

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**VERDADE E DEMOCRACIA:
LEITURA DO DEBATE ENTRE
RICHARD RORTY E JÜRGEN HABERMAS**

EDUARDO BARBOSA VERGOLINO

JOÃO PESSOA

2009

EDUARDO BARBOSA VERGOLINO

**VERDADE E DEMOCRACIA:
LEITURA DO DEBATE ENTRE
RICHARD RORTY E JÜRGEN HABERMAS**

Dissertação apresentada à Universidade Federal da Paraíba (UFPB) – Campus I, João Pessoa, PB, no Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, para obtenção do grau de mestre em Filosofia, tendo como orientador o Prof. Dr. Deyve Redyson Melo dos Santos.

Linha de Pesquisa: Lógica e epistemologia

João Pessoa

2009

V498v Vergolino, Eduardo Barbosa .

*Verdade e Democracia: leitura do debate entre
Richard*

*Rorty e Jürgen Habermas / Eduardo Barbosa
Vergolino. –*

João Pessoa, 2009.

92f. :il.

Orientador: Deyve Redyson Melo dos Santos.

Dissertação (Mestrado) – UFPb - CCHLA

1. Verdade – Conceito. 2. Pensamento

Rortyano.

4. Pensamento Habermasiano.

EDUARDO BARBOSA VERGOLINO

**VERDADE E DEMOCRACIA: LEITURA DO DEBATE ENTRE
RICHARD RORTY E JÜRGEN HABERMAS**

Aprovada em: ____ / ____ / ____

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Karl-Heinz Efken
(Membro externo – UNICAP)

Prof. Dr. Giovanni da Silva de Queiroz
(Membro UFPB)

Prof. Dr. Deyve Redyson Melo dos Santos
(Orientador)

Para meus pais Zeca e Teca, por todo
amor e carinho, com admiração e amor,
DEDICO.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Zeca e Teca pelo suporte financeiro durante os dois anos de estudos no mestrado, pelo suporte emocional e incentivo intelectual que nunca faltou. Ao Prof. Doutor Giovanni da Silva de Queiroz pela co-orientação e pelas indagações, além de abrir-me os olhos para um campo da filosofia a ser explorado. Ao Prof. Doutor Deyve Redyson Melo dos Santos pela orientação que me ajudou a colocar alguns pontos centrais no eixo desta dissertação. Ao Prof. Doutor Karl-Heinz Efken, pelo incentivo e disposição nas horas vagas para me escutar pacientemente e me orientar a trabalhar de forma coesa e perspicaz. A coordenação e secretaria do programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba pela ajuda. Aos meus irmãos Daniel e Carolina que com a alegria e a felicidade me ajudaram nas horas difíceis. A minha sobrinha Thaís, que com seu laço fraternal me deu motivos de boas risadas em momentos de plena angústia. Um agradecimento especial a minha filha, que com seu sorriso, seu choro, sua imaginação e inocência me fizeram juntar forças nos momentos difíceis desta dura caminhada. Agradeço também a Isabel G. Oliveira pelo apoio nos momentos de dificuldade, privação e faladeiras em noites de amor e carinho. Enfim, a todos que participaram direta ou indiretamente da minha longa e dura caminhada para escrever esta dissertação.

E do meio do mundo
prostituto só amores
guardei ao meu charuto.*

* *Rubens Fonseca.*

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo principal destacar as divergências e semelhanças entre os filósofos Richard Rorty e Jürgen Habermas acerca do conceito de verdade. Primeiramente, apresentamos o pensamento rortyano sobre a verdade, passando pela idéia de etnocentrismo e pela idéia de contingência que a linguagem possui, além de seu pensamento sobre a democracia, para entendermos sua idéia de verdade. Em seguida abordar-se-á a idéia habermasiana de verdade apontando seu conceito como algo universal e transcendente a contextos culturais e temporais. Sua idéia de mundo da vida intersubjetivamente partilhado. O surgimento de uma virada lingüística pós-metafísica capaz de mudar os eixos da filosofia e sua idéia de democracia. E por fim, um pequeno esboço de uma ética do discurso capaz de unir todas as características necessárias para a formação de um conceito de verdade universalizável e transcendental. Por fim, confrontar-se-á os dois filósofos com o intuito de mostrar o debate sobre o conceito de verdade e as posições de cada um.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem, verdade, contexto

ABSTRACT

The present work has the principal objective highlighted in the differences and similarities between the philosophers Richard Rorty and Jürgen Habermas about the concept of truth established for both. First, we present the Rorty's thought about truth, passing by the idea of ethnocentrism and about the contingency that the language has beyond the idea of a democracy, fundamental subject for we understand his idea of truth. Second, we approach the habermasian idea of truth pointing his concept like something universal and transcendental to cultural contexts and temporal. His idea of life world intersubjectively shared. The appearance of one pos-metaphysic linguistic turns capable of changes in the main point of philosophy and his idea of democracy. Finally, a little sketch of one ethic of the discourse capable of join all necessary characteristics for the formation of one concept of truth universal and transcendental.

KEYWORDS: Language; truth; context

Sumário

Introdução	10
1 Introduzindo o debate.....	12
2 Epistemologia ou democracia	22
3 Sobre a verdade em Richard Rorty	29
3.1 O etnocentrismo na visão de Richard Rorty.....	36
3.2 A contingência da linguagem	40
3.3 Democracia em Richard Rorty	42
4 Sobre a verdade em Jürgen Habermas	47
4.1 A virada lingüística: visão habermasiana	51
4.2 O mundo da vida como espaço de obtenção da verdade.....	54
4.3 Situação ideal de fala	61
4.4 Pequeno esboço acerca da Ética do Discurso.....	64
4.5 Democracia em Jürgen Habermas	70
5 O debate entre Richard Rorty e Jürgen Habermas	76
Conclusão.....	83
Referências.....	90

Introdução

O presente trabalho de dissertação propõe-se como uma leitura do debate entre Richard Rorty e Jürgen Habermas sobre o conceito de verdade. Após inúmeras discussões e leituras percebemos a importância da definição não apenas do conceito de verdade, mas também do conceito de democracia extremamente interligado à verdade nos dois filósofos em questão.

Primeiro introduzimos o leitor dentro do debate sobre a verdade em Rorty e Habermas, para que uma introdução mais aprimorada seja estabelecida, de forma a tornar o estudo mais coeso e de fácil apreensão. Os dois filósofos caracterizam-se pela discordância acerca do conceito de verdade, sendo Rorty mais ligado a corrente pragmatista; e Habermas fundamentado no conceito universalista e transcendental do imperativo categórico kantiano. Ambos sofrem enorme influência da filosofia da linguagem afluída na virada lingüística de meados do século passado.

O segundo capítulo tem por objetivo definirmos o caminho pelo qual iremos percorrer: se a epistemologia ou a democracia. Situar a diferença entre essas duas perspectivas filosóficas é condição *sine qua non* para seguir adiante nosso trabalho. Visto que Rorty critica veementemente a epistemologia, dando ênfase à democracia liberal e ao etnocentrismo, não podemos deixar de lado a apresentação dessas duas vertentes do conhecimento. Habermas acredita em um conceito de verdade para além de contextos e culturas.

Enfim, adentramos diretamente na discussão acerca do conceito de verdade em Richard Rorty. O conceito de verdade em Rorty apresenta-se como uma justificação bem defendida diante de um público possível de nossa comunidade. Não se busca defender uma verdade imutável e transcendental, mas uma verdade baseada no etnocentrismo.

O etnocentrismo se baseia numa busca pela melhoria da comunidade particular a qual se pertence, uma busca da expansão do pronome 'nós' a todos aqueles integrantes de nossa comunidade particular. A contingência da linguagem assumida por Rorty, mostra a importância da comunicação intrínseca ao homem

como forma de expansão de um conteúdo de caráter verdadeiro. Ainda abordando Rorty, apresentou-se como fundamental a apresentação de seu conceito de democracia baseado numa política ironista além de liberal.

No quarto capítulo, iniciamos a apresentação das idéias habermasianas do conceito de verdade. Entretanto, a idéia de Jürgen Habermas não se cristaliza apenas em meio a uma discussão acerca do que é verdadeiro e de como podemos chegar a tomar certas proposições como verdadeiras. A necessidade de apresentarmos a virada lingüística é de extrema importância.

A saída do filósofo alemão da filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem é o que podemos chamar de o pontapé inicial para o seu conceito de verdade baseado num agir comunicativo, ou seja, na racionalidade comunicativa. O mundo da vida ultrapassa os limites das relações intersubjetivas do cotidiano possuindo uma função essencial para a chegada de consensos democráticos baseados numa ética do discurso capaz de alcançar proposições verdadeiras.

Além de a racionalidade comunicativa ser à base de fundamentação da verdade em Habermas, a situação ideal de fala dentro do mundo da vida apresenta-se como uma condição necessária para a chegada a consensos democráticos. Toda essa via de busca pela verdade se baseia em uma ética do Discurso, apontada por Habermas como o cerne de sua filosofia. Para finalizarmos a discussão centrada em Habermas definimos seu conceito de democracia.

Por fim, apresentamos o debate entre os dois filósofos apontando suas divergências e semelhanças acerca do conceito de verdade. Enquanto Rorty apresenta uma verdade como sendo uma proposição justificada dentro de uma comunidade particular, Habermas apresenta sua idéia de verdade como sendo uma proposição que busca a universalização - aspecto transcendental da verdade - ultrapassando culturas, tempos e povos.

1 Introduzindo o debate

Neste capítulo, trataremos da diferenciação entre Richard Rorty e Jürgen Habermas acerca do que eles pensam e tentam definir como a verdade, ou que tipo de verdade os dois filósofos buscam apresentar. Em seu livro *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*¹, Habermas procura dar uma resposta aos inúmeros problemas da filosofia da linguagem, abordando temas como realismo, hermenêutica e pragmatismo e debatendo com diferentes filósofos como Robert Brandom e Richard Rorty. Apesar de, neste mesmo período, o filósofo alemão parecer mais concentrado em problemas como a política democrática e a filosofia do direito, os problemas da filosofia da linguagem, e por que não dizer da epistemologia, continuam como pontos fortes de debate para o filósofo. Não é de se estranhar, portanto, que após seis anos o autor volte a discutir o problema da verdade em outro livro organizado por José Crisóstomo de Souza, intitulado *Filosofia, racionalidade e democracia* publicado em 2005 pela UNESP. Baseando-se nestas duas obras podemos perceber o poder e a profundidade do debate sobre a questão da verdade. Habermas apresenta uma crítica ao modelo de verdade apresentado por Rorty. A crítica habermasiana ao pensamento rortyano é elaborada através da crítica ao neopragmatismo que Habermas acredita não solucionar, ou mesmo, não apresentar novas perspectivas para a solução de problemas intrincados no paradigma lingüístico. Iremos apresentar o debate entre os dois filósofos mostrando as divergências no que diz respeito ao conceito de verdade; para este fim, entretanto, faz-se necessário apresentar como cada um dos nossos autores – Rorty e Habermas – compreende este conceito (o de verdade) e em que termos a questão da diferença pode ser colocada.

Para Habermas, Rorty se enganou ao pensar que poderíamos levar em consideração para a afirmação da verdade de um enunciado apenas sua relação com a comunidade, sem analisá-la em referência ao mundo da vida. A necessidade da verdade dos enunciados estar relacionada com o mundo objetivo faz do paradigma lingüístico um campo de discussão aberto para os mais variados lados. O

¹ Publicado no ano de 1999 com o título em original *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische aufsätze*.

ponto de vista da obtenção da verdade dos enunciados por Habermas recai na possibilidade dos enunciados estarem relacionados com o mundo da vida que é partilhado intersubjetivamente pelos atores sociais. Atores estes que agem comunicativamente e racionalmente baseados numa linguagem que já está pré-figurada e que a partir dela pode-se chegar a consensos.

Habermas relaciona seu pensamento, e também sua concepção de verdade, baseado em uma nova perspectiva da racionalidade. Ou melhor, fundamenta a busca pela verdade através da racionalidade comunicativa. Racionalidade esta possuidora de inúmeras características para o desenrolar do processo argumentativo e de discussão racional. A argumentação, segundo Habermas, tem a forma de um debate que analisa e elege os melhores argumentos a favor ou contra pretensões de validade apresentadas pelo falante na tentativa de cooperar e ajudar na busca pela verdade. A argumentação faz-se necessária no espaço público e prático para todos os ouvintes e possíveis afetados pela conclusão da discussão. O falante, ao expor seus argumentos, assume a responsabilidade pelo que está sendo exposto, assume a responsabilidade de, se questionada a validade e a veracidade de seus argumentos, apresentar provas e poder comprovar a veracidade e a validade dos mesmos.

Mas Habermas, ao tratar da busca pela verdade, assume um outro debate que se apresenta como essencial para chegarmos a entender seu conceito de verdade. Para o filósofo, existe uma lacuna a ser preenchida entre os conceitos de verdade e justificação. Existe uma relação bastante intrigante e importante entre esses dois conceitos.

“O pertinaz problema da relação entre verdade e justificação permite compreender a tentativa de distinguir a ‘verdade’ da ‘aceitabilidade racional’ por meio de uma idealização das condições de justificação”². As condições de justificação podem levantar dentro do mundo da vida pretensões de verdade aceitas em nossa comunidade, entretanto, essas pretensões de verdade não ultrapassam os limites culturais, ficando presas a “nossa” comunidade.

Rorty busca um conceito de verdade baseado nas relações dos homens, em seus contextos, culturas e formas de interação que incluem a justificação como forma de se ver a verdade, diferentemente de Habermas e Apel, que buscam ainda

² HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação**: ensaios filosóficos. Trad. Milton Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 251.

a verdade numa relação do mundo humano com o mundo não humano. O cerne da diferença acerca da verdade entre Habermas e Rorty mostra-se como uma discussão pela elevação da justificação como a forma correta de conceituar o que queremos chamar de verdade. Rorty defende que aquilo que os filósofos têm descrito como o desejo universal de verdade fica mais bem descrito como o desejo universal de justificação.

Para o filósofo norte-americano, a busca pela verdade como argumento transcendente, ou seja, que pode ultrapassar os limites da cultura a qual foi elaborada é um caminho obscuro e sem muitas saídas. A verdade como regra transcendente de contextos caracteriza-se mais como uma crença, e não como um conceito justificável. Uma crença pode ser justificada diante de um público específico e restrito, mas é quase impossível uma crença ser justificada diante de todos os públicos possíveis e futuros. A verdade como conceito geral e único é demasiadamente utópico, perfeito, o que para Rorty é simplesmente irreconhecível.

Existem diversas maneiras de se usar a palavra 'verdade' diante dos mais variados contextos e públicos. Entretanto, para Rorty, uma das formas de se usar a palavra 'verdade' em nossos contextos lingüísticos é o uso acautelatório. É a forma na qual usamos essa palavra no sentido de contrapor justificação e verdade. É quando se busca afirmar uma determinada crença justificada, porém, não-verdadeira. Este tipo de uso acautelatório se identifica como uma forma de ver nossas verdades atuais apenas como justificadas, mas não verdadeiras. Essa forma de ver, por exemplo, pode ser compreendida da seguinte forma. Nossos antecedentes no mundo definiram através de suas razões formas de viver ética e moralmente que eram tidas como justificadas e verdadeiras e, nos dias atuais nos parecem tão primitivas quanto nos primórdios da civilização.

A premissa de base rortyana se apóia num corolário do princípio de William James, o qual diz que só podemos trabalhar por aquilo que reconhecemos. A única diferença entre verdade e justificação, segundo Rorty, é a diferença no que se assume como verdade diante de audiências velhas e audiências novas. Como uso acautelatório, a palavra verdade possui o mesmo sentido da palavra perigo. Adverte-nos da possibilidade de não termos analisado e refletido sobre todas as conseqüências possíveis da ação que nos propomos a fazer. Este uso acautelatório possui a função, se podemos dizer assim, de lembrar às pessoas que enfrentam

circunstâncias – audiências em contextos diferentes – possam não conseguir justificar triunfantemente o que até o momento era assim justificado.

Rorty critica veementemente a característica transcendental da teoria de Habermas. Segundo o filósofo americano, dizer que vamos defender determinada ‘verdade’ é em algumas ocasiões uma atitude louvável, entretanto, dizer que se pode defender esta ‘verdade’ diante de qualquer um que nos enfrente num discurso é uma loucura sem noção da realidade. Dentro desta perspectiva da defesa da ‘verdade’ em seus mais diversos públicos surge uma outra problemática que se mostra como fundamental para entendermos e aumentarmos nosso conhecimento sobre ambos os filósofos. Esta problemática aparece na seguinte questão: Minha alegação de verdade é dependente de contexto ou é universal?

Do ponto de vista prático, seguindo a linha de pensamento de Rorty, a escolha entre uma e outra não faz a mínima diferença. Já Habermas, propõe um análogo desta distinção entre o contextualizável e o universalizável. Este análogo é a distinção feita pela tensão entre faticidade e validade. Adentraremos nesta temática em um segundo momento, pois este primeiro momento está reservado para situar a problemática do debate entre os dois filósofos acerca da verdade.

Rorty possui muito mais que uma crítica quando fala do conceito de verdade na teoria de Habermas. Sua crítica advém do fato de buscar fundar sua teoria numa crítica ao sistema tradicional de busca pela verdade centrada na tradição da cultura ocidental e que perpassa toda a história da filosofia – atravessando o Iluminismo, sistema este embasado na objetividade, não dando espaço à solidariedade que Rorty tanto mostra como necessária no estudo e na busca pelo sentido da existência. Como o próprio Rorty afirma em seu livro *Objetivismo, relativismo e verdade*, “a idéia de verdade como algo que persuade por sua própria causa, não por ser boa para nós, ou para uma comunidade real ou imaginária, é o tema central dessa tradição”³. Parece-nos que o filósofo americano não se conforma com a forma nas quais as verdades vem sendo ditadas pela ciência, como algo que corresponde com a realidade objetiva.

Para uma diferenciação mais explicativa, é interessante apresentar a distinção rortyana entre os realistas e os pragmatistas, tal como ele a entende. Realistas seriam aqueles que desejam fundar a solidariedade na objetividade, que

³ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 37.

necessitam fazer uma correspondência da verdade com a realidade. Já os pragmáticos, seriam aqueles os quais desejam fundar a objetividade na solidariedade. Estes não precisariam nem de uma metafísica nem de uma epistemologia; eles visualizariam a verdade como o que é bom para a comunidade em que vivem. Segundo William James, “o que é bom para nós acreditarmos”⁴.

Desta forma, o pragmático não pode ser encarado como um relativista, pois sua teoria possui apenas uma base ética. Enquanto o pragmático assevera que não há nada a ser dito sobre a verdade, salvo que cada indivíduo vai recomendar suas crenças como verdadeiras ou que elas são as melhores no momento para se acreditar. O relativista estará inclinado a entender isso como mais uma teoria positiva, de acordo com a qual a verdade seria apenas a opinião ou o acordo de um grupo de pessoas ou de um indivíduo em seu tempo e espaço restritos a sua comunidade atual.

Para Rorty, Putnam apresenta uma via média bastante feliz ao ficar entre o realismo e o relativismo. Entretanto este caminho putnamiano é baseado numa aceitação da posição davidsoniana, a qual “a única justificação de um esquema interpretativo é o fato de essa justificação tornar por fim o comportamento de outras pessoas minimamente razoável junto a nossas luzes”⁵.

Apresenta-se como um etnocentrismo inevitável diante da condição de transformar a busca pela verdade a partir de uma solidariedade unida à objetividade. Um etnocentrismo ao qual todo indivíduo está condenado a participar, pois é a partir dele que formamos nossas consciências e nossos saberes sobre o mundo. Composto em uma parte pela visão confortável do realista, de que tudo está diretamente dependente do contexto a que se está discutindo; em uma outra parte, composto pela visão desconfortável do pragmático.

Destarte a discussão com Habermas, Rorty é bastante crítico ao modo de pensar de Donald Davidson e discute a verdade com ambos os filósofos. A ruptura de Davidson com o empirismo não o faz um pragmático como ele mesmo afirmou. Mas sim, um filósofo único, que busca entre o empirismo, o realismo e o pragmatismo uma teoria mais adequada à verdade. Mesmo diante da própria

⁴ C.f. JAMES, William. **Pragmatismo**. Trad. Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 20. (Os Pensadores)

⁵ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 42.

vontade de Davidson de não ser encarado como pragmático, Rorty assim o define. “No sentido de ‘pragmatismo’, no qual tanto Davidson quanto James são pragmáticos, o termo significa adesão às seguintes teses”⁶, teses que baseiam a afirmação rortyana do pragmatismo davidsoniano.

