexos interno entre significado e validade, do qual se segue a seguinte tese: “entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável” (HABERMAS, 1981, p. 400). Essa idéia é a generalização de uma tese que perpassa boa parte das teorias lógicas e semânticas da

linguagem, segundo as quais “entendemos uma proposição quando sabemos o que é o caso se ela for verdadeira”. Aparentemente, trata-se de uma simples troca de palavras: no lugar de “proposições”, entram os “atos de fala” e, no lugar das “condições de verdade”, entram as condições de “aceitabilidade racional”, de “validade”. No entanto, as modificações são mais profundas: compreender um ato de fala não significa apenas discriminar as condições sob as quais ele pode ser caracterizado como verdadeiro, mas as condições gerais de validade, que dizem respeito à verdade, à justeza normativa e à veracidade. Outra idéia fundamental dessa teoria é a de que “o entendimento reside na linguagem humana como seu *telos* inerente” (idem, p. 387). O termo “entendimento” nessa tese tem um sentido normativo, implicando que este conceito funciona como uma espécie de “escala ideal” a partir da qual é possível medir se um entendimento é efetivo/ “verdadeiro” ou se é enganoso/ “falso”. Os sujeitos capazes de falar e agir não apenas buscam alcançar um entendimento entre si, mas devem ser capazes de distinguir um entendimento efetivo ou “verdadeiro” de um entendimento enganoso ou “falso”.

No curso da reconstrução dos critérios a partir dos quais os sujeitos capazes de falar e agir podem diferenciar consensos “efetivos” de consensos “enganosos”, Habermas tem diante de si duas alternativas: ou admite que cada linguagem ou forma de vida contém critérios próprios acerca daquilo que é verdadeiro ou falso, de modo que sequer faz sentido perguntar pela verdade ou falsidade de tais critérios, ou acredita na universalidade de tais critérios e procura definir os padrões que abarcam todas as linguagens e formas de vida. Habermas situa-se, em seus escritos da década de 1970, no partido daqueles que defendem a segunda alternativa. Nesse sentido, ele defende, contra a postura relativista, que o critério último da verdade não é dado pelos consensos factuais eles mesmos, mas pela idéia de um consenso racional, alcançado sob uma situação de fala ideal. Em suas palavras: “um consenso racional só pode, em última instância, ser diferenciado de um consenso enganoso por referência a uma situação de fala ideal” (HABERMAS, 1984, p. 179).

Retomando a interpretação que Karl-Otto Apel faz de Peirce² e o conceito de “comunidade de comunicação ideal” daquele autor, Habermas indica que o conceito de

² A interpretação que Apel faz da concepção de verdade de Peirce é sintetizada no seguinte trecho: “Peirce formula sua definição [da verdade], não por acaso, na complexa forma gramatical do chamado condicional contrafactual (‘contrary-to-fact’-*condicionalis*): a verdade de uma proposição não tem de ser provada factualmente em determinadas comprovações práticas e ela não pode, em princípio, provar-se completamente em tais comprovações factuais; mas, se determinadas condições *fossem* cumpridas, ela *poderia* provar-se em uma contínua *tendência* à satisfação de nossos desejos logicamente justificados. Uma definição pragmática da verdade deve, segundo Peirce, proporcionar pelo menos o seguinte: ela deve explicitar o sentido possível do predicado ‘verdadeiro’ de tal modo que sejam dados os critérios com os quais possamos reconhecer na prática se uma proposição é – provavelmente – verdadeira. Ao formular no ensaio de 1877 [“The fixation of belief”] – ou melhor, na revisão de 1903 – uma definição de verdade tão operativamente útil, Peirce oferece o complemento pragmático de sua definição da realidade, assim como da verdade em termos de ‘ultimate opinion’. Com isso, ele mostra não apenas o que seria em última instância – *idealiter* – a verdade, mas também a maneira como o homem pode reconhecer aqui e agora se ele se encontra – metodologicamente – no caminho correto para alcançar aquela verdade absoluta” (APEL, 1975, p. 126).