1 – “verdadeiro” não possui nenhum uso explicativo;

2 – nós entendemos tudo que há para saber sobre a relação entre nossas crenças e o mundo quando nós entendemos as relações causais entre as crenças e o mundo;

3 – não existe nenhuma relação para a qual possamos atribuir a proposição “estar tornando verdadeiro”, que se sustenta entre nossas crenças e o mundo;

4 – Não há nenhuma razão, nem nenhum sentido nos debates entre realismo e anti-realismo, pois tais debates pressupõem a idéia vazia e ilusória de crenças como “sendo tornadas verdadeiras”.

A própria definição rortyana apresenta o pragmatismo como uma corrente de pensamento que necessita afastar os pseudoproblemas abdicando da idéia de correspondência com a realidade. A realidade fenomênica não é condição *sine qua non* para a obtenção da verdade justificada de acordo com o contexto da comunidade lingüística. A obtenção de justificações advém de justificações plausíveis e convincentes acerca de determinado problema apresentado. A linguagem como forma de justificação não pode apresentar nem muito menos defender uma verdade capaz de transcender a povos espaço-temporalmente ainda desconhecidos.

Explorar o pensamento de Rorty nos faz percorrer um caminho tortuoso e cheio de surpresas. Para o filósofo americano podemos fazer uso do termo ‘verdade’ e ‘verdadeiro’ em três acepções. Endosso, descitacional (*desquotation*) e acautelatório.

O primeiro refere-se a quando usamos de forma equivalente os termos, ‘correto!’, ‘está certo!’, ‘está bem!’, ‘verdade!’. Usamos a forma de endosso do predicado de verdade em inúmeras situações no dia a dia.

Já o uso descitacional é usado quando falamos coisas metalingüísticas do tipo ‘S é verdadeiro se X’.

⁶

Ibidem, p. 175.

E por último, o uso acautelatório (*cautionary use*) se apresenta quando falamos coisas do tipo: “você crê que S está bem justificada, porém talvez não seja verdadeira”. Quando afirmamos ‘verdadeiro’ ou ‘verdade’ estamos usando para atrair a atenção de outrem, atrair cuidados, dúvidas, precauções ao ouvinte. Como nos dois primeiros usos do termo ‘verdade’, o uso acautelatório não se dispõe a explicar qualquer coisa. Serve-nos no dia a dia como forma de manter-nos uns aos outros integrantes da comunidade coesos quanto a linguagem cotidiana.

O que Rorty está nos propondo pensar como ‘verdade’ ou ‘verdadeiro’ é algo muito semelhante ao ‘bem justificado’. Habermas critica esta idéia do uso acautelatório proposto por Rorty, “[...] para Habermas, só é advertido quem compreende intelectualmente o sentido da sentença para além de uma mera advertência. Esta é, exatamente (pelo menos em um primeiro momento), a tese de Jürgen Habermas contra o deflacionismo sem limites, sem ponderação, que seria o deflacionismo de Rorty”⁷.

Para Habermas, a utilização dos termos ‘verdade’ ou ‘verdadeiro’ no sentido acautelatório necessitaria de uma compreensão ainda mais profunda da linguagem. Pois, antes do indivíduo entender o uso do predicado de verdade como acautelatório, necessitaria compreender a linguagem em si mesma. Precisa compreender o sentido da proposição e o que a proposição quer dizer ou significa.

O ponto central ao qual Habermas propõe chegar é a diferença vista por ele entre ‘verdadeiro’ e ‘bem justificado’. Para o filósofo alemão, ‘verdadeiro’ e ‘justificado’ não fazem parte de um mesmo espectro como pensa Rorty. Ele diz que há um limite de separação entre justificado e verdadeiro; e essa separação não é uma separação meramente utilitária como o neopragmatismo de Rorty quer nos fazer acreditar.

Um dos problemas entre Rorty e Habermas sobre a verdade aparece como uma discordância entre a possibilidade do bem justificado ou da verdade ser imposta, mesmo que de forma democrática – isto mesmo após ser decidida em um processo democrático, como pensamento da maioria – para os indivíduos. Habermas defende um conceito de verdade que seja capaz de ultrapassar os limites da comunidade e do tempo. A busca por uma verdade capaz de transcender as comunidades locais é o desejo de Habermas de ampliar o sentido do termo ‘nós’.

⁷ GHIRALDELLI Jr., Paulo. Neopragmatismo e verdade: Rorty em conversa com Habermas. *In: Utopia y Praxis Latinoamericana*. v. 10, n. 29. Maracaibo, abril 2005, p.03.

De forma análoga, Rorty também busca ampliar o termo 'nós' a partir de um ponto de vista etnocêntrico. Este etnocentrismo rortiano não pode ser apresentado como uma forma de relativismo. Pelo contrário, para o filósofo norte-americano, o relativismo se apóia no conforto da objetividade que há muito tempo (desde o Iluminismo) impera em nossa tradição. Para o pragmatismo, o etnocentrismo é inevitável. Porém, o desejo dos pragmáticos de reduzir a objetividade à solidariedade faz a análise entre crenças e objetos chamada correspondência não ser necessária. Pois o correspondentismo não participa da construção da teoria pragmática da verdade. O que os pragmatistas vêem como verdade é o que é bom para os integrantes de uma determinada comunidade acreditar.

Portanto, assim como Habermas, Rorty também busca ampliar a referência do pronome 'nós', entretanto segue outro caminho, a saber, o etnocentrismo.

Percebemos agora que há uma diferença entre a utilização da objetividade por Habermas e por Rorty. Habermas utiliza-se de um conceito de objetividade Iluminista, o qual busca certa correspondência entre as crenças dos indivíduos e a realidade dos objetos, ainda que esta correspondência seja tomada apenas como um ideal regulador; a correspondência, em Habermas, se assemelha mais a um determinado transcendental que a uma teoria substantiva. Um correspondentismo que tem por sua finalidade ampliar o significado do 'nós' para além de nossas comunidades lingüísticas. Uma busca pela universalização de argumentos tidos como verdadeiros capazes de ultrapassar os limites das comunidades em que esses enunciados foram elaborados. A proposta habermasiana possui, em sua busca pela universalização, esta idéia na qual a verdade tem que, mesmo que através de discursos práticos e chegadas a consensos democráticos, ultrapassar os limites culturais. Segundo Rorty, essa crença na ultrapassagem de limites culturais, leva à necessidade de uma metafísica capaz de embasar a verdade como se algo sobrehumano fosse a causa da elaboração e da chegada à verdade.

Além da diferença entre a concepção de objetividade usada pelos dois filósofos, Habermas ainda apresenta três fortes críticas ao pensamento de Rorty. A crítica à metafísica é uma das questões levantadas por Habermas para mostrar os erros de Rorty, afirmando o afastamento de Rorty dos filósofos Heidegger e Derrida

em seu programa deflacionista. A intenção de Rorty ao se afastar desses dois filósofos é sair de uma linha de pensamento platônica, fundamentada através de uma linguagem metafísica para criar, através de uma linguagem nova, uma concepção de verdade como justificação.

Um segundo ponto ao qual Habermas critica Rorty é a sua tentativa de adaptação da prática argumentativa com o esquema darwinista. A retirada da idéia idealizante das alegações de verdade e validade dão cabo a necessidade de romper fronteiras e transcender a povos e culturas. A verdade e a validade seriam determinadas através de suas utilidades públicas dentro de um contexto específico e determinado. “Ele despoja as alegações de verdade e validade de qualquer conotação idealizante – como a de romper fronteiras provincianas e transcender contextos locais – e redescreve a verdade como sendo a utilidade”⁸. Ainda assim, Habermas concorda com Rorty quanto a sua crítica as concepções realistas de verdade como correspondência com a realidade, além de aceitar ainda a concepção deweyana de explicar a verdade como afirmabilidade garantida. Assim, como Dewey, Habermas acredita numa afirmabilidade racionalmente motivada dentro de espaços de discussão os quais possuam uma situação ideal de fala. Apel já apresenta sua comunidade de comunicação ideal. Assim, Habermas ainda que criticando Rorty, apresenta-se mais próximo de seu pensamento. Diante de toda forma de aceitabilidade racional, Habermas apresenta o uso acautelatório do termo verdade como uma dificuldade no pensamento de Rorty (“p” pode estar bem justificada, *mas* pode não ser verdadeiro).

A inserção da noção de aceitabilidade racional deve possuir alguma reserva para não cair em uma idéia na qual a diferença entre ‘verdadeiro’ e ‘é justificadamente tido como verdadeiro’ não se apaguem. Para Habermas, a expansão do pronome ‘nós’ deve ultrapassar os limites de uma determinada cultura e grupos sociais definidos. Pois se assim não for, o termo verdadeiro se confundirá com o justificado no presente contexto.

Mas não nos esqueçamos do etnocentrismo apresentado por Rorty, fundamentado na afirmação de W. James de que ‘a verdade é o que se apresenta como bom para nós’. Habermas ainda acredita numa aproximação de Rorty com a discussão de Putnam, o qual é forçado a atribuir conotações importantes ao

⁸ SOUZA, José Crisóstomo (org.). **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty e Habermas. São Paulo: UNESP, 2005, p. 78.

auditório crítico que autoriza a aceitabilidade racional de uma dada afirmação. A necessidade de colocar à prova a afirmação dada perante um público cada vez maior, um público de especialistas ou um público cada vez mais amplo de pessoas razoáveis faz a teoria rortyana se aproximar de uma idéia platônica. Ao especificar as condições de debate, livres e tolerantes, aproxima-se cada vez mais do ‘discurso racional’ apresentado por Habermas. Com esse tipo de pensamento, o qual aborda a necessidade de ampliar a discussão e de submeter os participantes a uma discussão racionalmente motivada, livre de influências de qualquer gênero que venham a denegrir a livre expressão e afirmação dos indivíduos, Rorty acaba por se aproximar de uma cultura platônica advindo de sua “superacessibilidade”.

Um terceiro problema apontado por Habermas na concepção de verdade de Rorty é a mudança de perspectiva de raciocínio ético da terceira ou segunda pessoa para a primeira pessoa do singular. A intenção de assimilar a verdade e a eticidade com a felicidade conduz-nos à criação de expectativas comportamentais capazes de enfrentar a busca de uma felicidade humana. Mas há a dificuldade de se seguir este tipo de raciocínio dentro de ambientes científicos e também no nível do senso comum de práticas cotidianas. Já nos aparece como clara a não concordância do neopragmatismo com o realismo e com a concepção epistêmica da verdade. No que se refere ao realismo, Rorty critica a pressuposição de um mundo objetivo que impõe certas descrições à linguagem, como se a linguagem fosse definida pela realidade objetiva das coisas. Como Donald Davidson afirmou: “Mas o problema que os pragmatistas estavam falando – o problema de como relacionar a verdade com os desejos humanos, crenças, intenções, e o uso da linguagem – me parece o certo para nos concentrarmos e pensarmos sobre a verdade”.⁹

Ou seja, a relação da verdade buscada pelos pragmatistas é a fundamentada através de uma concordância com valores atuais da comunidade atual.

No que se segue, tomaremos a discussão acerca da verdade em cada um dos filósofos para, por fim, apresentar todos os termos do debate.

⁹ DAVIDSON, Donald. *The structure and content of truth*, **The Journal of Philosophy**, vol. 87, n. 6. junho - 1990, p. 280. “But the problem the pragmatists were addressing – the problem of how to relate truth to human desires, beliefs, intentions, and the use of language – seems to me the right one to concentrate and thinking about truth”. (tradução nossa)

2 Epistemologia ou democracia

Diante dos nossos objetivos ao escrever este trabalho, apresentou-se como necessária uma diferenciação entre os posicionamentos dos filósofos acerca da epistemologia e da democracia. A distinção dos pontos de vista sobre estes dois problemas da filosofia é condição essencial para o desenvolvimento da linha de pensamento que este trabalho se propõe.

Rorty, em seu livro *Filosofia e o espelho da natureza*, apresenta-nos uma crítica ferrenha ao pensamento epistemológico, ou seja, a discussão sobre como se dá o conhecimento e, principalmente, sobre o conhecimento da verdade. Para o filósofo norte-americano, a filosofia não deve buscar elaborar um conhecimento epistemológico, nem muito menos perder tempo discutindo sobre a possibilidade de conhecer a verdade ou não. Pois a verdade é um tema que não necessita de discussão, pois estar-se-ia incorrendo em problemas metafísicos como os debates sobre mente-corpo, aparência-realidade, entre outros.

A não ser que estejamos querendo reanimar as noções platônica e aristotélica sobre apreender universais, não devemos pensar que o conhecimento de verdades gerais é tornado possível por algum ingrediente especial, metafisicamente distinto, nos seres humanos. A não ser que estejamos querendo reanimar o uso algo desajeitado e inconsciente, no século XVII, da noção aristotélica de “substância”, não devemos dar sentido à noção de dois reinos ontológicos – o mental e o físico.¹⁰

E ainda,

Assim, não devemos ver uma diferença de tipo entre verdades “necessárias” e “contingentes”. No máximo devemos ver diferenças de grau de facilidade de objeção às nossas crenças. Devemos, resumindo, estar onde os sofistas estavam antes que Platão fizesse valer o seu princípio e inventasse o “pensamento filosófico”: devemos estar procurando mais por um caso incontestável que por um fundamento inabalável.¹¹

¹⁰ RORTY, Richard. **Filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 133.

¹¹ *Ibidem*, p. 163.

Rorty busca então, elaborar uma crítica ao pensamento racionalizado no qual a formação do conhecimento perpassa por uma distinção entre mundo fenomênico e mundo intelectual. A discussão sobre a dualidade mente e corpo não se apresenta mais, para Rorty, como ponto fundamental na discussão acerca da existência da verdade ou do conhecimento. Sua principal fonte de discussão é a elaboração de um conhecimento formador de sociedades mais solidárias com o intuito de acabar com o modo de pensar objetivo, o qual acredita ser um “corrosivo” das comunidades particulares, tendo em vista a diminuição das relações intersubjetivas e agregadoras da comunidade.

Em seu livro, *Filosofia e o espelho da natureza*, Rorty pretende mostrar que a epistemologia como busca de um fundamento último para a formação do conhecimento não é capaz de solucionar os problemas intrincados no seio da filosofia da linguagem, principalmente no que diz respeito à formação de um conceito como o da verdade, o conhecimento, entre tantas outras discussões que a epistemologia almeja solucionar. Ainda mais discutido em seu livro, é a questão acerca da dualidade entre mente-corpo. Dualidade esta que não se restringe apenas as problemáticas do ser, mais ainda, aparência-realidade, universal-particular, mental-físico. Todas estas problemáticas são abordadas no livro com o intuito único de retirar a epistemologia do campo das discussões filosóficas.

Este posicionamento rortiano acerca da epistemologia parece-nos um exalar das influências pragmatistas exercidas pelos filósofos como John Dewey, Charles S. Peirce, entre outros pragmatistas. A idéia de um pensamento ligado diretamente a realidade das sociedades como forma de emancipação dos indivíduos frente as mais diversas situações sociais, repercutem nas relações sócio-lingüísticas realizadas pelos indivíduos de determinada comunidade particular. Mas não é apenas o privilégio das relações sócio-lingüísticas que impera no pensamento rortiano ao tratar da epistemologia, pelo contrário, em seu livro *Filosofia e o espelho da natureza*, Rorty apresenta as diversas teses defendidas pela epistemologia colocando logo em seguida suas respostas a estas teses, mostrando sua posição contrária ao pensamento epistemológico.

Rorty apresenta, como dissemos anteriormente, uma diversidade de críticas à epistemologia, e tentaremos na medida do possível, apresentar suas principais críticas.

Em primeiro lugar, citaremos a dualidade mente-corpo.

Rorty apresenta nove características que os filósofos, num tempo ou noutro, tomaram como sinais do mental:

1. capacidade de conhecer a si próprio incorrigivelmente (“acesso privilegiado”)
2. capacidade de existir separadamente do corpo
3. não-espacialidade (ter uma parte ou “elemento” não-espacial)
4. capacidade de apreender universais
5. capacidade de sustentar relações com o inexistente (“intencionalidade”)
6. capacidade de usar linguagem
7. capacidade de agir livremente
8. capacidade de fazer parte de um grupo social, ser “um de nós”
9. incapacidade de ser identificado com qualquer objeto “no mundo”¹²

Esta lista, segundo Rorty, poderia muito bem ser alongada. Mas o que importa, é perceber que através destas características alguns filósofos elaboraram teorias baseadas num dualismo mente-corpo quase que intransponível. Afirmar a mente como meio fundamental de apreensão da realidade externa é afirmar que a mente é apenas um espelho da natureza. No contraponto deste pensamento da mente como um espelho da natureza nos surge à idéia de ser a mente o cérebro. Sendo formada (a mente) pelo cérebro, então todas as nossas sensações, sentimentos e angústias seriam nada mais nada menos que sinapses químicas ocorridas de acordo com nossa alimentação e as mais diversas reações químicas e físicas do nosso corpo. “Sugerir que a mente é o cérebro é sugerir que secretamos teoremas e sinfonias como nosso baço secreta humores escuros”.¹³

A idéia de uma separação entre mente e corpo, levantada desde Platão, passando pelos medievais e chegando a Descartes, deu margem a diversos pensamentos distintos da função e do poder da mente sobre o corpo, de suas “responsabilidades” na formação do conhecimento e nas sensações dos indivíduos.

¹² RORTY, Richard. **Filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 48.

¹³ *Ibidem*, p. 56.

Após a idéia do dualismo mente-corpo como diferenciação de espaços de formação do conhecimento, surgiu a idéia cartesiana do extenso e do não-extenso, do finito e do infinito. A busca da resposta ao problema da distinção entre mente-como-razão e mente-como-consciência remete ao problema dos limites da imaginação e dos sentidos. A forma mais eficaz na qual Descartes encontrou, segundo Rorty, para sair deste problema foi a indubitabilidade. Pois podemos gerar dúvidas acerca de nosso conhecimento sobre todo o mundo físico que nos rodeia, sobre todas as formas físicas que percebemos. Porém, sobre dores, pensamentos e a maioria das crenças, não podemos duvidar que as temos. Essa descoberta cartesiana da vida interior do indivíduo levanta a questão da consciência. Porém, a resposta de Rorty é dura e precisa,

Concedido que o “argumento da dúvida” não tem mérito, penso que, não obstante, é um daqueles casos de “encontrar más razões para aquilo em que acreditamos por instinto” que serve como indício para os instintos que efetivamente realizam o convencimento. O pressentimento em questão aqui era, penso, que as verdades matemáticas indubitavelmente conhecidas (uma vez que suas provas haviam sido trabalhadas de modo a torná-las clara e distintamente percebidas com uma espécie de vividez “fenomênica” e uma não-discursividade) e os indubitáveis estados momentâneos de consciência tinham alguma coisa em comum – alguma coisa permitindo que fossem empacotados dentro de uma substância.¹⁴

O problema então, segundo Rorty, está na impossibilidade de sistemas filosóficos estabelecidos através de uma fonte metafísica, aquém de uma consciência humana formada através das condições humanas históricas, sociais e culturais. Ou seja, o dualismo estabelecido nos idos do século XVII com Descartes, prima por uma filosofia na qual existem dois reinos. O reino físico, e o reino mental. O físico sendo um espaço de sombras e falsidades; e o reino mental, ou metafísico, como um reino da indubitabilidade garantida através da certeza que apenas podemos duvidar de algo que realmente pode existir.

A crítica rortyana é evidenciada claramente na seguinte passagem,

A não ser que estejamos querendo reanimar as noções platônica e aristotélica sobre apreender universais, não devemos pensar que o conhecimento de verdades gerais é tornado possível por algum

¹⁴ RORTY, Richard. **Filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 67.

ingrediente especial, metafisicamente distinto, nos seres humanos. A não ser que estejamos querendo reanimar o uso algo desajeitado e inconsistente, no século XVII, da noção aristotélica de “substância”, não devemos dar sentido à noção de dois reinos ontológicos – o mental e o físico.¹⁵

É nos evidente no decorrer da leitura que a crítica do filósofo norte-americano não se restringe apenas ao processo mental-físico discutido nas análises dualistas. O filósofo busca acrescentar que as noções de verdades necessárias e contingentes são meras definições determinadas por uma conjunção de significados estabelecidos pelos indivíduos. Não se deve buscar uma fundamentação causal inabalável acerca da verdade das proposições em relação aos objetos, mas sim, uma verificabilidade garantida através de argumentos construídos para que nossas crenças sejam tidas como verdadeiras. A diferença entre a contingência e a necessidade de uma proposição verdadeira deve ser resumida ao fato de se buscar uma justificação aceitável, antes que uma fundamentação metafísica inabalável.

Mas ainda há uma ligação extremamente forte entre a noção de verdade e a noção de justificação dentro do pensamento rortyano,

[...] podemos pensar no conhecimento como uma relação a proposições e, assim, na justificação como uma relação entre as proposições em questão e outras proposições das quais as primeiras possam ser inferidas. Ou podemos pensar tanto em conhecimento como em justificação enquanto relações privilegiadas aos objetos sobre os quais são essas proposições.¹⁶

Assim, Rorty pensa ser a verdade uma questão de justificação. Ao tratar da questão da democracia Rorty baseia-se num etnocentrismo considerado por alguns estudiosos como um relativismo ou comunitarismo. Mas iremos abordar a questão no capítulo três.

Todavia, Habermas pensa um tanto quanto diferente de Rorty. E iremos apresentar brevemente no decorrer deste capítulo e aprofundar no capítulo quatro.

Acerca da epistemologia, Rorty em seu livro *Filosofia e o espelho da natureza* faz uma análise direta desta forma de pensar, o que Habermas critica com veemência, em seu livro *Conhecimento e interesse*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 133.

¹⁶ *Ibidem*, p. 165.

Habermas debate densamente a passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem como um dos caminhos para a formação do entendimento e do conhecimento humano, além de discutir em seu livro *Conhecimento e Interesse*, as diversas posições desde Kant a Hegel, passando por Marx, Nietzsche e Peirce. O pensamento habermasiano tem muito a nos dizer sobre a formação do conhecimento, da verdade e da democracia. Percebe-se ao adentrar no pensamento do filósofo alemão que a formação de uma consciência crítica, estabelecida de forma ética, justa e democrática, perpassa o caminho da linguagem e da razão comunicativa. Não se pode introduzir-se no âmbito da verdade e da democracia sem primeiro estabelecer relações éticas na ação comunicativa.

O conceito elementar “agir comunicativo” explica como é possível surgir integração social através das energias aglutinantes de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente. Esta impõe limitações pragmáticas aos sujeitos desejosos de utilizar essas forças de linguagem, obrigando-os a sair do egocentrismo e a se colocar sob os critérios públicos da racionalidade do entendimento. Nesta ótica, a sociedade se apresenta como um mundo da vida estruturado simbolicamente, que se reproduz através do agir comunicativo. Isso não impede o surgimento de interações estratégicas no mundo da vida. Essas, porém, não têm o mesmo caráter das de Hobbes ou da teoria do jogo: elas não são mais entendidas como o mecanismo para a *produção* de uma ordem instrumental. Interações estratégicas têm o seu lugar num mundo da vida enquanto pré-constituído em outro lugar. Mesmo assim, o que age estrategicamente mantém o mundo da vida como um pano de fundo; porém neutraliza-o em sua função de coordenação da ação. Ele não fornece mais um adiantamento do consenso, porque o que age estrategicamente vê os dados institucionais e os outros participantes da interação apenas como fatos sociais. No enfoque objetivador, um observador não consegue entender-se com eles como se fossem segundas pessoas.¹⁷

A necessidade do indivíduo compreender a necessidade das relações éticas como forma de estabelecer um convívio harmônico e democrático, é condição privilegiada dentro da ética do discurso habermasiano. A ética do discurso se caracteriza como a fonte para o estabelecimento de relações democráticas. Ao passo que os indivíduos participam de um discurso prático respeitando o próximo como interlocutor, se utilizando de atos de fala comunicativos (atos de fala ilocucionários), sem coação, sem um pensar estratégico, a democracia começa a

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Vol I. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 45 (nota de rodapé 19)

dar os primeiros passos dentro do pensamento habermasiano. Não é possível captar dentro da teoria da ação comunicativa um estado democrático em que as relações não estejam pautadas dentro de uma ética do discurso, na qual os indivíduos se comunicam sem coação e sem um *télos* estratégico.

Dentro da necessidade de se estabelecer uma ética do discurso que alcance a todos os indivíduos, há o conceito de verdade. Iremos tratar com profundidade mais adiante no trabalho, porém nos parece ser importante apresentar as duas posições habermasianas. A de democracia apresentada acima, e o conceito de verdade; entretanto, estes dois conceitos aparecem como sub-capítulos nos respectivos espaços reservados mais a frente. Como nossa proposta de trabalho é fazer uma leitura sobre as posições de Rorty e Habermas acerca de seus conceitos de verdade e democracia e por fim mostrar suas convergências e divergências, não convém adiantar o assunto, deixando para cada momento sua devida apresentação.

3 Sobre a verdade em Richard Rorty

A verdade em Richard Rorty perpassa vários caminhos através da filosofia da linguagem e das influências dos filósofos pragmáticos. Diferentemente de Jürgen Habermas, Rorty apresenta seu conceito de verdade baseado num etnocentrismo de forma a estabelecer a verdade como aquilo que é bom para os integrantes da comunidade.

A filosofia rortyana, podemos dizer, difere das demais por fundar-se na busca do convívio humano mais solidário. Uma das propostas do filósofo é transformar a visão objetiva dos empiristas numa visão comprometida com a solidariedade, principalmente no tangente a questão da verdade. Em seu livro *Objetivismo, relativismo e verdade* (1991), já no primeiro capítulo, o autor apresenta o porquê da redução da objetividade à solidariedade. Os filósofos que tentam fazer essa redução da objetividade à solidariedade são chamados de pragmáticos. Estes pragmáticos não carecem nem de uma metafísica nem de uma epistemologia. “Dessa maneira, [...] eles não carecem de uma avaliação da relação entre crenças e objetos chamada ‘correspondência’, nem de uma avaliação das faculdades cognitivas humanas que asseguram a capacidade de nossa espécie de adentrar essa relação”¹⁸.

Sua filosofia e seus escritos estão impregnados de uma vontade de transformar a comunidade num ambiente no qual as relações sejam mais agradáveis e boas para os integrantes. A necessidade de transformar a sociedade numa comunidade melhor advém, podemos dizer, da influência de W. James que afirma ser a verdade o que é bom para nós integrantes da comunidade. Esta visão pragmatista acaba por cair num etnocentrismo gerando inúmeras críticas e discussões com filósofos tradicionais como J. Habermas. Apesar do etnocentrismo possuir inúmeras vantagens, as desvantagens também são diversas.

Richard Rorty tem apresentado uma idéia na qual deveríamos abandonar os problemas tradicionalmente abordados pela filosofia, tais como o problema sujeito-objeto, a busca pela natureza intrínseca da realidade e se a verdade

¹⁸ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**: escritos filosóficos I. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 39.

necessariamente deve corresponder aos objetos físicos e nossa percepção deles. Problemas epistemológicos e metafísicos devem ser abandonados para dar lugar as idéias pragmatistas. Pois, segundo o filósofo, verdadeiras são aquelas crenças que aceitamos como bem justificadas diante de um público específico. Uma verdade científica se dá através de enunciados bem justificados e aceitos por todos, ou pela maioria, como o melhor argumento para explicar tal fato. Assim como na comunidade científica, nos mais diversos campos do saber, o melhor argumento bem justificado se torna a verdade. Lembremos que nada impede de novos argumentos e justificações virem à tona no decorrer do tempo. Conseqüentemente, é na contramão do pensamento tradicional que o pragmatismo propõe adotarmos como verdadeiras as crenças que pensamos serem mais úteis para lidar com o mundo em que vivemos e a comunidade que partilhamos nossos dias.

Desde a filosofia de Platão até o Iluminismo, segundo Rorty, representa a busca por objetividade. Esta postura filosófica da tradição acredita ser a verdade algo que se impõe para além de nossas práticas lingüísticas, algo que nos persuade não pelo fato de ser boa para nós ou para nossa comunidade. Esta tradição foi iniciada por Platão ao buscar distinguir conhecimento e opinião, realidade e aparência, entre outros dualismos. A necessidade de se apresentar uma natureza intrínseca das coisas, natureza transcendente ao tempo, à história e aos homens está fundamentada na busca pela objetividade.

Como resposta a esta forma de pensar, Rorty apresenta a solidariedade como proposta de resposta e como resultado da natureza humana não histórica. Para que a solidariedade seja fundada na objetividade, faz-se necessário utilizar de uma noção de verdade ligada à realidade, em correspondência com as coisas do mundo. Necessitar-se-á de uma metafísica que una nossas crenças e os objetos a um conceito de verdade que diferencie crenças verdadeiras das falsas. Para o grupo de intelectuais adeptos deste tipo de pensamento Rorty chama-os de realistas. Em contraposição, segundo Rorty, os pragmáticos buscam reduzir a objetividade à solidariedade. Não precisam nem de uma metafísica nem de uma epistemologia, pois a verdade é algo que é bom para nós acreditarmos. A cisão entre verdade e justificação não é algo que deve ser preenchido por uma natureza racional, nem por métodos tidos como natural ou transculturais. Mas apenas pela distinção do que é bom para a comunidade atualmente e o melhor possível. No caso do pensamento

pragmático, sempre haverá espaço para que alguém surja em qualquer tempo com uma idéia melhor. Perante os pragmáticos, a distinção entre conhecimento e opinião dá-se apenas no fato de que, no caso de uma sentença que conta como conhecimento, uma concordância já ter sido alcançada e no outro caso – quando se diz que tem apenas uma opinião – a concordância ainda não ter sido plenamente alcançada.

O grande problema do pragmatismo é a crítica de que se trata de um relativismo. Rorty responde a esta crítica em seu livro *Objetivismo, relativismo e verdade* enumerando três formas de relativismo.

A primeira, e por que não a mais clássica das formas de relativismo, diz que toda e qualquer crença é tão boa quanto qualquer outra. A segunda, e por que não a mais excêntrica, afirma que a verdade é um termo equívoco possuindo tantos significados quanto possíveis e necessários. A terceira posição, na qual não há nada a falar sobre a verdade, racionalidade e justificação senão de uma determinada sociedade.

Ao adotar esta última visão, por Rorty denominada de etnocêntrica, o que realmente importa é alargar, expandir e aumentar o conjunto daqueles que chamamos de “a nossa” comunidade. E sempre ter presente em nossa consciência que os procedimentos de justificação e os conceitos de verdade podem sempre ser alterados desde que alguém surja com uma idéia melhor. Esta posição rortyana sobre a verdade ser algo mutável dependendo do contexto e do momento histórico parece ser um dos pontos fundamentais de sua crítica à metafísica e à epistemologia.

Em um discurso prático¹⁹ estamos dispostos a aceitar determinadas sentenças e enunciados como verdadeiros independente das comunidades e dos contextos em que são pronunciados. É o caso das sentenças da Física, por exemplo, $e=mc^2$; parece-nos um absurdo afirmar que tal enunciado da Física é dependente de contexto. Diferentemente dos enunciados da Física, enunciados como, “hoje amanheceu chovendo”, é unicamente tomado como verdade caso o contexto em que foi dito seja levado em consideração. Ainda há os casos em que sentenças do tipo, “investimento em educação básica pode ser a saída para o

¹⁹ Por discurso prático entendemos a ação lingüística entre dois ou mais indivíduos com o objetivo de chegar ou não a um consenso. Um discurso prático corresponde a um debate real entre indivíduos reais.

desenvolvimento do Brasil”, que são, sem dúvida alguma, dependentes do contexto em que são proferidas.

A dicotomia existente entre as sentenças das ciências naturais e humanas apresenta um caráter epistêmico apenas ao lado das ciências naturais. As ciências humanas não podem, nem conseguem reivindicar para si este direito. Para Rorty, entretanto, devemos apagar esta fronteira entre as duas ciências a partir do momento que abandonamos o desejo de objetividade pelo desejo de solidariedade. Voltaremos a discussão entre as ciências numa oportunidade melhor mais adiante. No momento, voltemos ao nosso ponto principal sobre o conceito de verdade no filósofo americano.

O pensamento de Rorty está baseado em princípios pragmáticos advindos do nascimento deste método nos idos de 1878 com Charles S. Peirce com a publicação de seu artigo intitulado “Como tornar nossas idéias claras”. Este artigo é considerado o pontapé inicial do que chamamos por pragmatismo atualmente. Muitos filósofos contemporâneos acreditam encontrar posições pragmáticas desde Platão até os dias atuais. Mas é com Peirce que o pragmatismo ganha uma sistematização e uma máxima até hoje tida como a máxima pragmática: “considere quais efeitos, que poderiam concebivelmente ter conseqüências práticas, concebemos que tenha o objeto de nossa concepção. Então, nossa concepção desses efeitos é o todo de nossa concepção do objeto”²⁰. Esta máxima elaborada por Peirce tem fundamentos e muita influência do positivismo, pois tal método (o pragmatismo) não poderia ter nascido se as dificuldades de apresentar “verdades” pelo método científico não fossem tão difíceis. Basta lembrarmos que no início da astronomia acreditava-se e tinha-se como verdade o movimento do Sol e de todos os planetas do sistema solar ao redor da Terra. Após anos de estudos e aprimoramentos nos equipamentos de análise e observação foi constatada outra verdade tida até hoje como a correta: a de que o Sol é o centro do sistema solar e que todos os planetas giram ao redor do Sol de forma elíptica e com inúmeras características, tais como o movimento de translação e rotação. A mudança portanto, de uma verdade para outra se dá a partir do momento que novas idéias e equipamentos para análise são tomados como ferramentas.

²⁰

PEIRCE, Charles S. **The essential Peirce**. Bloomington, 1992, 1998, 2 vol. p. 132.

Esta máxima pragmática cunhada por Peirce não busca ser um princípio, mas apenas um método para determinar o significado dos conceitos, idéias, crenças, alegações, proposições etc., de qualquer coisa que possa agir como um signo para designar algo no mundo.

Assim como Peirce, William James formula uma máxima pragmática. Apesar de ser muito semelhante à máxima peirceana, James foca um outro ponto importante do pragmatismo.

Para atingir clareza perfeita em nossos pensamentos de um objeto [...] precisamos somente considerar quais efeitos de uma espécie concebivelmente prática o objeto pode envolver – quais sensações devemos esperar dele, e quais reações devemos preparar. Nossa concepção desses efeitos, então, é para nós o todo de nossa concepção do objeto, na medida em que essa concepção do objeto tem alguma significância positiva²¹.

James ao reformular a máxima de Peirce pretende alargar e expandir a concepção peirceana, para abranger não apenas o que os objetos nos aparentam ser, mas também para o que os objetos podem envolver. Ao envolver as conseqüências que a definição dos objetos, idéias, proposições etc. podem ter, James diferencia-se de Peirce. Pois, por ser mais precisa quanto ao objeto de sua investigação, James coloca os efeitos como as sensações e as reações que devemos tomar frente ao problema apresentado. Ao apresentar esta máxima, James diferencia-se de Peirce pelo seguinte fato. Peirce não busca relacionar o significado a algo particular, pois rejeitava essa posição como sendo nominalista, mas sim, buscava relacionar o significado aos hábitos que a idéia relaciona, ou seja, a aspectos gerais da idéia. James inverte esta posição e puxa essa relação para o âmbito do significado da idéia relacionado a algo particular, no caso as sensações e reações.

Após algum tempo, James buscou aproximar mais a relação entre o método pragmático e nossas vidas cotidianas. “Para James, o pragmatista está primordialmente interessado nos efeitos práticos que podem ser concebidos para fazer uma diferença *prática*, opondo isto aos efeitos de valor meramente teórico²².”

²¹ JAMES, William. **The writings of William James**: a comprehensive edition. Ed. John J. McDermott. Chicago, 1977, p. 348.

²² WAAL, Cornelis de. **Sobre pragmatismo**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 53.

James ao reformular a máxima de Peirce transforma um pensamento geral em particular. Sensações e reações são atitudes particulares de cada indivíduo. Não apenas particularizando a máxima pragmática de Peirce, James também alargou sua abrangência não apenas ao aspecto sensação, incluindo a reação ocasionada por uma sensação particular. Essa vontade de James de relacionar sensação com reação está baseada na sua intenção de não ficar apenas no mundo teórico, mas sim, de aproximar o máximo possível o princípio pragmatista com nossas vidas práticas.

Esta máxima de James tem tudo a ver com o que o mesmo defende na sua sexta conferência, quando aborda a concepção de verdade no pragmatismo. O significado de verdade está intimamente ligado à realidade em que vivemos, pois a verdade defende James, torna-se verdadeira na medida em que os acontecimentos e nossas interpretações dela vão surgindo.

A verdade de uma idéia não é uma propriedade estagnada nessa idéia. Acontece ser a verdade uma idéia. Esta torna-se verdadeira, é feita verdadeira pelos acontecimentos. Sua verdade é, de fato, um evento, um processo: o processo, a saber, de verificar-se, sua verificação. Sua validade é o processo de validação.²³

A partir da idéia jamesoniana da verdade ser uma proposta através de um processo de formação, não ser uma verdade inata ou transcendental, através dos processos de verificação e validação podemos nos adentrar na filosofia rortyana.

Rorty parece-nos possuir muitas semelhanças com James principalmente no que concerne ao fato dos dois não colocarem a verdade como algo dado diretamente entre realidade e pensamento, mas como um processo extremamente ligado as relações humanas socializadas e contextuais ao tempo. Para Rorty a questão sobre o verdadeiro e o correto são questões de prática social.

Nossas crenças relacionadas ao mundo físico não devem ser fundamentadas sobre um solo neutro, mas pela complexa rede que liga os indivíduos da comunidade lingüística.

²³

JAMES, William. **Pragmatismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 72.

“Já que a justificação de uma crença – de toda crença – acontece dentro da linguagem, que é uma prática social, a justificação – qualquer justificação – é ultimamente uma questão de prática social, da mesma maneira”.²⁴

Ao pertencermos a uma comunidade lingüística adotamos como certos seus métodos e suas regras epistêmicas, sua forma de comunicação e suas regras lingüísticas. É com base nessas relações sociais que criamos nossas idéias do mundo. A peleja dos pragmáticos em mostrar a verdade como algo mutável é bem colocada por Rorty ao afirmar,

De um ponto de vista pragmático, dizer que a crença que se apresenta agora para nós como racional não precisa ser verdadeira é simplesmente dizer que alguém pode surgir com uma idéia melhor. [...] há sempre espaço para uma crença aperfeiçoada, desde que uma nova evidência, ou novas hipóteses, ou todo um vocabulário, também a acompanhe.²⁵

A questão não está apenas relacionada ao problema se nossas crenças são verdadeiras ou não, mas também, aos efeitos que os significados de nossas crenças tidas como verdadeiras produzem no nosso mundo. Mas o significado de nossas crenças perpassa por outros caminhos. A vontade humana de possuir fundações absolutas são verdadeiros limites para a expansão do conhecimento, apesar de alguns filósofos tratarem ainda o desejo por uma teoria do conhecimento através do desejo por criar limites – fundações absolutas – em que se possa cercear, limitar os caminhos percorridos das representações que não podem ser contraditas. A filosofia pragmatista de Rorty combate estas fundações absolutas pois acredita não ser possível obter uma condição absoluta para unificar, ou melhor, singularizar a verdade como transcendente ao contexto histórico-social das comunidades de fala.

Rorty rejeita o representacionalismo, pois a maneira do representacionalista inquirir tem o único propósito claro de obter a verdade. Ou seja, representar nossas crenças de forma a acreditar nos objetos por ela tomados como verdadeiros. Para Rorty, não devemos inquirir a realidade a fim de torná-la

²⁴ WAAL, Cornelis de. **Sobre pragmatismo**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 209.

²⁵ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**: escritos filosóficos I. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 39.

compreensível metafisicamente, mas sim, devemos usar a realidade para obtermos o que necessitamos dela.

“So the relation between our truth claims and the rest of the world is causal rather than representational. It causes us to hold beliefs, and we continue to hold the beliefs which prove to be reliable guides to getting what we want”.^{26*}

Dessa forma, Rorty não possui um, nem acredita ser o certo, o método científico. Para ele, o processo conversacional é mais importante para a busca da verdade e para a formação de uma teoria do conhecimento da verdade não representativa.

3.1 O etnocentrismo na visão de Richard Rorty

O etnocentrismo rortyano se apresenta como um modelo teórico-prático de relação intersubjetiva entre os indivíduos de uma comunidade particular que perpassa desde o âmbito político até uma forma de aculturação social coletiva. Privilegiar a comunidade na qual nos encontramos é, numa perspectiva pragmática, a solução de diversos conflitos travados entre os filósofos e as mais diversas áreas do conhecimento.

Quando nos referimos a uma asserção justificada, justificamo-la dentro de nossa comunidade particular. Rorty coloca o pragmático como etnocêntrico, pois este não divaga em idealismos metafísicos.

Ser etnocêntrico é dividir a raça humana entre as pessoas para quem precisamos justificar nossas crenças e as outras. O primeiro grupo – o seu *ethnos* – compreende aqueles que compartilham suficientemente as mesmas crenças, a ponto de tornar possível uma conversação frutífera²⁷.

²⁶ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Penguin Books, 1999, p. 33.