“situação de fala ideal” possui uma dimensão reguladora e uma dimensão constitutiva. A primeira diz respeito às condições que impedem “distorções sistemáticas na comunicação”. Em outras palavras, elas garantem um acesso intersubjetivo àquilo que é dito, assim como uma simetria entre os participantes do discurso, a fim de possibilitar chances iguais de escolher e executar atos de fala. A dimensão reguladora da situação de fala ideal se caracteriza, na expressão do próprio Habermas, pelos seguintes “postulados”: 1. Todos os potenciais participantes do discurso devem dispor de igual chance de proferir atos de fala, de tal modo que possam colocar questões e oferecer respostas livremente; 2. Todos devem possuir igual chance de fazer interpretações, afirmações, sugestões, esclarecimentos e justificações, e problematizar as pretensões de validade das mesmas, de modo que nenhum preconceito permaneça imune a críticas; 3. são admitidos no discurso apenas os falantes que, enquanto agentes, possuam igual chance de empregar atos de fala, ou seja, de expressar suas posições, sentimentos e intenções; 4. são admitidos no discurso apenas os falantes que, enquanto agentes, possuam igual chance de empregar atos de fala regulativos, ou seja, de dar e recusar ordens, permitir e proibir, prometer e negar promessas (cf. idem, p. 177-8).

A dimensão constitutiva, por outro lado, se faz notar no fato de que “a antecipação de uma situação de fala ideal tem para toda comunicação uma aparência constitutiva, que é, ao mesmo tempo, o prenúncio de uma forma de vida” (idem, p. 181). Trata-se de uma aparência, pois não temos como nos certificar se as condições para sua realização são efetivamente dadas. Mas ela é constitutiva e significa o prenúncio de uma forma de vida, pois suas estruturas formais são atualizadas nas práticas comunicativas concretas cada vez que se inicia um discurso.

A respeito dessas duas dimensões, Habermas esclarece que “a situação de fala ideal não é nem um fenômeno empírico, nem meramente uma construção, mas uma suposição inevitável que se faz nos discursos” (idem, p. 180). Por um lado, ela não é apenas uma idéia reguladora no sentido kantiano, pois é uma suposição operante factualmente nos discursos; por outro lado, ela não é um conceito existente no sentido hegeliano, pois nenhuma sociedade histórica ou forma de vida coincide inteiramente com suas estruturas formais. Habermas pretende que tal conceito funcione apenas como um “padrão de medida crítico” (*kritischer Maßstab*), isto é, como uma espécie de escala ideal, que permita discernir se os consensos alcançados sob as condições factuais – como sempre acontece – são consensos verdadeiros ou enganosos.

No entanto, se a situação de fala ideal possui, simultaneamente, uma dimensão reguladora e uma dimensão constitutiva – e não é inteiramente nem uma idéia reguladora, nem uma idéia efetiva – ela contém, como ressalta Wellmer, uma

ilusão dialética não resolvida, que transparece no fato de que, nesse conceito, o ponto de partida e o resultado do esforço de entendimento racional se apresentam ao mesmo tempo como idênticos e distintos. E daí resulta a ambigüidade do conceito quando é entendido como ponto de referência normativo da idéia de uma forma de vida tornada racional: ele designa tanto uma estrutura formal, isto é, as condições de possibilidade dos esforços racionais por um entendimento, quanto o resultado de tais esforços no sentido de um acordo racional. (WELLMER, 1986, p. 219)

Em outras palavras, o entendimento/consenso racional alcançado sob uma situação de fala ideal é o *telos* da comunicação linguística tanto no sentido de que é sua condição de

possibilidade quanto no sentido de que é seu fim visado. A situação de fala ideal está, portanto, no começo e no termo da comunicação; ela a abarca integralmente. O resultado disso é o comprometimento com as mesmas aporias do conceito kantiano de reino dos fins:

Assim como Kant teve de buscar refúgio na idéia de um reino dos fins para explicar a idéia da razão prática, Apel e Habermas só podem explicar o nexo entre racionalidade e verdade através do recurso a uma situação de entendimento ideal. Em ambos os casos, o problema recai sobre as próprias construções conceituais idealizantes, ou seja, no fato de que elas são tomadas como “idéias da realidade” [...] assim como o reino dos fins designa um estado em que não apenas não podem se dar conflitos morais, mas também em que teria sido alcançado uma unidade sem fissuras e um entendimento entre os sujeitos – um estado na realidade em que a pluralidade dos sujeitos não poderia mais ser pensada –; também as estruturas formais da situação de fala ideal ou as condições de uma comunidade de comunicação ideal, tomadas como ponto de fuga ideal de uma realidade linguística, designam não apenas uma condição ideal do entendimento racional, mas também uma condição na realidade da *existência* do acordo ideal – um estado em que a escuridão, que existe entre e dentro dos sujeitos, ter-se-ia iluminado. Sem essa escuridão, porém, não existiria mais a linguagem; a não ser a linguagem ideal dos semânticos construtivistas, que certamente tornaria a noite em dia. (idem, p. 101-2)

Ao fim e ao cabo, percebemos que, diante do dilema posto pela “antinomia da verdade”, Habermas coloca-se do lado do absolutismo, pois procura ancorar a verdade em um ponto de Arquimedes, fora de nossos discursos reais. Esse absolutismo, no que se refere à maneira de conceber os critérios da verdade e dos consensos verdadeiros, está associado a uma versão *forte* da tese segundo a qual o entendimento é o *telos* da comunicação linguística. Vale lembrar que sua teoria admite também uma versão *fraca* dessa tese³. Mas ele só poderá defender esta última no momento em que tiver revisado as próprias bases de sua teoria da linguagem.

³ Segundo Wellmer, a tese segundo a qual o entendimento é o *telos* da comunicação linguística pode ser entendida em dois sentidos: “entendida em seu sentido *fraco*, a tese é a expressão de uma teoria pragmática do significado (Bedeutung); apesar de sua aparente trivialidade, ela não é trivial, porque seu sentido mais exato pode ser determinado somente por uma explicação do nexo interno entre significado e validade, e isto quer dizer, ao mesmo tempo: por uma explicação do vínculo interno entre ação comunicativa e discurso. Entendida em seu sentido *forte*, a tese de Habermas é a expressão de uma teoria da verdade como consenso, e por isso vinculada aos conceitos idealizantes de situação-de-fala ideal, de uma comunidade-de-comunicação ideal ou de um consenso ‘infinito’” (WELLMER, 1997, p. 87). Dada essa distinção, ele propõe uma crítica à versão forte da tese e uma defesa de sua versão *fraca*, argumentando que “num certo sentido, a versão ‘fraca’ da tese do entendimento é mais forte que a ‘forte’, porque satisfaz as funções mais importantes da tese do entendimento em sua versão forte, sem ter que recorrer a problemáticas estratégias conceituais ‘metafísicas’. Estas funções são: a defesa de um conceito de verdade não-relativista; a defesa de um conceito de racionalidade forte e multidimensional (*mebrdimensionalen*); e a fundamentação de um conceito não objetivista de mundo-da-vida, bem como do mundo do sentido lingüístico” (idem, ibidem).

A mais decisiva dessas revisões consiste em abandonar a distinção entre a compreensão do significado e o discernimento do critério da verdade. Isso implica que entender o significado de um ato de fala já é julgá-lo verdadeiro ou falso, justo ou injusto. Como resume Nilson Assunção Alvarenga:

O critério de verdade emerge, assim como as condições de entendimento do significado, da situação concreta de fala. E, se quisermos acessar as condições ideais do consenso sem objetivá-las, teremos que continuamente voltar a usar concretamente a linguagem e formar aí nossas convicções; só então estarão dadas, de novo, as condições de um acordo racional. Assim, o consenso não é mais um critério, mas algo entrelaçado ao conceito de verdade. Pois, no entendimento mútuo, ao mesmo tempo em que estamos de acordo com um proferimento, estamos convictos de que as razões envolvidas para sua justificação são suficientes. (ALVARENGA, 1999, p. 354-5)