* Portanto, a relação entre as nossas pretensões de verdade e o resto do mundo é causal e não representacional. Provoca-nos a manter crenças, e nós continuamos a manter as crenças que se revelem guias confiáveis para obter o que queremos. (tradução nossa)

²⁷ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**: escritos filosóficos I. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997. p. 48.

Ou seja, o pragmático não está interessado em devaneios universalistas a ponto de acreditar que suas asserções possam ser aceitas universalmente por todos aqueles ouvintes da sua argumentação. Esta forma de ver e privilegiar a comunidade como ponto principal advém da tendência da burguesia liberal norte-americana que busca em sua comunidade o espelho de sua atitude política.

Habermas critica este etnocentrismo na medida em que se apresenta como uma forma de contextualismo. Apesar de Rorty mostrar-se como um contextualista prudente, a sua concepção de verdade baseada em princípios pragmáticos não soa com muita harmonia entre os filósofos que buscam uma verdade universal, ou melhor, que buscam o caráter universal da verdade. A necessidade de dar um conceito forte de verdade que perpassasse por todas as comunidades e por todos os tempos é uma característica de filósofos como Jürgen Habermas. Em sua teoria da ação comunicativa, apesar de travar uma luta para que o acordo livre de qualquer coerção seja transformado em acordo universal, através de uma livre argumentação e do aumento conseqüente de públicos, faz com que a verdade em Habermas busque uma característica mais universal, enquanto o pragmatismo de Rorty contempla apenas a comunidade a qual pertencemos.

Não se deve pensar o etnocentrismo como uma forma de contextualismo, relativismo ou até mesmo como uma forma de segregação étnica. A idéia pela qual o etnocentrismo pragmático se embasa para pensar a verdade como uma concordância plural dentro da comunidade é a necessidade de tê-la, a verdade, como sentença justificada e, essa justificação como ponto fundamental dentro da sociedade. Nós só percebemos uma verdade, pois nos é apresentada por meio de instrumentos lingüísticos de justificação. Não existe uma verdade que não seja justificada por meios lingüísticos. E não existe uma justificação que não busque ser verdadeira. Mesmo que através de meios perlocucionários, o fim teleológico da asserção apresentada pelo indivíduo requer uma necessidade de ser julgada como verdadeira.

Conseqüentemente, se a verdade necessita da linguagem e dos recursos que ela possui para ser justificada, nada mais coerente que afirmar ser a verdade um fruto de justificações, aceitas por grupos que se entendem lingüisticamente e podem tornar conversas e debates em respostas frutíferas para o conjunto da sociedade.

O problema que o pragmático enfrenta ao abordar o etnocentrismo em sua teoria é a chamada queda ao relativismo. Entretanto, sua resposta se baseia no fato de uma conversa só ser frutífera se os participantes do discurso tiverem um conhecimento lingüístico comum, pois a possibilidade de uma “torre de Babel” se entender é mínima. Assim, Rorty nos dá o exemplo de alguém de nossa comunidade, que caia de paraquedas em uma ilha desconhecida, com indivíduos desconhecidos e com uma linguagem desconhecida. Iremos olhar um para o outro com curiosidade e iremos tentar nos comunicar de forma primitiva; entretanto, a comunicação só poderá ser estabelecida quando eu supuser corretamente o ruído ou gesto que o outro estará fazendo. Quando minha relação entre o ruído ou gesto corresponder corretamente com o mundo e com a intenção do outro, quando esta triangulação estiver correta, só assim poderei entendê-lo.

O etnocentrismo rortyano busca uma abordagem mais pragmática da verdade, uma verdade que não dependa de universalismos metafísicos capazes de transcender culturas e tempos. Esta forma de pensar rortyana acaba por assumir um papel mais politizado, um papel ideal para uma política democrática liberal, na qual incorre que a liberdade das culturas traduzirem para si mesmas suas pretensões de verdade como algo mutável e transitório, faz do etnocentrismo um meio ideal para o surgimento de novas idéias e o crescimento de propostas intelectuais para a emancipação de uma sociedade solidária e harmoniosa.

Portanto, o etnocentrismo rortyano se encaixa como a busca de uma emancipação social através de pequenos grupos, que se vêem como iguais diante dos aspectos culturais, étnicos, religiosos, morais e principalmente sociolingüísticos.

Mas, do meu ponto de vista, a verdade não tem nada a ver com isso. Essas práticas não transcendem a convenção social. Em vez disso, elas são reguladas por certas convenções sociais particulares: convenções de uma sociedade ainda mais democrática, tolerante, tranqüila, af luente e diversa que a nossa – uma na qual a inclusão seja parte integrante do sentido de identidade moral de cada um. Nessa sociedade, todos sempre acolhem opiniões estranhas sobre todo tipo de assunto. Essas são também as convenções de certas partes afortunadas da sociedade contemporânea: por exemplo, os seminários universitários, os encontros de intelectuais, e assim por diante.²⁸

²⁸ SOUZA, José Crisóstomo (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty e Habermas. São Paulo: UNESP, 2005, p. 120.

Com esta citação acima, percebemos então a pluralidade das formas culturais a qual Rorty dá tanta importância na sua teoria sobre o significado do conceito verdade. Devemos perceber e respeitar as divergências e as pluralidades de opiniões existentes em nossa comunidade.

3.2 A contingência da linguagem

Rorty sempre procura situar seu pensamento nas idéias desenvolvidas ao longo da História da Filosofia. Ao abordar a contingência da linguagem, não é diferente, o filósofo percorre os momentos cruciais da filosofia e da linguagem dentro do aspecto filosófico desde os tempos do Iluminismo e da Revolução Francesa até os dias atuais, colocando o papel do poeta e do político como fundamentais e de extrema importância para o desenvolvimento social.

A briga entre as ciências empíricas e as ciências do espírito para definirem se a verdade é descoberta ou criada ainda hoje é discutida. Os primeiros, acreditam que a política e a arte ao tentarem expressar uma idéia de verdade deslocam-na para um campo sem fundamentos. Enquanto a segunda, pensa ser a ciência uma subalterna da técnica e incapaz de solucionar problemas éticos e morais.

Tanto os cientistas como os artistas e políticos tomam a liberdade de fazer descrições do mundo, entretanto, não há sentido em afirmar que qualquer uma dessas descrições seja uma representação exata de como é o mundo em si. O idealismo alemão, com Kant e Hegel, repudiou em parte a idéia de que existe uma verdade e ela nos é “dada”. Afirmava ser o mundo das ciências empíricas um mundo fabricado, um mundo construído pela mente humana. E a mente, uma ferramenta fundamental do mundo, como possuindo uma natureza intrínseca, a ser descoberta pela filosofia. A discussão se a verdade está dada ou se é criada adentra o mundo da linguagem como coloca Rorty na seguinte passagem,

Precisamos fazer uma distinção entre a afirmação de que o mundo está dado e a de que a verdade está dada. Dizer que o mundo existe, que não é uma criação nossa, equivale a dizer, com bom senso, que a maioria das coisas no espaço e no tempo é efeito de causas que incluem os estados mentais humanos. Dizer que a verdade não está dada e simplesmente dizer que, onde não há frases, não há verdade, que as frases são componentes das línguas humanas, e que as línguas humanas são criações humanas.²⁹

²⁹ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 28.

A linguagem para nosso filósofo é o cerne da possibilidade da existência de uma verdade. E como a linguagem não pode existir sem a mente humana, a verdade não pode ser concebida sem a existência humana. A verdade não é uma característica das coisas do mundo, mas sim das representações lingüísticas que fazemos das coisas do mundo. O mundo pode existir independentemente da mente humana, mas as descrições do mundo não, e como a verdade é uma propriedade das frases, só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas.

Ao longo da história modificamos nosso vocabulário por diversas vezes. Verdades se tornaram ultrapassadas, e novas descrições do mundo foram se formando, sendo apresentadas e aceitas como as que melhor se adequavam ao momento. Mudanças no vocabulário não são feitas através de decisões arbitrárias ou colocadas em votação. As mudanças vão ocorrendo de forma lenta e contínua dentro da cultura. Assim como a linguagem é construída pelos membros da sociedade, os vocabulários tomados como verdadeiros são assimilados pelos indivíduos de forma espontânea e natural.

Portanto, “O que há de verdadeiro nessa afirmação é apenas que as linguagens são feitas, e não descobertas, e que a verdade é apenas uma propriedade de entidades lingüísticas, de frases”.³⁰

Esta idéia de uma linguagem criada pelos humanos é justamente a vontade rortyana de se libertar de uma idéia de mundo e de ser possuidora de uma natureza intrínseca. Do ponto de vista rortyano, a melhor coisa que temos a fazer é deixar de lado a busca por uma natureza intrínseca, pois esta busca só nos tem criado problemas ao invés de soluções.

Dizer que não existe natureza intrínseca não é dizer que a natureza intrínseca da realidade, surpreendentemente, revelou-se extrínseca. [...] Dizer que devemos abandonar a idéia da verdade como algo que está aí, à espera de ser descoberto, não é dizer que descobrimos que não existe verdade alguma.³¹

O que Rorty nos tenta mostrar é a necessidade de se colocar a verdade como um campo de estudo no qual não se deve buscar um aprofundamento, pois pesquisar a “natureza da verdade” é tão pouco proveitoso quanto estudar a

³⁰ *Ibidem*, p. 31.

³¹ *Ibidem*, p. 33

“natureza do Homem”. Não podemos esquecer que no pragmatismo essa visão de uma verdade útil e etnocêntrica influencia o pensamento do filósofo norte-americano.

A crítica ao pensamento europeu do século XVIII que acreditava nas verdades como sendo dadas ao homem por meio de uma análise profunda da natureza humana e das coisas do mundo é abandonada ao passo que a linguagem toma as rédeas do pensamento, participando diretamente na formulação e na apreensão de verdades criadas através de meios lingüísticos. É apenas através do uso da linguagem em seus mais diversos vocabulários que podemos tomar algo como verdadeiro.

Somente se o fizermos poderemos aceitar em sua plenitude a tese que apresentei antes – a tese de que, já que a verdade é uma propriedade das frases, já que a existência das frases depende de vocabulários e já que os vocabulários são feitos por seres humanos, o mesmo se dá com as verdades.³²

Portanto, devemos desdivinizar o mundo para abordarmos a linguagem como ferramenta essencial para a construção de verdades baseadas em vocabulários comuns para a ascensão da sociedade como um todo coeso e harmonioso.

3.3 Democracia em Richard Rorty

Falar de democracia em Rorty é falar em democracia liberal. Nosso filósofo não trata a respeito de uma democracia com fundamentações universalistas nem muito menos transcendentais. Seu pensamento acerca da democracia busca emancipar principalmente a comunidade particular em que vivemos.

Diferentemente de Habermas, o próprio Rorty afirma,

Habermas pretende “fundamentar” as instituições democráticas do mesmo modo que esperava Kant – porém almeja fazer melhor esse trabalho, invocando a idéia de “comunicação livre de dominação”

³²

Ibidem, p. 53.

como a égide sob a qual a sociedade deve tornar-se mais cosmopolita e democrática³³.

Rorty não acredita numa sociedade cosmopolita organizada através de um diálogo racionalizado comunicativamente, ou melhor, um diálogo que utiliza de um procedimentalismo ético-comunicativo.

O que Rorty busca é uma comunicação livre e franca baseada na solidariedade e na democracia liberal. Para se ter uma idéia do pensamento rortiano acerca da democracia, é necessário passar pela concepção de ironia da redefinição de um vocabulário que supra às necessidades das democracias liberais atuais. Além de utilizar uma nova definição para as conseqüências de uma democracia liberal, Rorty deseja implementar com mais força as idéias de uma democracia calcada nas contextualizações do mundo da vida habermasiano.

Rorty não defende a idéia de propor procedimentos ético-comunicativos na base da linguagem para a obtenção de um diálogo ético e justo, mas sim, entende que a linguagem do dia a dia baseada nas relações e na formação de novos vocabulários deve ser encarada como o papel mais importante para a formação de uma sociedade democrática. A verdade de uma comunidade democrática não deve ser estabelecida através das crenças dos indivíduos, mas nas proposições que desejamos serem verdadeiras. “[...] são as mudanças no vocabulário, e não as mudanças na crença, as mudanças nos candidatos ao valor de verdade, e não nas atribuições do valor de verdade”.³⁴

Ou seja, o que devemos analisar mais profundamente é a passagem de uma crença “X” para outra “Y” de acordo com as mudanças no vocabulário da comunidade. Rorty acredita ser de extrema dificuldade separar “[...] uma causa de mudança de crença que seja também uma razão e outra que seja uma “mera” causa, mas essa distinção não é mais imprecisa do que a maioria das distinções”.³⁵ Este problema da distinção das crenças está dentro das modificações ocorridas no vocabulário das sociedades. Segundo Rorty, os indivíduos que não aceitam tais mudanças, mudanças de uma metáfora para outra, são indivíduos estáticos na história da humanidade, são pessoas que pensam ser estes novos vocabulários

³³ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2007. p. 118.

³⁴ *Ibidem*, p. 95.

³⁵ *Ibidem*, p. 95.

formas lingüísticas tratáveis pelos psicólogos ou até mesmo os policiais. Esta é a visão na qual Rorty busca se afastar ao máximo, a idéia de uma sociedade com crenças e vocabulários imutáveis. Rorty pensa ser justamente a metamorfose dos vocabulários, a eterna mudança de acordo com os momentos históricos, a cultura, a formação da sociedade vem a determinar a velocidade das mudanças ocorridas no vocabulário da mesma.

A partir do momento em que Rorty defende a idéia de uma comunidade na qual baseie sua democracia a partir das crenças formadas dentro do “seio das relações intersubjetivas”, a democracia passa a ser percebida justamente como tratamos anteriormente, como uma forma de etnocentrismo.

Um etnocentrismo que visa aprimorar as relações entre os indivíduos de uma comunidade particular a qual se está inserido. Pois segundo Rorty, devemos cuidar primeiramente de nossa comunidade, devemos prestar contas de nossas atitudes as pessoas que compartilham conosco da mesma linguagem, da mesma política e do mesmo governo.

Mas se nós pendemos para o lado pragmático, e consideramos o discurso sobre “direitos” uma tentativa de desfrutar dos benefícios metafísicos sem assumir as responsabilidades apropriadas, nós ainda necessitaremos de algo para distinguir o tipo de consciência individual que nós respeitamos do tipo que nós condenamos como “fanática”. Esse algo só pode ser alguma coisa relativamente local e etnocêntrica – a tradição de uma comunidade particular, o consenso de uma cultura particular. De acordo com esse ponto de vista, o que conta como racional ou como fanático é relativo ao grupo frente ao qual nós pensamos ser necessário justificar a nós mesmos – ao corpo de crenças que determinam a referência à palavra “nós”.³⁶

Os encontros sociais que visam discutir o aprimoramento da comunidade, diferentemente das condições lingüísticas propostas por Habermas, Rorty acredita ser a verdade vencedora de um debate livre e franco. “A sociedade liberal é aquela que se contenta em chamar de “verdadeiro” o que quer que se revele como desfecho desses encontros”.³⁷ Eis o porquê de a sociedade liberal achar de pouca serventia o debate entre velhos e novos vocabulários, de fundamentos filosóficos capazes de suprir as necessidades de um diálogo permanente e contínuo.

³⁶ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**: escritos filosóficos I. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1997. p. 237.

³⁷ *Ibidem*, p. 102.

A idéia de uma necessidade de fundamentos capazes de dar uma linha eterna para o pensamento político é totalmente criticada pelo filósofo americano. A idéia de que a sociedade liberal precisa mais de uma autodescrição aprimorada do que um conjunto de fundamentos³⁸ é a proposta central rortyana dentro do pensamento político. “A idéia de que ela precisa ter fundamentos resultou do cientificismo iluminista, o qual, por sua vez, foi um remanescente da necessidade religiosa de que os projetos humanos sejam subscritos por uma autoridade não humana”.³⁹ E contrapondo a idéia de uma fundamentação filosófica para a democracia liberal Rorty afirma:

Aqueles que compartilham do pragmatismo de Dewey dirão que embora ela possa necessitar de articulação filosófica, ela não necessita de suporte filosófico. Segundo esse ponto de vista, os filósofos da democracia liberal podem desejar desenvolver uma teoria acerca do si próprio humano conveniente com as instituições que ele ou ela admira.⁴⁰

A idéia de uma política baseada nas convicções de uma comunidade particular é o fio central da democracia rortyana. Rorty não deseja de forma nenhuma cristalizar seu pensamento afirmando existir uma regra geral, ou um fundamento último capaz de guiar a política democrática. A democracia deve ser estendida a tal ponto de deixar livres os indivíduos para que pensem e tenham a liberdade de escolha para formar sua consciência a partir das crenças que acharem verdadeiras.

Rorty partilha da mesma corrente de pensamento de Jefferson e Dewey de que a América seria uma experiência de democracia capaz ou não de dar certo. Pois, só o tempo nos dirá se Rorty, Jefferson e Dewey estarão certos. O que torna importante o pensamento de Rorty sobre a democracia, é o fato de tomar como eternamente mutável as verdades e crenças que regem a sociedade. A vontade de deixar um pensamento que aceite todas as formas de minorias, diferenças, vocabulários e crenças, capazes de na multiplicidade de verdades formarem uma comunidade plural e autoconstrutiva.

³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 102.

³⁹ *Ibidem*, p. 102.

⁴⁰ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**: escritos filosóficos I. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1997. p. 239.

Se o experimento falhar, nossos descendentes podem aprender algo importante. Mas eles não aprenderão uma verdade filosófica, não mais do que eles aprenderão uma verdade religiosa. Eles vão simplesmente pegar alguns palpites sobre o que atentar quando estiverem instaurando seu próximo experimento. Mesmo se nada mais sobreviver da era das revoluções democráticas, talvez nossos descendentes venham a se lembrar que as instituições sociais *podem* ser vistas como experimentos em cooperação ao invés de como tentativas de corporificar uma ordem universal e a-histórica. É difícil acreditar que essa memória não seria digna de se ter.⁴¹

Portanto, a idéia de uma democracia liberal que almeja uma maior participação dos indivíduos dentro de sua comunidade particular, livre de fundamentos metafísicos capazes de ultrapassar culturas e povos, comunidade em que procurasse ampliar cada vez mais os integrantes do pronome 'nós'. A idéia de uma filosofia para a análise dos contextos, e não uma filosofia dos fundamentos últimos é a idéia de Rorty. Uma política pragmática e etnocêntrica, capaz de resolver os problemas práticos dos indivíduos, e não uma política filosófico-metafísica escrava de fundamentos transcendentais e universais.

⁴¹ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**: escritos filosóficos I. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1997. p. 254.

4 Sobre a verdade em Jürgen Habermas

Enquanto Rorty se apóia na solidariedade para não necessitar da objetividade, Habermas apresenta uma ética do discurso fundamentada através do uso da teoria dos atos de fala de Austin. A compreensão habermasiana é que todos nós, sujeitos capazes de ação e fala, devemos participar do processo argumentativo na tentativa de estabelecer uma verdade baseada no consenso do discurso prático. O conceito do princípio 'D' de que "só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático".⁴²

Assim, o pensamento habermasiano, além de fazer uma análise à tradicional forma de racionalidade aprimorada pelos representantes do iluminismo, uma racionalidade emancipatória através do uso de um pensamento objetivador, ele busca mudar o foco desta forma de pensar para uma posição mais baseada na linguagem. Pensa Habermas que nós devemos nos abastecer de um pensamento sustentado através de uma razão comunicativa, pois a linguagem é se não a única, a melhor forma dos indivíduos se entenderem motivados por um fim comum.

A partir da possibilidade do entendimento através da linguagem podemos chegar à conclusão de que existe um conceito de razão situada, que levanta sua voz através de pretensões de validade que são, ao mesmo tempo, contextuais e transcendentais: esta razão comunicativa é simultaneamente imanente, não podendo ser encontrada fora de jogos de linguagem, de instruções concretas, e transcendentais – uma idéia regulativa pela qual nos orientamos quando criticamos nossas atividades e organizações.⁴³

Esta nova perspectiva de uma racionalidade baseada na linguagem foi e está sendo um caminho utilizado por inúmeros estudiosos e pesquisadores nas mais diversas áreas. Como exemplo podemos citar os trabalhos de Stephen K. White sobre *Habermas's communicative ethics and the development of moral*

⁴² HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 116.

⁴³ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico**: estudos filosóficos. 2ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 176.

consciousness, Bill Martin sobre *Eurocentrically distorted communication*, e Robert Young sobre *Habermas and education*.

Portanto, para Habermas, ao invés de diminuir o poder da razão, devemos transpô-la para um âmbito comunicativo em que a verdade seja estabelecida através do consenso racionalmente motivado e mediado pelo bom uso da linguagem.

Para falar sobre a verdade em Jürgen Habermas é necessário antes de qualquer afirmação mais apressada abordar, mesmo que apenas superficialmente, a virada lingüística. Ou seja, a mudança do paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem. Em seu livro, *Pensamento Pós-Metafísico*, Habermas aponta justamente esta problemática, dando início a uma discussão extremamente interessante e relevante que é a utilização da razão comunicativa como meio de absorção e criação de conhecimento, além de discutir o problema do contextualismo e do etnocentrismo apontado por Rorty como a saída para os problemas de análise e crítica ao termo verdade.

Vamos apontar brevemente a visão habermasiana da virada lingüística para logo após tentarmos esclarecer a sua posição quanto ao conceito de verdade que é o tema principal de nossa pesquisa.

A abordagem filosófica habermasiana possui, no que nos remete a filosofia da linguagem, uma nova visão das relações humanas.

Em seu posicionamento sobre a teoria da ação comunicativa, Habermas defende a ideia do problema da verdade como um processo contínuo de argumentação, no qual os indivíduos participantes do debate necessitam seguir determinadas regras para a obtenção de um discurso ético e sem coações por parte dos participantes.

Podemos afirmar que, em muitos aspectos, a verdade como Habermas a pensa se confunde com o consenso obtido através deste discurso democrático, mas ao ir mais fundo em sua filosofia, percebemos a necessidade habermasiana de incluir na característica da verdade um ponto um tanto quanto transcendental.

Em seu livro, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, o filósofo afirma a necessidade de um embasamento no imperativo categórico kantiano. “Pois todas as éticas cognitivistas retomam a intuição que Kant exprimiu no imperativo

categórico”.⁴⁴ Assim, como nesta afirmação, podemos perceber o aspecto transcendental nesta outra passagem,

O princípio-ponte possibilitador do consenso deve, portanto, assegurar as normas que exprimem uma *vontade universal*; é preciso que elas se prestem, para usar a fórmula que Kant repete sempre, a uma ‘lei universal’. O imperativo categórico pode ser entendido como um princípio que exige a possibilidade de universalizar as *maneiras de agir* e as *máximas* ou antes, os *interesses* que elas levam em conta (e que, por conseguinte, tomam corpo nas normas de ação).⁴⁵

Apesar da filosofia habermasiana estar quase que completamente imersa nos princípios kantianos e hegelianos, a discussão com Richard Rorty toma um rumo diferente do apresentado até agora. O que Habermas critica no pensamento de Rorty é a necessidade rortyana de se utilizar de um pragmatismo como forma de chegar as concepções de verdade. Haja visto que o pragmatismo não encara a verdade como sendo um dogma ou algo cunhado transcendentalmente a partir de uma análise solipsista.

Para Habermas, a necessidade de haver uma verdade capaz de transcender a povos, culturas e o próprio tempo é condição *sine qua non* para o progresso de uma sociedade harmoniosa e não-violenta.

Entender a posição habermasiana da verdade é “viajar” por uma longa história da filosofia. Como não podemos fazer todo o trajeto neste trabalho, iremos apenas apontar e em alguns pontos detalhar resumidamente.

Na concepção mais aceita atualmente, o conceito de verdade está associado ao conceito de correspondência com a realidade. A linguagem que representa o mundo possui a necessidade de ser apresentada como uma sentença justificada através do meio real em que a mesma é proferida.

Porém, se a linguagem e a realidade do mundo estão tão interligadas, a verdade de uma afirmação só pode ser justificada através do uso de outras sentenças tidas anteriormente como justificadas. No entanto, para Habermas, se nós acreditamos na verdade como uma sentença justificada por outras sentenças, nós

⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 89.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 84. (grifo no original)

perderíamos o que Habermas acredita ser a principal propriedade da verdade, ou seja, o caráter universal e transcendente.

“[...] a verdade que alegamos para uma proposição aqui e agora, no nosso contexto e na nossa linguagem, deve transcender qualquer contexto dado de justificação. Segundo uma forte intuição que nós temos, a verdade é uma propriedade que as proposições não podem perder – uma vez que uma proposição é verdadeira, ela é verdadeira para sempre e para qualquer público, não só para nós.”⁴⁶

Habermas acredita possuir no âmbito da discussão sobre a verdade dois pontos de fundamental importância. Ele coloca a questão da verdade como justificação no sentido de uma incondicionalidade do mundo da vida. O conhecimento objetivo formulado dentro do mundo da vida e suas respectivas justificações não são necessariamente colocadas à prova a todo o momento, visto que o senso comum possui certezas necessárias. Não ficamos indagando todas as vezes que vamos a um estádio de futebol se a arquibancada resistirá ou não ao peso da multidão que pula sem parar vibrando pelo seu time. Entretanto, caso aconteça uma tragédia, iremos colocar essa verdade anteriormente bem justificada em pauta numa discussão. Discussão a qual irá não pelo senso comum, mas racionalmente, discutir se a sentença que afirma a segurança da arquibancada do estádio é verdadeira ou não.

A passagem do conhecimento verdadeiro no senso comum para um conhecimento racional no qual são envolvidos diversos outros agentes e participantes de um discurso prático dará por sua vez novas justificações a serem analisadas não no caráter de verdades objetivas, mas sim, uma verdade conduzida para uma aceitabilidade racional. Em se tratando do pensamento habermasiano podemos diferenciar a verdade da justificação como sendo a primeira, de caráter racional e, encontrada nos discursos; e a segunda, de caráter objetivo, encontrada nas práticas cotidianas do senso comum no mundo da vida.

Essa distinção entre o conhecimento do senso comum, objetivo, pragmático, e o conhecimento racional, discursivo, aceitabilidade racional é o que podemos dizer uma grande característica nos posicionamentos de Habermas e Rorty.

⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 59.

A aceitabilidade racional perpassa um caminho longo e exaustivo de discussões nas quais a verdade só é concebida através de um consenso obtido de forma justa e democrática. Esta aceitabilidade racional proposta pelo filósofo alemão em muito se baseia na ação comunicativa, em uma ética do Discurso e numa racionalização da linguagem. O fato de uma proposição ser tomada como válida e racionalmente aceitável ainda não a coloca num estado de proposição verdadeira, visto que a verdade da proposição, sentença ou enunciado deve se caracterizar pela universalização de um princípio básico nestas alegações de verdade, qual seja, o caráter de verdade atemporal, universal e pública.

É neste problema que reside a grande distinção entre os posicionamentos acerca da verdade em Rorty e Habermas. Enquanto o primeiro aceita como verdadeiro aquilo que é justificado, o segundo admite ainda existir uma propriedade universal e atemporal no conceito de verdade. Mesmo que esta propriedade esteja intrinsecamente ligada a linguagem, pois a verdade não é uma característica dos objetos do mundo sensível. Mas uma propriedade da linguagem que representa este mundo objetivo.

4.1 A virada lingüística: visão habermasiana

Desde os tempos antigos a filosofia sempre se preocupou com problemas metafísicos. Platão com sua distinção entre conhecimento e opinião deu origem aos problemas abordados durante o período medieval e que se chocaram com o surgimento da modernidade.

A modernidade trouxe à tona uma discussão baseada na razão. Razão esta estruturadora de todo o conhecimento humano. O surgimento e o alargamento das relações entre o conhecimento objetivo e o conhecimento filosófico fizeram com que houvesse uma ruptura na forma de pensar da sociedade como um todo.

A autonomia alcançada pelas ciências experimentais modernas causou uma ruptura dentro da própria racionalidade. As ciências empíricas apenas aceitam

como racional seus próprios procedimentos, de acordo com os quais tentam resolver seus próprios problemas.

“A racionalidade é pensada como sendo material, como uma racionalidade que organiza os conteúdos do mundo, podendo ser lida a partir deles”.⁴⁷

Ou seja, o mundo começa a passar de uma visão dual entre ser e aparência para uma visão mais procedimental. O que importa para a comunidade é a forma metodológica em que nos abraçamos para solucionar problemas emergentes dentro da comunidade.

O “baque” do pensamento metafísico se dá quando as ciências se dividem em ciências do espírito e ciências da natureza, causando assim uma ruptura e uma distinção entre o que é interior e exterior, que passa a substituir o problema entre essência e aparência. Essa distinção fica melhor explicada nas palavras do próprio Habermas.

Para as ciências experimentais monológicas passa a valer somente o acesso objetivador à natureza, baseado na mera observação; enquanto que as ciências hermenêuticas limitam-se a um acesso ao mundo histórico-cultural através do enfoque performativo de um participante da comunicação.⁴⁸

Esta ruptura entre as ciências causou, além de um abalo na estrutura da metafísica e nas ciências do espírito, uma mudança na forma racional de encarmos o mundo. O pensamento pós-metafísico trabalha com um novo conceito de ver o mundo. Um conceito objetivo de realidade, um conceito fundado na experimentação, na empiria objetivadora da realidade. Um conceito além de tudo extremamente racional, racionalizado.

Toda essa conjuntura racional levou o homem a pensar a linguagem como uma importante e fundamental ferramenta para o desenvolvimento de um modo de pensar peculiarmente lingüístico. Desde Wittgenstein, passando por Frege, Russell, Kripke, Austin e Searle, sem esquecer-se de Quine e Davidson, a linguagem tomou a frente do pensamento filosófico ocidental. E uma das questões fundamentais nos estudos de filosofia da linguagem são as perguntas: Como se dá a verdade? O que é a verdade? Podemos conhecer a verdade?

⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico**: estudos filosóficos. 2ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 44.

⁴⁸ *Ibidem.* p. 45.

Vários filósofos já se perguntaram isso e/ou estudaram ou estudam o assunto. Os realistas acreditam numa verdade relacionada diretamente ao mundo sensível. O mundo real enquanto relação direta entre sujeito e objeto. Os idealistas são o contraponto dos realistas. Estes por sua vez pensam ser a verdade algo apenas atingível pelo “mundo das idéias”. Estão desatados do mundo real, ou melhor, a essência das coisas encontradas no mundo real são as verdades das coisas.

Nesse sentido, a virada lingüística veio para aumentar a gama das problematizações filosóficas. E nesse ínterim, Habermas aparece como um autor de influências kantianas e hegelianas com uma teoria do agir comunicativo que carrega dentro de si uma parcela de influência da virada lingüística dos anos 1950 e 1960.

Mas Habermas vai um pouco mais além. Ele se debruça com bastante rigor sobre a mudança de perspectiva da razão: a passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem. Pois como afirma em seu livro ‘Verdade e Justificação’, não podemos sair da linguagem por meio da linguagem.⁴⁹

Entretanto, Habermas continua sua crítica em seu livro *Pensamento Pós-Metafísico*. E afirma, “A passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem traz vantagens objetivas, além de metódicas”.⁵⁰

Mais ainda, Habermas apresenta quatro críticas à filosofia da consciência, que serão apenas apresentadas, mas infelizmente não serão aprofundadas, pois desvirtuaria nosso foco de pesquisa. São elas:

- a) a autoconsciência como ponto de partida do pensamento;
- b) o golpe da Lógica e da Semântica sobre a filosofia da consciência;
- c) o naturalismo que surge com uma proposta nova de abordagem do pensamento filosófico;
- d) a nova compreensão da linguagem cunhada transcendentemente.

Essas quatro críticas apresentadas por Habermas advêm das vantagens da linguagem frente a uma filosofia do sujeito, cujo acesso se dá apenas através da consciência e de um processo extremamente introspectivo. É verdade que a virada

⁴⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico**: estudos filosóficos. 2ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 242.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 53.

lingüística aconteceu dentro das problematizações da semântica. As análises semânticas das formas das proposições, e de seus usos assertóricos originou o que chamamos hoje de uma filosofia da linguagem. Muito além de apenas uma introspecção do sujeito solitário, a filosofia da linguagem propicia uma nova abordagem dos conceitos visando aquilo que há de comum entre todos os indivíduos, ou seja, a própria linguagem.

4.2 O mundo da vida como espaço de obtenção da verdade

Jürgen Habermas ao elaborar à ética do Discurso utiliza-se de um conceito derivado de Husserl chamado mundo da vida (*Lebenswelt*).

Olhando à partir da visão habermasiana o que é o mundo da vida podemos definir como sendo o mundo em que as pessoas vivem e do qual emerge todo o conhecimento humano.

Mas a introdução do mundo da vida por Husserl deriva de uma crítica ferrenha do filósofo sobre os avanços do cientificismo.

Isso representa um grave prejuízo à autocompreensão do mundo pré-científico e, inclusive, ao saber cotidiano do mundo da vida, porque nega seu conteúdo racional e recusa as autocompreensões (conceitos, critérios, regras, esquemas, pressupostos, etc.), eliminando elementos do saber cotidiano, que os sujeitos geram culturalmente ou mantêm, mediante seus produtos simbólicos e suas experiências de vida.⁵¹

Assim, Habermas busca no mundo da vida uma relação entre os indivíduos geradora de conhecimento. Conhecimentos esses que não estão embasados na definição de leis objetivas, mas sim no convívio humano criador e mantenedor de leis humanas. É com esta busca que Habermas descobre a idéia de um mundo da vida social, onde cada indivíduo se mostra em sua originalidade perante os outros e o mundo. Através desta originalidade exercida entre os

⁵¹ PIZZI, Jovino. **O mundo da vida**: Husserl e Habermas. Ijuí: Unijuí, 2006, p. 122.

indivíduos é possível voltar à experiência pré-científica, e poder compreender o sentido das coisas através da subjetividade humana.

A proposta husserliana do mundo da vida oferece vantagens sobre o pensamento positivista, pois faz com que o pano de fundo da interação social seja o mundo da vida.

Nesta diferença o observador não participa menos que o observado na formação do conhecimento, porém, “uma certa parte do mundo da vida pode ser transformada em verdade científica, porém, jamais o sentido da experiência vivida”.⁵² Mas a utilização que Habermas dá ao mundo da vida na ética do Discurso não caminha retilineamente acerca da teoria do conhecimento, mas sim, sobre a introdução do conceito de mundo da vida no âmbito de uma teoria da comunicação. A utilização deste conceito se embasa no fato de o conhecimento, a linguagem, a interação social formarem o emaranhado significado do mundo da vida. Que ao ser reconhecido como a fonte primeira das relações entre estes fatos se enquadra também como o pano de fundo das interações sociais.

A partir de garantias que só podemos extrair da experiência, o mundo da vida levanta um muro contra surpresas que provêm da experiência. Se o saber acerca do mundo se define pelo fato de ser adquirido a posteriori, ao passo que o saber acerca da linguagem, considerado relativamente, configura um saber a priori, então o paradoxo pode residir precisamente na integração que existe, no fundo do mundo da vida, entre o saber acerca do mundo e o saber acerca da linguagem.⁵³

Este entrelaçamento entre as duas formas de saberes, a linguagem e o saber acerca do mundo oferece uma posição ao mundo da vida que o faz ser um elemento iniciador do agir comunicativo.

Como um todo, o mundo da vida só atinge o campo da visão no momento em que nos colocamos como que às costas do ator e entendemos o agir comunicativo como elemento de um processo circular no qual o agente não aparece mais como iniciador, mas como produto de tradições nas quais ele está inserido, de grupos solidários aos quais ele está submetido.⁵⁴

⁵² PIZZI, Jovino. **O mundo da vida**: Husserl e Habermas. Ijuí: Unijuí, 2006, p. 125.

⁵³ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico**: estudos filosóficos. 2ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 93.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 95.

São com essas relações entre os indivíduos, além do processo comunicativo, que Habermas vai além do conceito husserliano do *Lebenswelt*.

O mundo da vida é formado por inúmeros componentes surgidos do próprio convívio social embasado num agir comunicativo. O processo de socialização, o entendimento entre as pessoas, as estruturas de personalidade e os modelos culturais são alguns dos pontos fortes para entendermos que, o pano de fundo do mundo da vida vai entrelaçar relações sociais guiadas por um agir comunicativo, seja ele estratégico ou não.

“Os componentes do mundo da vida resultam da continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedades grupais, da formação de atores responsáveis e se mantêm através deles”.⁵⁵

Assim, o mundo da vida possui em seu cerne um conhecimento que vem sendo passado por gerações e gerações. Este conhecimento tem como armazém do saber a cultura do povo e, como em todas as culturais ela possui normas e regras que regulam as relações entre os indivíduos.

O mundo da vida como espaço de atuação das pessoas para o convívio social organizado necessita ser embasado em relações de agir comunicativo de tal maneira que venha a acrescentar consensos democráticos e não violentos. A partir do momento em que o mundo da vida é influenciado por ações orientadas ao sucesso, os atores sociais passam a ser vistos como objetos passíveis de manipulação. O agir orientado ao entendimento que deveria e deve ser o responsável pela formação do mundo da vida perde sua força ilocucionária causando um desnível nas relações intersubjetivas entre os atores sociais.

A concepção habermasiana do mundo da vida é baseada principalmente nas relações intersubjetivas entre as pessoas. À medida que os indivíduos vão formando suas estruturas lingüísticas, consensos são erguidos em meio a debates.

O mundo da vida é estruturado através das formações de culturas, instituições e identidades surgidas através do processo de socialização.

Por isso, ele não constitui uma organização à qual se integram, nem uma coletividade composta de membros singulares. A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um *jogo conjunto* resultante da reprodução cultural, da

integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática.⁵⁶

As relações são a base e o início do mundo da vida. Os conteúdos simbólicos transmitidos culturalmente são potencialmente saberes das pessoas. Estes se dão sem o aprimoramento deste saber ao longo dos anos que não se formam, nem se enriquecem, além de não manterem a cultura.

Portanto, a concepção de Jürgen Habermas sobre o mundo da vida nos faz pensar as inúmeras relações interpessoais que em suas conexões montam as estruturas simbólicas necessárias para os indivíduos viverem coletivamente. A socialização se constrói e transforma-se em cultura abrindo um leque de regras, normas e leis formadas através de consensos erguidos comunicativamente. O mundo da vida não é um recipiente em que encontramos os saberes dos homens como que estáticos, mas sim, uma complicada teia de relações entre o mundo e as pessoas que originam o conhecimento.

“As redes de interação de grupos mais ou menos integrados do ponto de vista social, mais ou menos coesos solidariamente, só se formam a partir das ações de coordenação de sujeitos que agem comunicativamente”.⁵⁷

Então, o mundo da vida, ao mesmo tempo em que se apresenta como um mundo simbolicamente estruturado através da interação social, também se apresenta como o meio em que as pessoas agindo comunicativamente formam seus conteúdos pessoais para agirem em comunidade. A sociedade construiu através da comunicação um saber paralelo ao saber científico que é o saber comum. Este tipo de conhecimento possui uma abrangência que inclui o conhecimento moral e ético entre os indivíduos.

Portanto, a apresentação do mundo da vida como espaço de atuação e ao mesmo tempo como meio de atuação entre os indivíduos agindo comunicativamente estabelece a possibilidade da formação do conhecimento subjetivo. O mundo da vida é, portanto, o relacionamento entre as pessoas para formarem seu conhecimento a priori, um conhecimento baseado na linguagem.

⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico**: estudos filosóficos. 2ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 100.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 101

É por meio do mundo da vida, visto agora numa perspectiva da teoria da comunicação, que Habermas busca mostrar que a ética do Discurso pode estar entranhada dentro da rede comunicacional dos indivíduos.

No decorrer da teoria habermasiana podemos observar que a linguagem não está em um nível além do cotidiano das pessoas, mas sim, a linguagem é o meio pelo qual se deve chegar ao entendimento e buscar-se-á o consenso como a melhor forma, não a última, nem a primeira, mas a melhor forma no momento.

A cultura é a formação deste consenso através de gerações e que não possui um consenso que seja eterno e imutável; pelo contrário, a cultura é formada por um processo contínuo de transformações e novos consensos gerados pelo diálogo aberto entre os participantes da comunidade.

Toda a integração social de conjuntos de ação é simultaneamente um fenômeno de socialização para sujeitos capazes de ação e de fala, os quais se formam no interior desse processo e, por seu turno, renovam e estabilizam a sociedade como a totalidade das relações interpessoais legitimamente ordenadas.⁵⁸

É fundamental entender que a legitimidade das relações interpessoais, segundo o autor, se dá através das pretensões de validade e as pretensões de verdade atribuídas pelo falante no Discurso prático, e que podem ser a qualquer momento, indagadas e provadas suas pretensões quando um ouvinte o achar necessário.

Para Jürgen Habermas, o fato da racionalidade comunicativa dos indivíduos ser expressa através de uma linguagem estabelecida e com formas e procedimentos a serem seguidos dentro das relações que se dão no mundo da vida faz dele (o mundo da vida) uma parte integrante para o processo de chegada a consensos racionalmente motivados tornarem-se verdades universalmente aceitas.

O mundo da vida para Habermas consiste no mundo em que se dão as relações interpessoais. O mundo da convivência humana nas suas mais diversas e complexas formas.