Pode-se dizer que as pretensões de validade de um enunciado estão vinculadas a um potencial de razões, que podem justificá-las como efetivamente válidas, sendo possível, então, fazer a seguinte paráfrase daquela tese de Habermas que estabelece um nexo entre significado e validade: “entendemos uma pretensão de validade apenas quando examinamos com cuidado o correspondente potencial de razões que se poderia eventualmente apresentar a favor ou contra esta pretensão de validade” (WELLMER, 1997, p. 88). E isso pode significar que quando levantamos uma pretensão de validade, supomos não apenas a adesão por nossos interlocutores ao que asseveramos com base em fundamentos ou justificações, como também supomos que nosso enunciado seja válido para além dos contextos factuais de enunciação. Instala-se, pois, no cerne da linguagem, uma tensão entre a imanência de uma pretensão de validade ao contexto factual de enunciação e a transcendência desse contexto para a qual ela aponta – tensão esta que representa um dos sentidos do que o filósofo alemão chama de tensão entre facticidade e validade.

Inicialmente, Habermas articulava essas questões tomando o caso paradigmático das normas e juízos morais, em que há um vínculo apenas entre validade e justificação⁴. A fim de evitar o relativismo, ele parecia adotar uma compreensão puramente epistêmica da verdade. Disso decorriam duas implicações: em primeiro lugar, a tese do entendimento era apresentada em um sentido forte; em segundo lugar, as idealizações inerentes à linguagem eram apreendidas a partir do conceito de “situação de fala ideal” – isto é, uma situação de perfeita simetria entre os falantes, de ausência de coerções ou “distorções sistemáticas à comunicação”, de liberdade para expor argumentos etc. Ocorre que tal situação de fala ideal pode, por sua vez, ser entendida como “ponto de referência normativo da idéia de uma forma de vida racional”. Mesmo indicando que se trata de um diálogo idealizado *ex antecedente*, o próprio Habermas atenta para o fato de que “a expressão ‘situação de fala ideal’ conduz ao erro à medida que sugere uma forma de vida concreta” (HABERMAS, 1985, p. 161).

⁴ A esse respeito, ele escreve: “Retrospectivamente, vejo que o conceito discursivo de verdade se deve a uma generalização excessiva do caso especial da validade de normas e juízos morais. Por certo, uma compreensão construtivista do dever moral exige uma compreensão epistêmica da justiça normativa, Mas, se queremos fazer justiça a intuições realistas, o conceito de verdade não pode ser assimilado a esse sentido de aceitabilidade racional sob condições aproximativamente ideais” (HABERMAS, 1999, p. 15-6).

Acolhendo, pois, as críticas de Wellmer, Habermas passa a falar em uma “destranscendentalização do inteligível”, para acentuar o fato de que a “tensão entre pressupostos transcendentais e dados empíricos passa a habitar na facticidade do próprio mundo da vida” (HABERMAS, 1988, p. 88). A tensão kantiana entre idéia e realidade desce, portanto, de seu pedestal inteligível e se instala no seio das práticas comunicativas cotidianas. Ele continua a utilizar o termo “idealizações” para se referir a tais pressupostos, mas o sentido desse termo deve ser compreendido a partir da seguinte restrição:

Quando faço referência a idealizações, não se trata de ideais que o teórico solitário forja para contrapor à realidade tal qual ela é; refiro-me apenas aos conteúdos normativos *encontráveis* em qualquer uma de nossas práticas, dos quais não podemos prescindir uma vez que a linguagem e as idealizações que ela exige dos falantes são constitutivas para formas de vida culturais. (HABERMAS, 2003, p. 152-3)

Se é certo que há pressupostos contrafactuais ou ideais na comunicação linguística, é certo também que estes não estão além dos limites do mundo. Com essa revisão, Habermas pretende não apenas acatar críticas como as de Wellmer, mas pretende também bloquear objeções como aquela que Rorty dirige às concepções de verdade como convergência para um limite ideal. Podemos, sim, saber se estamos mais próximos da verdade, pois, de um lado, os próprios padrões que utilizamos para fazer essa avaliação são extraídos de nossas práticas comunicativas cotidianas e, de outro, eles podem ser revisados a qualquer instante à luz do aprendizado e da discussão racional. É a isso que Habermas dá o nome de falibilismo.

Recentemente, Habermas introduz uma especificação adicional a fim de responder às críticas que lhe foram dirigidas por Cristina Lafont. Segundo a autora, a antinomia da verdade coloca-se no confronto entre as abordagens realistas radicais e as abordagens epistêmicas radicais (cf. LAFONT, 1997, p. 239-242). As primeiras defendem que há apenas um vínculo entre nossos conceitos de “verdade” e “realidade”, prescindindo, com isso, do conceito de “saber justificado”. As últimas defendem que há apenas um vínculo entre nossos conceitos de “verdade” e “saber justificado”, prescindindo, com isso, do conceito de “realidade”. Ocorre que, se assim for, aqueles que defendem o caráter estritamente realista do conceito de “verdade” têm de optar entre dar uma interpretação metafísica à teoria da verdade como correspondência, pois esta só pode ser admitida postulando-se o “ponto de vista do olho de Deus”, ou dar uma interpretação relativista de tal teoria, considerando que a verdade é sempre e necessariamente interna a uma linguagem. Por outro lado, aqueles que defendem o caráter estritamente epistêmico do conceito de “verdade” têm de optar entre manter o caráter absoluto de tal conceito, recorrendo, para isso, ao conceito peirciano de “ultimate opinion”, que conduz a uma série de comprometimentos metafísicos, ou renunciar a tal caráter absoluto, mas caindo em um relativismo inconsistente, segundo o qual qualquer “saber justificado” é tão verdadeiro quanto qualquer outro. Seja qual for a abordagem adotada, parecem restar, pois, apenas duas alternativas: ou bem se defende o caráter absoluto da verdade, recorrendo a teses metafísicas, ou bem se critica esse absolutismo, mas ao preço do comprometimento com um relativismo vazio. Como vimos, Habermas defende, inicialmente, uma perspectiva puramente epistêmica, equiparando “verdade” a

“aceitabilidade racional em condições ideais”. Segundo Lafont, é necessário, para fazer jus ao falibilismo e evitar a perspectiva epistêmica extrema, recuperar a intuição realista de um mundo objetivo. É assim que Habermas, aceitando as colocações de Lafont, propõe uma distinção entre o mundo da vida, o repositório cultural onde os interlocutores buscam razões para justificar seus enunciados, e o mundo objetivo comum, ao qual se referem quando levantam pretensões de verdade para seus enunciados⁵. Está aí, para a autora, a saída de Habermas para a antinomia da verdade:

A idealização de um mundo objetivo único – que recupera o sentido realista, não epistêmico, do conceito de verdade – é precisamente o que permite compatibilizar a validade incondicional da verdade com o caráter falível que atribuímos a nosso saber, pois tal idealização, longe de privilegiar algum saber substancial, nos obriga a revisar a aceitabilidade de qualquer crença frente a sua contrária. Somente sob a suposição de um mundo objetivo único é possível entender porque um enunciado *tem que ser ou verdadeiro ou falso* e, com isso, porque a busca de justificação racional do mesmo *tem que excluir um dos dois casos* [...] Parece, pois, que desde uma perspectiva reconstrutiva dos pressupostos pragmático-formais inevitáveis da comunicação é válido o sentido *realista* do conceito de verdade – que relaciona este com a suposição meramente formal de um mundo objetivo único. Em vez de assimilá-lo ao conceito epistêmico de aceitabilidade racional, tendo que recorrer, para isso, à paradoxal antecipação de um consenso definitivo e incorrigível, seria possível tanto dar conta da validade incondicional (ou transcendente a todo contexto) que atribuímos à verdade – por sua dependência a uma realidade transcendente a todo contexto – como dar conta da capacidade essencial de revisão que atribuímos a nosso saber, sem cair, para isso, na “antinomia da verdade” para a qual apontava Wellmer, isto é, sem ter que escolher entre metafísica ou relativismo. (LAFONT, 1995, 118-120)

Com essa modificação em sua teoria, Habermas pretende fazer jus a uma idéia fundamental que empresta de Peirce e, ao mesmo tempo, afastar-se daquilo que considera problemático na proposta do filósofo americano. Conforme a caracterização de Habermas, Peirce foi responsável por realizar uma transformação semiótica da teoria kantiana do conhecimento, que conduz, por sua vez, a uma crítica da filosofia da consciência. Com isso, ele “reinterpreta em termos semióticos o conceito fundamental de ‘representação’: da relação dual da representação surge a relação triádica da apresentação mediada por