Todas as relações culturais, lingüísticas, afetivas e profissionais constituem um mundo de relações subjetivas entre os indivíduos. Estas relações não são colocadas à prova pois elas se revelam no cotidiano das pessoas. Não há uma

⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico**: estudos filosóficos. 2ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 101.

forma teorizada de questionar a forma como nos relacionamos ou tratamos o próximo de nossa comunidade. Estas formas de tratamento possuem na evolução e nas mudanças da vida o cerne do seu processo de transformação. À medida que as concepções individuais sobre determinado assunto se modificam, passa-se a se ter uma proliferação desta concepção e assim ela torna-se universalmente aceita dentro da comunidade.

O mundo da vida pode ser confundido facilmente com uma forma de etnocentrismo suave. Entretanto, o mundo da vida não se estreita no aspecto político das relações humanas, ele abarca todo um conteúdo simbólico e lingüístico da comunidade.

As relações humanas, portanto, no mais complexo de suas redes de ramificações sociais formam o mundo da vida compartilhado subjetivamente entre os participantes de uma comunidade particular e ainda também no nível mundial.

Mas não para por aqui. O mundo da vida advém de um conceito de mundo no qual a linguagem, juntamente com a racionalidade, formam assim uma racionalidade comunicativa. “O mundo da vida corresponde a este conceito de mundo compartilhado, a partir do qual se pode inferir a existência de estruturas da racionalidade comunicativa, por via reconstrutiva”⁵⁹.

Assim, Habermas fica no meio entre uma idéia de razão metafísica e um contextualismo. Sua idéia de razão comunicativa não se encaixa nem com uma metafísica, pois esta tem como objetivo o uno na condição de busca de uma origem e de uma fundamentação do todo. E também não se encaixa com um relativismo contextualista pois passa

[...] a evocar a pluralidade das formas e das histórias de vida contra a singularidade da história mundial e do mundo da vida, a alteridade dos jogos de linguagem e dos discursos contra a identidade da linguagem e do diálogo, os contextos cambiantes contra os significados fixados inequivocamente⁶⁰.

Esta idéia de uma crítica ao fundamentalismo metafísico e uma não aproximação de um relativismo contextualista não pode restringir a um simples pro

⁵⁹ ARAGÃO, Lúcia. **Habermas**: filósofo e sociólogo do nosso tempo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 116.

⁶⁰ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico**: estudos filosóficos. 2ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 151.

ou contra a unidade ou a pluralidade. Habermas, entretanto, fica sobre a fina linha de um humanismo capaz de se situar “em continuidade com a tradição kantiana e num nível filosófico-linguístico, um conceito de razão cético e pós-metafísico, mas não derrotista”⁶¹.

O mundo da vida, portanto, possui um estatuto racional de linguagem que fica em meio a essa idéia de uma razão comunicativa.

Habermas acredita ser possível percebermos a unidade da razão na multiplicidade das vozes de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente na pluralidade que o forma.

Minhas considerações caminham em direção à tese de que a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes, como sendo uma possibilidade que se dá, em princípio, na forma de uma passagem ocasional, porém, compreensível, de uma linguagem para outra”⁶².

Ou seja, a necessidade de um embasamento da razão está ligado diretamente com a possibilidade da linguagem, ou melhor, com a busca de uma racionalidade comunicativa capaz de gerar entendimento de forma processual e transitória.

O mundo da vida, segundo o filósofo alemão, possui um duplo sistema de conceitos. Ele possui uma característica transcendental, formal e uma outra empírica, contextual do conceito de mundo da vida.

As linguagens naturais [...] constroem [...] os sujeitos a realizações próprias, isto é, inerentes a uma prática intramundana que se orienta por pretensões de validade e que submete o sentido, que abre previamente o mundo, a um teste continuado. Entre o mundo da vida como *ressource* de agir comunicativo e o mundo da vida como produto desse agir introduz-se um processo circular, no qual o sujeito transcendental desaparecido não deixa nenhuma fresta. A guinada lingüística havida na filosofia preparou os meios conceituais através dos quais é possível analisar a razão incorporada no agir comunicativo.⁶³

Sendo assim, a idéia de um mundo da vida que absorva tanto o lado transcendental da razão como a necessidade de apreensão de um mundo objetivo

⁶¹ *Ibidem*, p. 152.

⁶² *Ibidem*, p. 153.

⁶³ *Ibidem*, p. 53.

capaz de se estabelecer de forma a promover uma maior e mais eficiente racionalidade comunicativa.

4.3 Situação ideal de fala

Abarcando toda uma teoria da ação comunicativa dentro do mundo da vida, Habermas ainda utiliza uma idéia bastante interessante para desenvolvermos com o intuito de melhorar nossa abrangência de uma leitura da visão habermasiana da verdade. Esta idéia é a *situação ideal de fala*, que nos permite adentrar mais um pouco nas fronteiras da linguagem.

Em sua teoria da ação comunicativa, Habermas supõe ser necessária a busca de uma situação ideal de fala entre os participantes de um discurso. Esta situação ideal de fala se baseia em regras pré-determinadas pelos participantes de um discurso e que estão implicitamente sendo seguidas ao proferirmos determinadas asserções. Vejamos um exemplo,

(1) A grama é verde.

A asserção acima, como qualquer outro ato de fala, implica seguir algumas obrigações performativas dentro de um discurso. Em outras palavras, toda audiência formula determinadas regras para serem seguidas. De acordo com o filósofo alemão, ao proferirmos tal asserção, somos forçados a seguir quatro passos implicitamente estabelecidos dentro da situação ideal de fala, quais sejam,

(1.1) a asserção (1) é inteligível

(1.2) a asserção (1) é sincera

(1.3) a asserção (1) é verdadeira

(1.4) a asserção (1) é normativamente correta

(1.1), (1.2), (1.3) e (1.4) são pressuposições formais necessárias para qualquer ação comunicativa. Pois não podemos conceber uma comunicação que não seja inteligível, sincera, verdadeira e normativamente correta. Duas pessoas, um japonês e um sul-africano, que apenas conhecem suas línguas maternas, nunca poderiam desenvolver uma comunicação normativamente correta e inteligível se não passassem por um processo de aprendizagem dos sinais lingüísticos do companheiro. Mesmo que ambos falassem a verdade e fossem sinceros em suas asserções, não conseguiriam se entender devido à divergência dos sons proferidos por cada um.

Em qualquer caso, se o falante na sua asserção não contemplar as quatro regras básicas da discussão, os ouvintes poderão a qualquer momento criticá-lo e pedir para o falante justificar a veracidade da sua asserção. Quando nos referimos a justificação de uma asserção por meio de argumentos, implica-nos afirmar que há a possibilidade do falante de buscar através de outros conjuntos de palavras o caminho para o entendimento da asserção pelo grupo. Mas existem alguns fatores incluídos numa justificação da asserção através de uma nova argumentação. Segundo Carlos Pereda, Habermas assim os define,

[...] toda disputa racional específica acarreta pressuposições inevitáveis, certas regras universais que nos falam como resolver um conflito através da força do melhor argumento apenas. Portanto, se nós reconstruirmos essas regras nos daremos conta de que toda disputa racional pressupõe um modelo o qual pode ser definido em termos formais: em termos de certas pressuposições definindo o que é um bom argumento e uma boa mudança de razão. Por assim dizer, qualquer argumento atual e qualquer mudança de razão atual é governada por uma série de regras contrafactuais as quais constituem a “situação ideal de fala (tradução nossa).”⁶⁴

⁶⁴ PEREDA, Carlos. Assertion, truth and argumentation. In: **Perspectives on Habermas**. Edited by Lewis Edwin Hahn, 2000, p. 53.

[...] all specific rational disputes entail inevitable presuppositions, certain universal rules that tell us how to resolve a conflict through the force of the best arguments alone. Therefore, if we reconstruct those rules we realize that all rational disputes presuppose a model which can be defined in formal terms: in terms of certain presuppositions defining what is a good argument and a good exchange of reasons. That is to say, any actual argument and any actual exchange of reasons is governed by a set of counterfactual rules which constitute an “ideal speech situation”.

Algumas dessas regras apresentadas por Habermas, segundo Pereda, apresentam-se como regras de reciprocidade dos participantes de um discurso, os quais são indivíduos autônomos e capazes de agir e falar. Pois qualquer um capaz de agir e falar possui a possibilidade de fazer parte de um discurso. Seguindo regras procedimentais do discurso, tais como,

- (1) É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção,
- (2) É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no discurso,
- (3) É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades,
- (4) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (1), (2) e (3).⁶⁵

Desta forma, Habermas busca garantir a democratização do discurso e sua função racional, não devendo o indivíduo subtrair do próximo a possibilidade e a liberdade de participação do discurso.

⁶⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 112

4.4 Pequeno esboço acerca da Ética do Discurso

A ética do Discurso tem seu princípio na relação entre os indivíduos que agem comunicativamente enquanto seres racionais e sociais. Tendo em vista que o homem é o elemento chave da formação estatal e social, devemos buscar relações as mais justas possíveis.

Dentro da teoria da ética do discurso esse homem formador de opiniões tem que ser analisado na sua subjetividade, e ter a plena consciência de que todo o trabalho de discussão é voltado para se chegar ao consenso de forma não violenta, e na qual todos os indivíduos concordarão com o consenso que será a melhor forma possível, não a única, nem a primeira, mas a melhor no momento.

Na discussão todos têm o mesmo poder de fala, o ouvinte e o falante são responsáveis por suas atitudes e seus argumentos, mas na discussão o falante tem o poder da palavra para motivar ou persuadir racionalmente um ouvinte a aceitar seus argumentos como válidos. O falante admite ter a responsabilidade pela garantia da validade do que é dito. Sendo essa garantia um dos pressupostos básicos para um discurso prático chegar a consensos universalizáveis.

Dentro do discurso necessita-se observar a forma comunicativa que os participantes estão utilizando e como a comunicação pode ter efeitos de influência na chegada de consensos justos, democráticos e éticos, ou consensos injustos, antidemocráticos e antiéticos.

Na ética do discurso efetiva-se, de forma ideal, a Teoria do Agir Comunicativo, a qual procura mostrar a estrutura do mundo simbólico (linguagem e comunicação) como forma de um agir comunicativo entre os indivíduos.

Para entendermos a ética do discurso, é necessário explicar alguns conceitos fundamentais referentes ao ato de agir comunicativamente, a facticidade e a validade dos argumentos nele apresentados.

Estes conceitos fundamentais são: o mundo da vida, o agir comunicativo e o agir estratégico, os atos de fala, as pretensões de validade, a razão comunicativa e a razão prática.

O mundo da vida é tudo aquilo que rodeia o homem, é toda forma de entendimento social, desde o mundo relativo às coisas objetivas, passando pelo campo social no qual o indivíduo está inserido, incluindo as normas e regras que regem a sociedade, até o mundo dos sentimentos e das experiências vividas por cada indivíduo.

O mundo da vida como espaço de atuação das pessoas para o convívio social organizado necessita ser embasado em relações de agir comunicativo de tal maneira que venha a acrescentar consensos democráticos e não violentos. A partir do momento em que o mundo da vida é influenciado por ações orientadas ao sucesso, os atores sociais passam a ser vistos como objetos passíveis de manipulação. O agir orientado ao entendimento que deveria e deve ser o responsável pela formação do mundo da vida perde sua força ilocucionária causando um desnível nas relações intersubjetivas entre os atores sociais.

A concepção habermasiana do mundo da vida é baseada principalmente nas relações intersubjetivas entre as pessoas. À medida que os indivíduos vão formando suas estruturas lingüísticas, consensos são erguidos em meio a debates.

O mundo da vida é estruturado através das formações de culturas, instituições e identidades surgidas através do processo de socialização.

Por isso, ele não constitui uma organização à qual se integram, nem uma coletividade composta de membros singulares. A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um *jogo conjunto* resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática.⁶⁶

As relações interpessoais são a base e o início do mundo da vida. Os conteúdos simbólicos transmitidos culturalmente são potencialmente saberes de pessoas.

Entretanto, esses dois aspectos do mundo da vida estão diretamente ligados as suas condições fundamentais que são, por assim dizer, inerentes ao homem: a cultura e a linguagem. “A linguagem e a cultura são, portanto, os

⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico**: estudos filosóficos. 2ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 100

constitutivos do mundo da vida, uma vez que através delas os indivíduos se entendem sobre algo”.⁶⁷

Estes mundos, a cultura e a linguagem, são as duas fontes básicas da formação do mundo da vida, sendo assim, também formadores do indivíduo enquanto ser que se forma pela convivência com as diferenças, buscando as qualidades e referências dentro de cada homem. Na sociabilidade humana impera o agir comunicativo como forma dos indivíduos de determinada sociedade entrarem em acordos, e também se fazerem entender com os outros. “O agir comunicativo encontra, portanto, no mundo da vida, seu espaço social de ação”.⁶⁸

O agir comunicativo se realiza, como já foi dito anteriormente, dentro do mundo da vida. Esse agir comunicativamente entrelaça as relações sociais, as interações e ações, possibilitando o entendimento entre os membros de uma comunidade racionalmente e praticamente comunicativa.

A relação entre os indivíduos de determinada sociedade se dá através desse agir comunicativo, pois a comunicação é, sem dúvida alguma, a forma mais fácil do grupo poder se relacionar e se fazer entender. Mas esse agir por meio da comunicação não está no ato de se comunicar com o outro, mas também, no ato de falar. Quem fala age e estabelece relações, modifica algo no mundo.

O agir estratégico é a forma pela qual o falante utiliza a linguagem racionalmente para se chegar a fins pré-estabelecidos, agindo de forma coercitiva sobre o ouvinte. Dentro do agir estratégico, o ato de fala perlocucionário é o de melhor e mais eficaz atuação na manipulação do ouvinte, o que nos faz concluir que é o mais equivocado dos atos de fala. O falante procura impor sua vontade aos demais participantes do discurso, sem que os ouvintes possam colocar sua posição e saber suas pretensões. O ato de fala perlocucionário usa de forma estratégica o ato de fala ilocucionário. “Los actos perlocucionarios constituyen una subclase de acciones teleológicas que el actor puede realizar por medio de actos de habla a condición de no declarar o confessar como tal el fin de su acción”.⁶⁹

⁶⁷ VIVAN, Claudir. **A legitimação dos direitos positivos**: Höffe e Habermas. Porto Alegre: PUCRS/BCE, 1999, p. 69

⁶⁸ *Ibidem*, p. 70

⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Vol I. 4 ed. Espana: Taurus, 2003, p. 375.

Portanto, utilizar o ato de fala perlocucionário é usar a linguagem como forma de desenvolver o individualismo e a manipulação, e não como fonte do entendimento mútuo entre os membros de determinada discussão.

Como foi mencionado anteriormente, existem três tipos de atos de fala: o perlocucionário já explicitado, o ilocucionário e o locucionário. O ato de fala locucionário é aquele que apenas exprime um determinado estado de coisas. Não tem poder argumentativo. Como exemplo serve um falante em dizer: A cadeira é azul. Ele está utilizando o ato de fala locucionário, está exprimindo um estado objetivo no qual não se cria nada de novo, não se argumenta ou age no mundo. Segundo Cláudio Costa, o ato locucionário pode ser denominado também como constativo. Pois o falante possui a intenção de informar o ouvinte sobre algo no mundo. “Com efeito, se alguém profere um constativo, se alguém diz que o gato está sobre o tapete, que está chovendo, que sente fome, a finalidade primeira da ação é tornar também o ouvinte ciente disso”⁷⁰. O ato locucionário possui como finalidade informar e não realizar algo no mundo como os atos ilocucionários e perlocucionários.

O ato de fala ilocucionário é o de maior interesse para Habermas, pois o utilizando o indivíduo chegará a um entendimento mútuo, e nenhuma parte sairá prejudicada, sendo assim, o consenso será o mais democrático possível. Nos atos de fala ilocucionários, o falante age no mundo dizendo algo. Ele argumenta, mostra sua posição, contra-argumenta, e assim, caminha para uma discussão simétrica, na qual os participantes no discurso poderão expor suas opiniões de forma democrática e não violenta.

Tanto os atos de fala ilocucionário como os atos de fala perlocucionário constituem interações sociais, pois correspondem à execução de determinadas ações que envolvem sujeitos como receptores dos proferimentos lingüísticos, ou de forma mais exata, como interlocutores (no caso de ações orientadas ao entendimento) ou como vítimas do agente comunicativo (no caso de ações orientadas ao êxito).⁷¹

⁷⁰ COSTA, Cláudio Ferreira. **A linguagem factual**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p. 84.

⁷¹ RAUBER, Jaime José. **O problema da universalização em ética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 61.

Há, portanto, uma idéia exata de como se enxergar a diferenciação dos atos de fala ilocucionários e perlocucionários. Os atos de fala perlocucionários são estrategicamente calculados para que se chegue a determinado fim pré-estabelecido pelo falante. O falante utiliza-se do poder da fala para fazer uma ação no mundo, ação esta que desfavorece os outros indivíduos presentes no discurso e a todos os afetados pelo consenso, favorecendo exclusivamente a si mesmo. Esse tipo de ato de fala é o mais antiético e individualista, pois não existe um comprometimento com o justo, menos ainda com as relações sociais. Como exemplo podemos colocar a execução de um discurso de um político no período pré-eleitoral, em que mesmo sabendo da impossibilidade da realização de determinadas ações promete e dá sua palavra apenas para angariar votos. É a expressão da vontade de um, sem a participação de todos os concernidos do discurso.

Num discurso os participantes poderão, se achar necessário, justificar as pretensões de validade, recorrendo a provas objetivas e argumentos. Na relação entre os indivíduos no mundo da vida, não há necessidade de se contestar a validade dos enunciados, pois está implícito como pressuposto básico da comunicação diária entre os indivíduos esta validade e veracidade. No entanto numa relação jurídica onde o destino de um indivíduo está em jogo, constantemente recorrem-se a esta alternativa, a prova e fatos.

A razão comunicativa manifesta-se no indivíduo que age comunicativamente, e por agir comunicativamente se vê obrigado a atribuir igual significado a enunciados. Não é correto, segundo Habermas, dar diferentes sentidos a palavras iguais ou expressões, para não criar dubiedades, ao levantar pretensões de validez a seus atos de fala. A razão comunicativa, quando se manifesta como razão prática, entra no campo do direito empreendido por Habermas. A razão prática não está mais para dirigir um indivíduo em sua ação argumentativa dentro de um discurso prático, agora a razão prática visa conduzir a reconstrução dos discursos nos quais se tenta chegar a decisões comuns e formar opiniões.

Na reconstrução desses discursos, Habermas acredita que estão implícitas a democracia e o poder da igualdade na formação de normas e leis que regem a sociedade ou grupo social.

O problema da universalização na ética do Discurso se apresenta na dificuldade de se chegar a consensos possíveis de serem universalizados. Para

propormos uma universalização do consenso, faz-se necessária a apreensão de um princípio de universalização o qual Habermas coloca em seus textos como uma regra de argumentação baseada no imperativo categórico kantiano.

O princípio moral é compreendido de tal maneira que exclui como inválidas as normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos possíveis. O princípio-ponte possibilitador do consenso deve, portanto, assegurar que somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma vontade universal; é preciso que elas se prestem, para usar a fórmula que Kant repete sempre, a uma 'lei universal'. O Imperativo Categórico pode ser entendido como um princípio que exige a possibilidade de universalizar as maneiras de agir e as máximas ou antes, os interesses que elas levam em conta (e que, por conseguinte, tomam corpo nas normas de ação).⁷²

Esta regra de argumentação visa fazer com que o falante entenda a necessidade de argumentar e fazer de seus argumentos uma proposta universal, visando não apenas àqueles que participam praticamente no discurso, mas todos os afetados e possíveis afetados pelo consenso.

A dificuldade da universalização da norma não está apenas na incorporação subjetiva dos participantes do discurso de um conteúdo proposicional que seja válido e tenha uma abrangência universal. Mas, no fato das nações possuírem inúmeras culturas, religiões e modos de vida que nem sempre são compatíveis uns com os outros.

O princípio de universalização deve ser utilizado apenas como regra de argumentação, o que possibilita uma realização de um discurso democrático e não-violento. Mas a universalização dos consensos obtidos no discurso prático ainda são difíceis de serem universalizados em práticas cotidianas do mundo da vida, pois a necessidade e a compreensão dos indivíduos participantes da sociedade não são iguais. Eis aqui a dificuldade de universalizar os consensos. A necessidade e a compreensão das necessidades dos indivíduos não são adequadas para ser tida como válida para todos os grupos sociais, visto que as discrepâncias sociais no mundo globalizado atualmente não são propiciadoras de igualdade, mas sim, de desigualdades sociais alarmantes para um futuro global.

⁷² HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 84.

Visto que há uma enorme barreira na universalização de consensos obtidos através de discursos democráticos, apenas podemos vislumbrar um consenso que garanta o mínimo de coesão e participação em grupos sociais ou comunidades lingüisticamente organizadas que possuam os mesmos interesses e necessidades. Eis então a nossa idéia de uma “universalização comunitária”⁷³ a qual pode conseguir abarcar todos os integrantes da comunidade. Este é uma visão restritiva, mas a partir do momento em que chegamos a consensos tidos como válidos por todos os integrantes da comunidade, então podemos pensar em discutir propostas e idéias possíveis de serem universalizadas para todos os continentes.

4.5 Democracia em Jürgen Habermas

Ao se tratar a democracia, em Jürgen Habermas, necessita-se apresentar dois conceitos fundamentais de sua concepção. Iremos apresentar os dois pontos principais da formação de sua visão de democracia para situar o leitor deste trabalho na necessidade que o filósofo nos apresenta de uma leitura democrática para a construção de um conceito de verdade.

Em primeiro plano, apresentaremos a idéia de esfera pública e logo após, o conceito de sociedade civil em Habermas, os quais representam parte fundamental no entendimento da política democrática e sua relação com a verdade no pensamento do filósofo.

Vamos começar a elaboração de um conceito da esfera pública primeiro tratando acerca de como é formada. Logo após trataremos sobre como a esfera pública pode ser considerada política ou privada e porque essa divisão.

A esfera pública trata-se de um agir comunicativo entre as mais diversas “esferas privadas”. A esfera privada no sentido aqui posto quer indicar os espectadores possíveis de uma ação comunicativa voltada para um determinado tema a que se tenta chegar a um entendimento.

⁷³ Quando digo “universalização comunitária” refiro-me a universalidade de uma comunidade restrita, não tendo como universal a idéia de todo o globo terrestre. Sei que parece um tanto quanto contraditório, mas não encontrei nenhuma outra expressão que possua o sentido aqui proposto.

O trabalho da comunicação e do agir comunicativo é que fazem viva a esfera pública.

A proteção da “privacidade” através de direitos fundamentais serve à incolumidade de domínios vitais privados; direitos da personalidade, liberdade de crença e de consciência, liberalidade, sigilo da correspondência e do telefone, inviolabilidade da residência, bem como a proteção da família, caracterizam uma zona inviolável da integridade pessoal e da formação do juízo e da consciência autônoma.⁷⁴

A rede comunicativa que é a esfera pública só pode ser concretizada se os possíveis participantes dela (a esfera pública) tiverem acesso às condições básicas para participarem do discurso.

Ter o direito à educação, à saúde, ao lazer, à moradia digna e ao trabalho são condições *sine qua non* para que a formação do cidadão detentor de opiniões não seja desviada e manipulada por aqueles que se utilizam da ignorância alheia como forma de ascender em seus objetivos muitas vezes anti-éticos e inescrupulosos. O estado necessita desenvolver uma política na qual forneça todos esses direitos básicos ao cidadão para que ao formar sua opinião o mesmo se sinta à vontade para defendê-la de forma argumentativa e possa assim ter todas as possibilidades de agir comunicativamente e fazer parte da esfera pública atuante.

Tendo como consequência da junção desses dois aspectos, a comunicação e o agir comunicativo, é que poderemos formar uma esfera pública. Pois ela só existe a partir desses dois pontos anteriormente citados.

Porém, a esfera pública pode tomar rumos diferentes. Pode ser considerada como política ou privada.

Diante de todo um processo comunicativo entre os integrantes de uma determinada sociedade ou subgrupo da mesma, necessita-se analisar se o tema final de todo um agir comunicativo vem a se tratar de poder político.

Ao se tratar de uma discussão sobre o poder político que rege determinado grupo ou sociedade, e que ponha em discussão se o poder exercido é realmente legítimo e saudável para o grupo, é que se tem uma esfera pública política.

⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Vol II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 101.

No entanto, a esfera pública também necessita captar os problemas sociais a fim de tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los, para que chegue ao ponto do poder público se sentir comovido ou pressionado a discuti-los com a sociedade que é a diretamente atingida pelos efeitos de uma má administração do Estado e dos problemas vivos da sociedade.

Na perspectiva de uma teoria da democracia, a esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los e a identificá-los, devendo, além disso, tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar.⁷⁵

Portanto, é necessário que a população esteja em constante comunicação para chegar a consensos os quais abordem os problemas que antes se viam apenas discutidos no interior do privado e que a partir da esfera pública e do constante agir comunicativo se espalham atingindo assim todos capazes de formar opiniões e chegar a um consenso o qual esteja diretamente ligado ao trabalho do poder político.

O surgimento de um público enquanto tal se dá com a criação dos concertos pagos, uma vez que a música tivera anteriormente sempre uma função de representatividade pública (ligada aos serviços religiosos, às festividades sociais da corte, etc.), o que restringia imensamente as oportunidades dos burgueses (e camponeses, naturalmente) ouvirem música, a não ser nas igrejas ou na sociedade aristocrática.⁷⁶

Portanto, vê-se aqui que é com a emancipação da burguesia da aristocracia que a sociedade vai ganhando força dentro do poder público, tornando assim possível a formação de uma esfera privada que se transforma em esfera pública para alcançar seus objetivos enquanto detentora de opiniões e desejos.

Porém, com o passar do tempo a esfera privada caminha cada vez mais para uma extinção de seu domínio, pois que atualmente o público está cada vez mais ligado e intrinsecamente junto ao privado, fazendo com que fique cada vez

⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Vol II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 91.

⁷⁶ ARAGÃO, Lúcia. **Habermas**: filósofo e sociólogo do nosso tempo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 182.

mais difícil analisá-los separadamente. A esfera pública privada trata-se da esfera íntima, ou seja, a família e o cidadão. No entanto, a família necessita cada vez mais do público para resolver problemas que surgem no interior da esfera privada. Como no caso do casamento e da separação, o privado acaba necessitando atualmente do público para garantir seus direitos perante o outro. A partir do momento em que o cidadão necessita de um serviço público para resolver problemas pessoais, esta esfera privada ou íntima acaba se transformando em esfera pública privada. Este é o motivo pelo qual se chama esfera pública privada. Porque a necessidade da sociedade atual de ir a favor da lei e das regras faz com que diferentemente de alguns séculos atrás onde o poder público não intervinha no ambiente familiar, hoje em dia a própria esfera íntima recorre ao público para tomar as atitudes conforme a lei, transformando o seu problema privado em público.

Portanto é a partir desta forma de intervenção que a esfera privada passa a chamar-se de esfera pública privada. Pois que, o privado deixa de ser privado para tornar-se público.

O conceito habermasiano de sociedade civil tem por intuito esclarecer o papel do terceiro setor (sociedade civil, organizações não governamentais etc) na elaboração de propostas e como setor fundamental na sociedade como intermediadora da linguagem exercida dentro da esfera pública para a esfera pública política.

Para Habermas, a sociedade civil é a comunicação que ocorre entre as organizações não governamentais e instituições sem fins lucrativos e o Estado. Esta comunicação tem por objetivo solucionar, de forma mais coesa e forte, as reivindicações e os problemas sociais.

O núcleo da sociedade civil formado por ONG's associações e organizações livres é à base de receptação dos discursos da esfera pública formados no mundo da vida. Essas organizações captam os discursos sobre os problemas sociais e os transformam em discursos consensuais, para que a esfera pública política tome as devidas providências para uma resolução do problema. Só com essas tomadas de posição é que a sociedade civil transforma os problemas sociais particulares em questões de interesse geral no quadro da esfera pública.

No entanto, para exercer sua função social da melhor forma possível, a sociedade civil necessita que os direitos fundamentais da esfera pública sejam

respeitados e preservados. Direitos estes que são: a proteção da privacidade, a personalidade, liberdade de crença, liberdade de opinião e de reunião, sigilo do telefone e da correspondência, assim como o direito à proteção da família. Esses são os direitos fundamentais para os quais Habermas defende de forma intensiva, pois a ausência deles impedirá que a esfera pública seja formada e, conseqüentemente, a sociedade civil também não chegará ao seu nível desejado de atuação.

De acordo com Habermas, se o Estado, ou qualquer outra instituição sufocar a comunicação pública espontânea, a esfera pública estará deformada e conseqüentemente fará com que a sociedade civil não obtenha o resultado esperado de sua função social. Quanto mais for destruída a força de socialização que é o agir comunicativo, mais fácil será tornar a massa popular alienada entre si, fiscalizável e isolada. Portanto, a condição de liberdade do indivíduo é essencial para o desenvolvimento de uma esfera pública atuante, e de uma sociedade civil ética voltada para o bem comum da sociedade.

Esta sociedade civil, para os indivíduos, tem um papel social diferente do Estado e da economia. Possui também os seguintes componentes essenciais para sua emancipação e desenvolvimento junto à esfera pública,

- a) Pluralidade, ou seja, a união das diversidades de grupos e famílias, associações voluntárias, cuja autonomia permite uma variedade de trabalhos em função das formas de vida existentes no mundo.
- b) Publicidade, com o intuito de agregar a cultura e divulgar o trabalho. As instituições de cultura e comunicação fazem o papel de expandir os horizontes do trabalho realizado por determinada instituição social.
- c) A vida privada como base do domínio do desenvolvimento livre do indivíduo no aspecto moral e de autodesenvolvimento. A vida privada necessita da liberdade para seu desenvolvimento saudável e sua formação individual dentro de um caráter próprio de cada cultura e região geográfica.

d) A legalidade, um dos componentes básicos da sociedade civil. Ela é uma estrutura de leis gerais e direitos básicos, necessária para organizar a pluralidade de instituições sociais. Desta forma, com o respaldo das leis, as organizações podem atuar de forma segura no âmbito social exercendo seu papel fundamental de apoio à luta das classes menos favorecidas da sociedade.

Para Habermas, estes componentes são de suma importância para o desenvolvimento da sociedade civil, pois sem um desses componentes as organizações se tornariam fragilizadas.

Por estar *apoiada em direitos fundamentais*, esta esfera fornece as primeiras referências acerca de sua estrutura social. A liberdade de opinião e de reunião, bem como o direito de fundar sociedades e associações, definem o espaço para associações livres que interferem na formação da opinião pública, tratam de temas de interesse geral, representam interesses e grupos de difícil organização, perseguem fins culturais, religiosos ou humanitários, formam comunidades confessionais.⁷⁷

Sendo assim, em áreas onde a democracia não é bem difundida e respeitada, a sociedade civil, por meio de suas organizações livres e instituições, não conseguem exercer o seu papel fundamental que é o de trabalhar a opinião da esfera pública, visando informar a esfera pública política quais são as necessidades mais urgentes para as quais a sociedade busca solução.

Portanto, a necessidade de um conceito de democracia baseado tanto na esfera pública quanto na sociedade civil, reforça a idéia habermasiana de uma comunicação livre, de um agir comunicativo voltado ao entendimento. Livre de coerções lingüísticas e influências estrategicamente pensadas. A ligação existente da democracia com o conceito de verdade em Habermas apresenta-se no elo entre a linguagem e ação, o agir comunicativo e o mundo da vida. Sendo assim, a apresentação do pensamento de democracia em Habermas nos foi colocado como ponto fundamental para o entendimento da política democrática.

⁷⁷ HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Vol II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 101.

5 O debate entre Richard Rorty e Jürgen Habermas

Richard Rorty e Jürgen Habermas possuem inúmeras diferenças, mas também diversas similaridades. A discussão acerca do conceito de verdade aparece em ambos os filósofos ao longo dos seus textos. Porém, apesar das diversas controvérsias entre um e outro, a busca por uma democracia mais ampla segue quase a mesma linha entre os dois e o conceito de verdade joga papel relevante nesta discussão. Não saem do mesmo ponto, nem percorrem os mesmos caminhos, mas chegam a conclusões semelhantes ao final de suas idéias.

Rorty aponta em seu artigo *Universality and Truth*, apresentado em 1993 no colóquio Cerisy-la-Salle que a verdade em tempos passados possuía dois âmbitos defendidos pelos filósofos daquele tempo. O primeiro como a verdade tendo uma correspondência com a realidade capaz de ser obtida por meios não lingüísticos. E um segundo âmbito no qual a verdade teria uma natureza intrínseca, ou seja, seria a forma de ver o mundo a partir de como ele se apresenta para nós.

Mas Rorty não fica preso aos conceitos do passado e busca uma forma de aplicar o predicado ‘verdade’ de forma mais pragmática. Uma dessas formas ele a chama de - *cautionary use* – pois acredita ser uma das formas de uso do termo verdade. Assim como o aviso de: “Perigo, proibido surfar! Tubarões no mar.” o termo perigo possui a função de alertar, avisar, orientar etc., os surfistas que desejam entrar no mar para surfar. O termo “verdadeiro” segundo Rorty possui uma função semelhante ao termo “perigo”, pois o termo “verdade” orienta os indivíduos de determinada comunidade através de sentenças nas quais eles podem confiar como sendo justificadas.

Uma diferença encontrada e apontada por Rorty acerca da verdade e da justificação é a diferença entre velhas audiências e novas audiências. Uma sentença tida como verdadeira em tempos passados, por exemplo: “O Sol gira em torno da Terra.” após séculos foi provada, por uma nova audiência, através de novas ferramentas, que não deveria ser encarada mais como verdadeira. Ou seja, a diferença entre a verdade e a justificação está, além de epistemologicamente entrelaçada, está também baseada numa questão de linguagem e justificação. Segundo Rorty, não podemos afirmar que algo seja verdadeiro, pois não podemos

ter a plena consciência da sua justificabilidade séculos a nossa frente. Podem surgir novos públicos e novas audiências capazes de justificar melhor essa “verdade” e assim mudarmos nossa concepção daquilo que pensávamos ser a verdade.

Apesar do debate sobre a verdade entre Rorty e Habermas perpassar diversos caminhos, um ponto fundamental da divergência entre os dois é que acredito ser a nossa principal questão está ligada à diferença acerca do problema da verdade na política democrática, além de aparecer como problema fundamental para a formação do conhecimento, ou seja, na epistemologia.

Rorty pensa uma política democrática mais contextualista, etnocêntrica, prática e capaz de atingir de uma forma mais direta os cidadãos de uma determinada comunidade, enquanto Habermas possui uma visão mais universalista da política democrática, como uma política capaz de ultrapassar os limites da comunidade particular.

O pensamento rortyano analisa o conceito de verdade através de lentes mais particularistas; verdade seria dada por uma convenção social particular, enquanto Habermas vê essa verdade através de uma convenção social transcendental. A busca por uma comunidade mais justa, tolerante, solidária e democrática é o ponto culminante da política democrática rortyana. Já Habermas pensa uma política que poderíamos dizer como tributária ainda de uma herança metafísica⁷⁸, pós-moderna, capaz de incutir nos indivíduos os ideais do Iluminismo e assim buscar transcender as fronteiras das comunidades de fala particulares.

O fato de Habermas ter “traduzido” o *Aufklärung* de Kant e Hegel para um mundo da vida mais cotidiano, não o faz deixar de lado o lado transcendental e um tanto quanto metafísico. O fato de Habermas ter seguido a linha germânica de pensamento, enriquecendo e atualizando essa herança com idéias de pensadores contemporâneos a ele, e herdeiros da Escola de Frankfurt, o compromete com determinados ideias partilhados por esta Escola, em particular, a crença de que determinadas promessas do iluminismo ainda precisam ser cumpridas e que a tarefa da filosofia hoje é explicitar as razões deste não cumprimento e sugerir maneiras de realizar tais promessas. Habermas se apresenta hoje como um dos expoentes da

⁷⁸ Talvez o termo “metafísica” aqui seja muito forte. O que pretendemos dizer é que, embora Habermas tenha plena convicção de que a metafísica não pode mais dar conta dos problemas que acreditava resolver, sua visão ainda está comprometida com determinadas “condições de possibilidade”, portanto, com determinados “transcendentais” e isso, a nosso ver, justifica dizer que “resta” um *tantum* de metafísica no pensamento habermasiano.

Escola de Frankfurt e do desenvolvimento do marxismo como base para uma mudança social capaz de alcançar uma proposta de sociedade democrática e justa.

Não nos vale fazer mais uma introdução ao pensamento dos filósofos a que nos propusemos tratar. Portanto, iremos diretamente à nossa questão, mesmo que iniciando de forma mais sutil e ao final de forma mais densa, abordaremos apenas o que concerne ao debate sobre a verdade em Rorty e Habermas, tendo como objetivo maior apresentar a distinção que ambos fazem sobre tal conceito.

Habermas, enquanto herdeiro da Escola de Frankfurt e da Teoria Crítica, sai de um solo pós-hegeliano metafísico e abstrato para um solo calcado no mundo vida, ligado à ação comunicativa dos indivíduos organizados em sociedade. Esta forma de pensar retrata uma saída do campo metafísico para um leito ligado aos novos tempos, à nova realidade que surge nos idos do séc. XX, à modernização industrial, ao surgimento das grandes cidades com suas novas exigências de sociabilidade e com o paradigma lingüístico que advém da guinada lingüística da filosofia.

Ao buscar uma maior aproximação de sua teoria democrática e sua concepção sobre o conceito de verdade, Habermas posiciona-se embasado em C. S. Peirce. Peirce assume uma posição na qual Habermas se encaixa e acaba por aproximar-se do pragmatismo através deste viés peirceano, qual seja, o de que há esperanças últimas, reguladoras, uma esperança focada num fim último. Como Crisóstomo aponta, “[...] Peirce sustenta a objeção hegeliana geral contra o formalismo ético de Kant e representaria antes o seu eclipse pragmatista. Apel e Habermas é que, equivocadamente kantianizaram e transcendentalizaram Peirce”⁷⁹.

Habermas apóia-se numa perspectiva pragmatista kantianizada, isto é, um pragmatismo racionalizado e com meios de universalização extremamente idealistas assim como Kant.

Robert Brandom diferencia Rorty e Habermas muito bem na seguinte passagem:

Nesta passagem Habermas está, eu acredito, usando o termo ‘prática de justificação orientada para pretensões de verdade’ para se referir ao agradável fim do espectro que eu descrevo acima. Mas a partir de meu ponto de vista, verdade não tem nada a ver com isso.

⁷⁹ SOUZA, José Crisóstomo (org.). **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty e Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. p. 34.

Estas práticas não transcendem uma convenção social. Porém, elas estão reguladas por determinadas convenções sociais particulares: os de uma sociedade ainda mais democrática, tolerante, livre, saudável e diversa do que a nossa própria – uma na qual o inclusivismo é construído dentro do senso de identidade moral de cada um.⁸⁰ (tradução nossa)

A abordagem da verdade habermasiana utiliza-se de características concernentes à ética do discurso. A necessidade da prática de um procedimentalismo orientado para um agir comunicativo democrático, faz da busca da verdade um processo de justificação orientado. Entretanto, assim como na ética do discurso, há a busca por um procedimento capaz de chegar a consensos democráticos e universalizáveis, Habermas assume esta mesma postura ao tratar do pragmatismo. O que Habermas propõe assemelha-se muito com a idéia pragmática de C. S. Peirce. A idéia peirceana de uma verdade permanentemente estabelecida através de uma opinião permanentemente estabelecida. A necessidade de uma universalização, herança do kantismo em Habermas, se contrapõe ao processo evolutivo do homem como ser capaz de se adequar às diversas situações e transpô-las de forma racional e criativa.

Rorty combate de frente esta possibilidade de tornar nossas idéias estáticas e imutáveis. A necessidade e as possibilidades de surgirem novos argumentos aparece na teoria rortyana com um dos pontos fortes. Rorty está mais interessado em usar o termo verdade como uma forma de aprovação pelos indivíduos de uma comunidade particular.

Habermas, em seu livro *Consciência Moral e Agir Comunicativo* coloca uma questão interessante quanto a formação dos acordos e justificações obtidos em discussões argumentativas. Se a validade das concepções não pode ser medida em última instância por nenhuma outra coisa senão um acordo alcançado argumentativamente, então tudo aquilo sobre cuja validade podemos disputar em geral está assentado sobre um fundamento vacilante.⁸¹ Esta perspectiva

⁸⁰ BRANDOM, Robert. **Rorty and his critics**. Blackwell. 2000, p. 7.

“In this passage Habermas is, I take it, using the term ‘practices of justification oriented to truth claims’ to refer to the nicer end of the spectrum I describe above. But from my point of view, truth has nothing to do with it. These practices do not transcend social convention. Rather, they are regulated by certain particular social convention: those of a society even more democratic, tolerant, leisure, wealthy and diverse than our own – one in which inclusivism is built into everybody’s sense of moral identity”.