⁵ Sobre a noção de mundo objetivo comum, duas passagens são significativas: “Pretensões de validade podem em princípio ser criticadas, pois se apóiam sobre conceitos formais de mundo. Elas pressupõem, de forma abstrata, isto é, desligada de todos os conteúdos determinados, um mundo idêntico para todos os observadores possíveis ou um mundo intersubjetivamente compartilhado por todos os envolvidos” (HABERMAS, 1981, p. 82); “O entendimento mútuo não pode funcionar sem que os envolvidos se refiram a um único mundo objetivo e estabilizem, com isso, o espaço público intersubjetivamente partilhado, do qual pode se descolar tudo de meramente subjetivo. A suposição de um mundo objetivo, independente de nossas descrições, preenche uma exigência funcional de nossos processos de cooperação e entendimento mútuo” (HABERMAS, 1999, p. 249).

signos” (HABERMAS, 1991, p. 16). Daí surge a idéia fundamental de que, para fazer referência a um objeto ou a um conjunto de objetos no mundo, um signo depende da constituição de uma comunidade linguística que o interpreta como a representação de um objeto ou de um conjunto de objetos no mundo. Como diz Habermas: “um signo consegue unicamente desempenhar a sua função representativa se estabelecer, simultaneamente à referência ao mundo objetivo das entidades, uma referência ao mundo intersubjetivo dos intérpretes; conseqüentemente, uma objetividade da experiência não é possível sem a intersubjetividade do entendimento mútuo” (idem, p. 23). Não é difícil notar proximidade entre essa caracterização e a idéia habermasiana de que “o olhar vertical sobre o mundo objetivo justapõe-se à relação horizontal com os membros de um mundo da vida intersubjetivamente partilhado” (HABERMAS, 1999, p. 25), isto é, a idéia de que os sujeitos se referem, a partir do horizonte de seu mundo da vida, a um mundo objetivo, que supõem idêntico para todos. Contudo, ele pretende se afastar de Peirce justamente por considerar que ele “não pode conceber a relação interpretante de um signo independentemente das condições intersubjetivas de entendimento” (HABERMAS, 1991, p. 14), isto é, por fazer a referência ao mundo objetivo depender da referência ao mundo intersubjetivo dos intérpretes. Seja como for, Habermas reconhece que sua leitura de Peirce é influenciada pelos trabalhos de seu colaborador Karl-Otto Apel (cf. HABERMAS, 2002, p. 227). Se, de um ponto de vista estritamente peirciano, essa leitura é correta, é algo que não posso decidir aqui⁶.

Embora o projeto filosófico de Habermas seja profundamente kantiano – como ele, aliás, nunca escondeu – a solução que apresenta para a antinomia da verdade não segue a fórmula da solução que Kant apresenta para outras antinomias. Em vez de mostrar que tese e antítese são incorretas, Habermas procura mostrar que cada uma delas tem uma parcela de acerto. Se elas têm algo de equivocado, isso se deve a sua parcialidade. Não por acaso, ele assinala em que ponto as abordagens de Putnam e Rorty, que, se radicalizadas, podem representar cada um dos lados da antinomia, estão certas, ao mesmo tempo em que são parciais. Rorty tem razão ao mostrar que, ainda que um enunciado esteja bem justificado, ele pode ser incorreto, o que expressa nosso insuperável falibilismo. No entanto, essa constatação deve ser complementada por outra: nosso falibilismo significa também que o processo de revisão de nosso saber é uma aprendizagem. Um enunciado que era tido por verdadeiro e se revelou falso é substituído, no processo argumentativo, por outro, que ocupará seu lugar em nossas práticas cotidianas. E “a argumentação só poderá preencher o papel de *restabelecimento* de certezas de ação tornadas problemáticas se for orientada pela verdade em um sentido