⁸¹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 29.

habermasiana deixa aflorar sua insegurança quanto ao pragmatismo rortyano. A necessidade de um processo baseado em procedimentos cujo filósofo alemão acredita poderem ser universalizáveis é a âncora mestra de sua crítica ao pragmatismo.

A necessidade advinda do formalismo kantiano e do absoluto hegeliano se apresenta na teoria de Habermas como a busca de consensos através de discursos regulados por procedimentos visando uma atitude democrática e sem qualquer tipo ou forma de coação dos participantes do debate.

Um ponto levantado por Rorty e de extrema destreza no trato com a teoria de Apel* e Habermas é a idéia de uma validade universal intrínseca ao processo argumentativo, o qual supõe a necessidade de uma argumentação capaz de ser submetida a qualquer público a qualquer tempo.

Apel e Habermas invocam a pressuposição de uma validade universal para passar, de um compromisso com justificação, para a disposição de submeter nossas crenças à inspeção de todo e qualquer usuário de linguagem – mesmo um escravo, um negro ou uma mulher. Eles vêem o desejo de verdade representado como desejo de alegar validade universal, como desejo de justificação universal.⁸²

A posição rortyana é bem clara. Rorty assume uma posição contrária a necessidade de se estabelecer uma possível, ou melhor, a busca de uma justificação universal transcendente a contextos e tempos. O desejo de curiosidade, assim colocado por Rorty expressaria o que podemos chamar de conhecimento em Apel e Habermas. A curiosidade dos indivíduos seria o “motor” para expandir e agregar novos horizontes de conhecimento, seja na física, biologia, ética ou antropologia. A curiosidade possui a grandeza de unir e instigar o indivíduo participante de uma comunidade lingüística particular a adentrar e buscar novos conhecimentos nos mais diversos espaços sociais e culturais.

Habermas não aceita a proposta pragmática de Rorty por acreditar não ser possível pôr a verdade de lado em detrimento de uma maior importância dada a

* Indiquei Apel como reforço a teoria da ação comunicativa e pelo esforço conjunto nos estudos ao lado de Habermas. Porém não iremos adentrar em seus pensamentos, apenas o que concerne aos objetivos do nosso trabalho ligado a Habermas.

⁸² SOUZA, José Crisóstomo (org.). **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty e Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. p. 143.

justificação. Ele acredita ser o contextualismo apenas o lado inverso da moeda do logocentrismo.

A razão vista por Habermas é uma razão ainda enraizada pelo pensamento de Kant e Hegel. A razão foi lingüistificada deixando de ser apenas metafísica e absoluta.

O primado metafísico da unidade perante a multiplicidade e o primado contextualista da pluralidade frente à unidade são cúmplices secretos. Minhas considerações caminham em direção à tese de que a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes, como sendo uma possibilidade que se dá, em princípio, na forma de uma passagem ocasional, porém, compreensível, de uma linguagem para outra.⁸³

Além de uma base metafísica que atravessa o caminho da mudança da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, Habermas critica o contextualismo rortyano como uma idéia que sustenta dentro de si mesma uma contradição performativa. Porém, Rorty reconhece este problema no contextualismo e apresenta um modo prudente de ser contextualista. Pois tal forma de pensar, caindo nos braços de seu pragmatismo, está mais interessado em transpor o foco da objetividade para a solidariedade dos que compartilham uma mesma linguagem particular.

Rorty apóia a objetividade do conhecimento na intersubjetividade de um consenso, [...]. Ele substitui a busca de objetividade por uma busca de solidariedade na comunidade lingüística, à qual casualmente se pertence. O contextualismo prudente não se arrisca a ampliar seu mundo da vida até o nível abstrato; ele não pode sonhar com uma comunidade ideal e geral daqueles que comunicam entre si, libertos de sua provincialidade (Apel) – como é o caso da *ultimate community*, tão sonhada por Peirce e Mead.⁸⁴

Vemos nessa passagem acima uma característica pragmática de Habermas. A sua idéia de uma comunidade ideal de fala, capaz de se utilizar de uma razão objetivadora e obter consensos universalmente válidos, é muito similar a idéia da *ultimate community* de Peirce e Mead. Mas tal idealização de uma comunidade final criticada por Rorty, pois a mesma, segundo o filósofo, é por demais

⁸³ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico**: estudos filosóficos. 2ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 153.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 172.

transcendente e abstrata. Não que Rorty deseje uma objetividade linguistificada. O que ele deseja é reduzir a objetividade de uma razão absoluta por uma solidariedade capaz de unir e ampliar o pronome 'nós' ao maior número de participantes de uma comunidade particular. Ao buscar uma forma contextualista de encarar a realidade Rorty cai no etnocentrismo inerente aos contextualistas como o próprio Habermas afirma. O contextualista não pode deixar-se atrair para fora de sua perspectiva participante – mesmo que para isso ele tenha que pagar o preço do etnocentrismo explícito.⁸⁵

Podemos dizer que Rorty responderia a esta afirmação habermasiana sobre o etnocentrismo de forma bastante esclarecedora.

Mas o pragmático, dominado pelo desejo por solidariedade só pode ser criticado por levar sua própria comunidade muito a sério. Ele só pode ser criticado pelo etnocentrismo, não pelo relativismo. Ser etnocêntrico é dividir a raça humana entre pessoas para quem precisamos justificar nossas crenças e as outras. O primeiro grupo – o seu *ethnos* – compreende aqueles que compartilham suficientemente as mesmas crenças, a ponto de tornar possível uma conversa frutífera. Nesse sentido, todo mundo é etnocêntrico quando engajado em um debate atual, não importando quanto de retórica realista sobre a objetividade venha a se produzir em seu estudo.⁸⁶

Rorty concede a necessidade de dar privilégio à comunidade de interpretação lingüística, mesmo caindo no contextualismo.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 173

⁸⁶ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 48.

Conclusão

Vimos e percebemos ao longo do nosso trabalho que o conceito de verdade entre Richard Rorty e Jürgen Habermas perpassa diversos caminhos desde a reviravolta da filosofia da linguagem, passando pela discussão contra a metafísica e sua abordagem transcendental acerca da linguagem, até uma concepção de linguagem capaz de interferir na política democrática atual de diversos países ditos democráticos e até mesmo países de cultura liberal.

Porém, nosso intuito ao pesquisar e fazer uma leitura do debate entre os dois filósofos de culturas e pensamentos distintos advém primeiramente do fato de buscar conhecer e tentar traduzir as diferenças cruciais que permeiam as idéias dos dois filósofos.

Percebemos que a idéia rortyana de verdade, por ser mais embasada na filosofia pragmática norte-americana busca emancipar de forma etnocêntrica a sociedade a qual participa o falante. O etnocentrismo rortyano se apresentou durante a pesquisa como uma veia forte pela qual nutre todo seu pensamento. A idéia de que nossos conceitos de verdade devem ser bons para nós participantes de uma comunidade comum ultrapassa a importância de se buscar uma verdade universal ou um caráter intrínseco da verdade. A importância principal que Rorty dá a verdade, diferentemente de Habermas, é a aceitação da verdade como algo justificável, que pode mudar dependendo do contexto e do tempo.

A verdade não pode ter um caráter universalista, pois não podemos justificar nossas argumentações perante todos os públicos possíveis e em todos os tempos possíveis. A idéia rortyana da verdade busca estabelecer a verdade, nos moldes do pragmatismo jamesoniano como aquilo que é bom para nós, ou seja, como sendo a idéia útil para a sociedade. Rorty não admite uma verdade transcendental, capaz de se julgar universal e última. O conhecimento, assim como a linguagem principalmente, não podem ficar estagnados e imóveis no tempo. A todo o momento estão surgindo mudanças, novos vocabulários e novas idéias, o que torna o homem um animal dinâmico, mutável, criador e solucionador de novos problemas. Que segundo Habermas, porém, o homem possui também esse aspecto

inovador e sempre mutável, mas numa perspectiva mais discursiva, de caráter lingüístico, no âmbito de uma teoria da ação comunicativa, na qual o indivíduo participante de um discurso emite asserções e deve justificá-las caso haja necessidade ou contestação de outro participante.

Mas também percebemos durante a pesquisa que não só o etnocentrismo se encaixa como uma idéia fundamental da busca pela verdade. A linguagem possui um papel de extrema importância na filosofia rortyana. Pois, segundo o mesmo, a verdade é uma propriedade da linguagem, e sendo a linguagem uma criação humana, a verdade necessariamente deve ser uma criação humana. Nós necessitamos perceber que a linguagem por ser constituída de tal forma a emancipar e tornar a sociedade cada vez mais entrelaçada por laços das mais variadas formas, necessita também criar verdades para serem traduzidas como o ponto de referência da sociedade. Desta forma, a idéia de verdade como sendo algo bem justificado fica claro na perspectiva rortyana.

Acho mais simples parar de usar a noção de validade universal e falar, em vez disso, em termos do que pode ser justificado para uma dada audiência; acho mais simples abandonar a ficção heurística de uma audiência universal ou de uma audiência ideal. Algumas audiências são, obviamente, moral e politicamente melhores que outras. Mas não acho que haja argumentos que sejam intrinsecamente melhores, ou piores, independentemente da qualidade das audiências às quais são dirigidos.⁸⁷

Sua intenção ao abordar o conceito de verdade em seus escritos não passa por transcendentalismos universalistas. Mas muito pelo contrário, se encaixa melhor em um realismo etnocêntrico capaz de emancipar a comunidade em que se vive.

Richard Rorty possui semelhanças e dessemelhanças em suas idéias comparadas ao filósofo alemão Jürgen Habermas. Uma das semelhanças possíveis de se destacar e que não muito claro aparece em seus textos é a necessidade de se ampliar o máximo possível o conceito 'nós' de determinada comunidade. Ou seja, Rorty busca uma maior participação dos indivíduos nas discussões para que determinado conceito visto como justificável e conseqüentemente verdadeiro, seja

⁸⁷ SOUZA, José Crisóstomo (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty e Habermas. São Paulo: UNESP, 2005, p. 99.

adaptado para a vida do máximo possível de pessoas participantes de um discurso prático e da comunidade como um todo. Nesse aspecto Rorty se assemelha a Habermas pelo seguinte aspecto:

Habermas ao elaborar sua Teoria da Ação Comunicativa e sua idéia de um agir comunicativo orientado para um consenso busca-se também a ampliação da participação real dos indivíduos no discurso prático. Apesar da teoria habermasiana estar fundamentada num agir orientado para o entendimento e numa situação ideal de fala, o que Rorty não toma como possível. Habermas entende que há a necessidade de uma discussão livre de coações e manipulações por parte de indivíduos mais capazes ou até mesmo que pensem em agir estrategicamente com o intuito de manipular os demais participantes do discurso.

As semelhanças prosseguem no decorrer das obras dos dois filósofos em questão. Ao não ultrapassar os limites da realidade, Rorty aproxima-se de Habermas em busca de um conceito de verdade estabelecido nas relações interpessoais, na prática comunicativa. Apesar de Rorty usar uma linguagem bastante diferente da utilizada por Habermas, os conceitos em muito se assemelham um do outro.

Quando Habermas coloca em seu livro *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, que os participantes de um discurso prático necessitam estabelecer regras de discussão baseadas na teoria do agir comunicativo, como fonte inspiradora e procedimental da discussão nos parece similar ao proposto por Rorty quando trata a respeito de que os indivíduos, só podem chegar a determinadas conclusões a respeito de determinado ponto se os mesmos possuírem um vocabulário comum.

O vocabulário comum, ou seja, o entendimento entre os indivíduos é condição *sine qua non* para ambos os filósofos. Apesar do filósofo americano entender por vocabulário comum a apreensão dos sentidos dados a determinada inferência, Habermas também aponta como fundamental a necessidade dos participantes de um discurso prático terem uma linguagem em comum.

Entretanto, Habermas não busca uma linguagem apenas baseada na comunidade local, mas sim, um discurso prático com fins universais.

Apel e Habermas invocam a pressuposição de uma validade universal para passar, de um compromisso com justificação, para a disposição de submeter nossas crenças à inspeção de todo e qualquer usuário de linguagem – mesmo um escravo, um negro ou

uma mulher. Eles vêem o desejo de verdade representado como desejo de alegar validade universal, como desejo de justificação universal.⁸⁸

A questão fundamental na divergência entre Rorty e Habermas acerca da necessidade dos indivíduos se entenderem mutuamente dentro de um discurso prático se dá, para Habermas, dentro de uma perspectiva procedimentalista.

O que consideramos verdadeiro deve poder ser defendido com razões convincentes não só em outro contexto, mas também em todos os contextos possíveis, ou seja, a todo momento e contra quem quer que seja. A teoria discursiva da verdade se inspira nisso; desse modo, um enunciado é verdadeiro quando, nas exigentes condições de um discurso racional, resiste a todas as tentativas de refutação.⁸⁹

Ou seja, os indivíduos participantes de um discurso necessitam seguir regras procedimentais capazes de interagirem de forma comunicativa. Não deixando espaços para o uso do agir estratégico por meio de atos de fala perlocucionários.

Sendo assim, apesar dos dois filósofos buscarem uma equiparação lingüística entre os indivíduos, a diferença reside no fato de Rorty entender que há a necessidade fundamental apenas que os indivíduos da comunidade local entendam uns aos outros, enquanto Habermas defende a idéia de procedimentos universais capazes de valerem para debates existentes em qualquer sociedade a qualquer tempo.

Mas não paramos por aqui. Habermas critica veemente o relativismo etnocêntrico de Rorty, acusando-o de cair num deflacionismo capaz de subjugar a linguagem a uma mera capacidade intelectual humana. Deixando de lado a importância crucial da linguagem como meio de entendimento mútuo entre os indivíduos e também como meio de chegada a consensos racionalmente motivados.

Podemos citar diversas semelhanças entre Rorty e Habermas, mas deixaríamos nosso trabalho além de exaustivo e longo, poderíamos cair numa abordagem simplista de determinados conteúdos. Mas, não podemos deixar de

⁸⁸ SOUZA, José Crisóstomo (org.). **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty e Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. p.143.

⁸⁹ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. Loyola, São Paulo, 2004, p. 254.

abordar, como uma das semelhanças entre os filósofos o fato do discurso, ou melhor, do debate prático, real, existir em ambos.

Destarte o conceito de Habermas de um discurso prático estar extremamente ligado ao procedimentalismo racional de um discurso orientado para o consenso justo e democrático, Rorty não nega a necessidade de ampliarmos o sentido do conceito do pronome 'nós' para o maior contingente de indivíduos possível. Esse é o desejo dos pragmáticos, que assim como Rorty, buscam uma objetividade capaz de tornar a solidariedade o ponto forte da linguagem.

Rorty apresenta:

Para os pragmáticos, o desejo por objetividade não é o desejo de escapar das limitações de uma comunidade, mas simplesmente o desejo de alcançar a maior concordância intersubjetiva possível, o desejo de estender a referência do pronome "nós" tão longe quanto possível.⁹⁰

Habermas apresenta:

O entendimento através da linguagem funciona da seguinte maneira: os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissensos contatados. Através das ações de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo. A oferta contida num ato de fala adquire força obrigatória quando o falante garante, através de sua pretensão de validez, que está em condições de resgatar essa pretensão, caso seja exigido, empregando o tipo correto de argumentos. O agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente.⁹¹

Desta forma, podemos perceber que as diferenças substanciais das perspectivas rortyana e habermasiana se enquadram no fato do primeiro acreditar numa possibilidade de verdades serem proposições bem justificadas diante de um público mutável e temporário, enquanto o segundo, por possuir uma base kantiana,

⁹⁰ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 39.

⁹¹ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico**: estudos filosóficos. 2ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 72.

necessita de um conceito de verdade capaz de transcender a povos e culturas em qualquer tempo possível.

Finalizamos nossa pesquisa constatando que as divergências são muito maiores que as semelhanças entre os filósofos estudados. E que a importância do estudo acerca do conceito do termo verdade ainda está presente em nossas discussões filosóficas. Apontamos ainda, que o pragmatismo rortyano se apresenta como uma forma de entender os dias atuais, numa sociedade de transições constantes e de conteúdos extremamente voláteis. Em que o conhecimento, após o advento das mais diversas formas de comunicação, constitui não apenas uma propriedade inalienável aos indivíduos, mas também, um conteúdo de importância fundamental na organização e aprimoramento da sociedade. A necessidade de estabelecermos verdades, ou a verdade, de forma a buscar universalismos transcendentais, mesmo que por meio de discursos práticos regidos por regras de argumentação e participação, não busca uma coerência com a realidade atual de sociedades dinâmicas e controversas.

Concorda-se com os dois filósofos de que a razão objetivante gera uma formação do conceito de verdade que acaba por enfraquecer as relações intersubjetivas, causando assim um possível mal estar social capaz de gerar crises nos mais diversos âmbitos, principalmente no que se refere à ética, a política e a moral. Discordo de Rorty ao pensar uma solidariedade capaz de “tocar” os indivíduos e através dela o diálogo ser conduzido de forma ética e sem a utilização de argumentos falsos ou sem validade. Em relação a esta necessidade de regras para a discussão ocorrer de forma verdadeira, é necessário a meu ver que o discurso seja norteado sim, por regras de argumentação. Regras estas que sejam aceitas por todos os indivíduos participantes do discurso, fazendo assim, com que o consenso seja tido como verdadeiro e justo por todos os participantes. A proposta rortyana unida ao pensamento habermasiano sobre a verdade seria um possível ponto médio. A característica pragmática de que a verdade, através do discurso prático e da geração de consensos, deve ser analisada e debatida sob um prisma analítico em que se usam atos de fala, pretensões de validade e veracidade é de fundamental importância para se pensar um conceito de verdade bom e útil para todas as comunidades. Tendo-se sempre em vista a enorme pluralidade cultural, religiosa, política e de modos de vida existentes na terra. Não podemos pensar uma

verdade transcendental ou mesmo universal, pois da mesma forma não conseguimos pensar o planeta em que vivemos sendo habitado por apenas uma cultura ou religião. Ou seja, não podemos pensar em apenas uma verdade, pois cairíamos no dogmatismo religioso fanático, mas sim, em verdades comunitárias dependentes de contexto.

Portanto, não se pode pensar ser a proposta pragmática rortyana um meio capaz de estabelecermos verdades baseadas na solidariedade da linguagem, da comunidade, trocando a metafísica universalista habermasiana por uma realidade tenaz, viva, cotidiana, mutável e etnocêntrica.

Referências

ARAGÃO, Lúcia. **Habermas**: filósofo e sociólogo do nosso tempo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002

COSTA, Cláudio Ferreira. **A linguagem factual**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

DAVIDSON, Donald. **The structure and content of truth**. The Journal of Philosophy, vol. 87, n. 6. Jun., 1990, pp. 279-328.

GHIRALDELLI, Paulo e RORTY, Richard. **Ensaio pragmatistas**: sobre subjetividade e verdade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Neopragmatismo e verdade: Rorty em conversação com Habermas. In. Utopia y Praxis Latinoamericana. v. 10. n. 29. Maracaibo, abril – 2005.

_____. **Richard Rorty**: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. Edições Loyola, São Paulo, 2004.

_____. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Vol I. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. **Pensamento pós-metafísico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Org. e Intro. De Patrick Savidan. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2004

_____. **Teoría de la acción comunicativa**. Vol I. 4 ed. Espana: Taurus, 2003.

JAMES, William. **Pragmatismo**. Trad. de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores)

JAMES, William. **The writings of William James**: a comprehensive edition. Ed. John J. McDermott. Chicago, 1977.

PEIRCE, Charles S. **The essential Peirce**. Bloomington, 2 vol. 1998.

PEREDA, Carlos. **Assertions, truth, and argumentation**. In. Perspective on Habermas. Edited by Lewis Edwin Hahn. Chicago and La Salle – Illinois, 2000.

PIZZI, Jovino. **O mundo da vida**: Husserl e Habermas. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

QUEIROZ, Giovanni da Silva, **Filosofia pós-analítica? Em torno do pensamento de Richard Rorty**. In. POLÍTICA e TRABALHO. Ano 21, n. 22. João Pessoa: PPGS-UFPb, 2005.

RAUBER, Jaime José. **O problema da universalização em ética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**: escritos filosóficos I. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1997.

_____. **Truth and progress**. Cambridge University Press, 1998.

_____. **Contingency, irony, and solidarity**. Cambridge University Press, 1989.

_____. **Contigência, ironia e solidariedade**. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Philosophy and social hope**. Penguin Books, 1999.

_____. **Pragmatismo**: a filosofia da criação e da mudança. Cristina Magro e Antonio Pereira (orgs.). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

SOUZA, José Crisóstomo (Org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty e Habermas. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

VIVAN, Claudir. **A legitimação dos direitos positivos**: Höffe e Habermas. Porto Alegre: PUCRS/BCE, 1999.

WAAL, Cornelis de. **Sobre pragmatismo**. São Paulo: Loyola, 2007

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.