⁶ Joseph Margolis, por exemplo, critica a leitura de Apel e Habermas, que veem na filosofia de Peirce uma transformação da filosofia kantiana: “O que ambos, Habermas e Apel, não apreendem é o significado completo da abordagem de Peirce do falibilismo: Apel não vê que Peirce transforma verdades a *priori* em artigos de *Esperança* transcendental, por meio da qual ele subverte toda forma epistêmica de necessidade kantiana; e Habermas não vê que o falibilismo aplicado em práticas de curto prazo não pode aproximar-se de nenhuma norma de longo prazo universal ou necessária, além da consistência formal. Nesse sentido pleno, o pragmatismo não pode ser reconciliado com nenhum projeto kantiano, seja ele apriorístico (como em Apel) ou *lebensweltlich* (como em Habermas)” (MARGOLIS, 2002, p. 43).

independente do contexto, isto é, incondicional” (HABERMAS, 1999, p. 255). O comprometimento com o caráter, ao mesmo tempo, imanente e transcendente da verdade é um dos grandes acertos que Habermas assinala na abordagem de Putnam. O segundo, mas não menos importante, é o de que aquele processo de revisão, que caracteriza uma aprendizagem, é um “fato transcendental”: “os sujeitos capazes de falar e agir, que se deixam afetar por razões, podem aprender – em longo prazo, inclusive, ‘não podem não aprender’” (idem, p. 16). Esse “fato transcendental” é o pilar fundamental do “pragmatismo kantiano” que Habermas diz compartilhar com Putnam. Mas esse já é um tema para outro artigo.

Referências Bibliográficas

- ALVARENGA, Nilson Assunção. “Verdade, contingência e falibilismo: a teoria discursiva da verdade de J. Habermas à luz das críticas de A. Wellmer”. *Síntese*, v. 26, n. 86, 1999.
- APEL, Karl-Otto. *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce: eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- DUMMETT, Michael. “Realism”. In: _____. *Truth and other enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.
- _____. “Wahrheitstheorien”. In: _____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- _____. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Kleine Politische Schriften. V. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- _____. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- _____. “Charles S. Peirce über Kommunikation”. In: _____. *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- _____. “Reflections on pragmatism”. In: ABOULAFIA, Mitchell et al. (ed.). *Habermas and pragmatism*. London: Routledge, 2002.
- _____. *Zeitdiagnosen*. Zwölf Essays. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.
- LAFONT, Cristina. “Dilemas en torno a la verdad”. *Theoria*, v. X, n. 23, 1995.
- _____. “Verdad, saber y realidad”. In: GIMBERNAT, José Antonio (ed.). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.

- MARGOLIS, Joseph. "Vicissitudes of transcendental reason". In: ABOULAFIA, Mitchell et al. (ed.). *Habermas and pragmatism*. London: Routledge, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Götzen-Dämmerung* (Kritische Studienausgabe, 6). 2., durchgesehene Auflage. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
- PLASTINO, Caetano Ernesto. "A verdade como limite ideal". *Cognitio*, São Paulo, n. 1, 2000.
- PLATÃO. *Mênon*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.
- PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- _____. *Realism and Reason: Philosophical Papers*, v. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- _____. *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- _____. *A tripla corda: mente, corpo e mundo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- _____. "Pragmatismo, filosofia analítica e ciência". In: PINTO, Paulo Roberto Margutti et al. (orgs.). *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998a.
- _____. "Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo". *Cadernos Nietzsche*, n. 4, 1998b.
- _____. *Consequências do pragmatismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a.
- _____. *Philosophy and social hope*. London: Penguin books, 1999b.
- _____. "Universality and truth". In: BRANDON, Robert (ed.). *Rorty and his Critics*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- WELLMER, Albrecht. *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- _____. "Consenso como *telos* da comunicação lingüística?". *Novos Estudos CEBRAP*, n. 48, 1997.
- _____. "Truth, Contingency, and Modernity". In: idem, *Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1998.
- _____. "A controvérsia acerca da verdade: pragmatismo sem idéias reguladoras". *Tempo Brasileiro*, n. 138, 1999.

Endereço/Address

Antonio Segatto
Rua Dr. Fadlo Haidar, 165, ap. 74
Vila Olímpia, São Paulo/SP
04545-050

Data de recebimento: 20-12-2008

Data de aprovação: 26-4-2009