

NEO-PRAGMATISMO DE RICHARD RORTY X TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA DE JÜRGEN HABERMAS

Manfredo Araújo de Oliveira

Doutor em Filosofia pela Universidade Ludwig Maximilian de Munique, Alemanha. Professor de filosofia na graduação e pós-graduação da Universidade Federal do Ceará (UFC). Autor de diversos artigos publicados em revistas especializadas no Brasil e no exterior e autor e organizador de vários livros sobre Fundamentação filosófica, Ética, Epistemologia e Filosofia Política.

Resumo

O Pragmatismo emerge hoje como aquele tipo de pensamento que, configurando-se a partir do grande evento epistemológico do século XX, a reviravolta lingüístico-pragmática do pensar filosófico, está em condições de levantar o questionamento mais radical à tradição do pensamento ocidental. O artigo expõe a forma de pragmatismo que se articulou no contextualismo de Rorty que se propõe curar a humanidade da doença platônica: a pretensão de captar no pensamento a estrutura inteligível do real. Habermas vai situar-se no mesmo quadro teórico fundamental de Rorty pretendendo, contudo, guardar a objetividade do pensamento e propor uma forma de pensar que nos torne capazes de enfrentar racionalmente os grandes desafios de nossa civilização.

Palavras-Chave: Neo-pragmatismo; Pragmática universal; Empirismo; Ação instrumental e Ação comunicativa.

Abstract

Nowadays pragmatism emerges as a kind of thought which is configured starting from the great epistemological event of the twentieth century, the linguistic-pragmatic turning point of philosophical thinking, establishing in this way the conditions to present the more radical questioning to the tradition of western thought. This article explains the kind of pragmatism which is articulated in the context vision of Rorty, who intend to cure mankind from the platonic disease, with the pretension to catch in the core of thought the intelligible structure of reality. On the other hand, Habermas, situated in the same fundamental theoretical framework of Rorty, nevertheless is intending to keep the objectivity of thought and to propose one form of thinking which could make mankind able to face up with a rational approach the great challenges of our civilization.

Key-Words: Neo-pragmatism; Universal pragmatic; Empiricism; Instrumental action and Communicative action.

Introdução

O Pragmatismo, que hoje, em diferentes variantes, se apresenta como uma forma de filosofia capaz de enfrentar os desafios próprios de nosso tempo¹, certamente pode ser compreendido, do ponto de vista de suas raízes, como sendo devedor, de um lado, ao pragmatismo clássico dos norte-americanos (PEIRCE, DEWEY, JAMES, SCHILLER), por outro lado, às filosofias que emergiram da reviravolta pragmática do Wittgenstein das “Investigações Filosóficas.”² A segunda fase do pensamento de Wittgenstein vai caracterizar-se por uma crítica profunda ao ideal de uma linguagem unitária, universal, para a tradição a única forma de reprodução do mundo (paradigma da representação) e pela procura de um horizonte novo de compreensão da linguagem humana. Para ele, a postura adequada se vai concentrar na consideração do próprio uso da linguagem (PhU 7), portanto, na própria práxis lingüística: a palavra, vista em si mesma, é carente de significado; é através de seu uso que ela, ao assumir uma função determinada na ação lingüística, passa a ter igualmente um significado.

20

Para Wittgenstein, não podemos apelar para um reino pré-existente de significações para resolver nossos problemas a respeito do significado das expressões lingüísticas; basta apelar para uma forma determinada de agir lingüisticamente. Por isso, a compreensão do significado de uma expressão lingüística pressupõe o conhecimento do contexto de seu uso. Dessa forma, unicamente na esfera da práxis da linguagem se constitui o “mundo” como o espaço comum que torna possível as interações entre os sujeitos. Nessa perspectiva, a linguagem se manifesta como um evento que é o todo (PhU 7) da unidade entre a linguagem e as atividades executadas através dela. A linguagem faz parte de uma forma de vida e isso significa dizer que falar é a realização de um ato socialmente regado, é uma maneira de instituir interações entre sujeitos, portanto, uma forma determinada de viver em sociedade. Se o ser humano possui a capacidade de falar como algo que é constitutivo de seu ser, sua atualização, contudo, exige uma aprendizagem das atividades, das normas e dos papéis pressupostos pelo falar, o que manifesta ser a linguagem uma habilidade que se adquire historicamente.

O pressuposto central dessa concepção é a de que a linguagem se radica num acordo prévio a respeito de um sistema de normas e conven-

ções sociais, ou seja, passa aqui para o primeiro plano o caráter prático e intersubjetivo da linguagem humana.³ A partir disso, a linguagem começa a ser entendida, em primeiro lugar, como ação social, que, por esta razão, só pode ser explicada como produção de uma comunidade de sujeitos. Ela é a mediação necessária no processo intersubjetivo de comunicação de tal modo que o ponto de referência de toda a filosofia agora é a comunidade de sujeitos em iteração, sua práxis comum, realizada de acordo com regras determinadas originadas a partir do uso das palavras nas comunidades específicas.⁴

Formas lingüísticas são, então, formas elementares de vida, que determinam a estrutura subjetiva e intersubjetiva do comportamento, do falar e do compreender. Estas regras são costumes, que chegam a se tornar fatos sociais reguladores, ou seja, instituições sociais. Tantas são as formas de vida existentes (PhU 19), tantos são os contextos da práxis humana, tantos são, conseqüentemente, os modos de uso da linguagem, portanto, os jogos de linguagem. Poder usar a linguagem significa estar capaz de inserir-se num processo de interação social simbólica de acordo com os diferentes modos de sua realização. A linguagem é o dado último precisamente enquanto ação prática e fática e sua forma é constituidora do mundo. Numa intenção sistemática, vamos apresentar duas das formas mais importantes de pragmatismo que emergiram no século passado que levantam a pretensão de articular um novo paradigma para a filosofia enquanto tal.

O Neo-Pragmatismo de Richard Rorty

O pragmatismo americano, que segundo J-P Cometti⁵ é a filosofia mais solidamente enraizada na cultura americana, desenvolveu-se em torno de uma filosofia do conhecimento, mas, desde o princípio, se afastou de concepções que tendem a privilegiar a busca de um fundamento no absoluto ou a de um modelo da razão, que determina a priori as possibilidades de busca e de descoberta. A idéia de que a *crença* se situa, ao mesmo tempo no começo e no fim da pesquisa é o cerne da oposição de Peirce a Descartes. O retorno recente ao pragmatismo foi, por sua vez, possibilitado por uma crítica forte ao empirismo, sobretudo o do Círculo de Viena, que se havia difundido muito nos Estados Unidos. Esta crítica começou com o texto famoso de Quine sobre os dois dogmas do empi-

rismo⁶ e foi continuada por N. Goodman, W. Sellars e D. Davidson.⁷ É neste contexto que Rorty vai articular sua versão do pragmatismo e se vai concentrar em primeiro lugar na crítica à metafísica.

Pode-se dizer que o pensamento central da metafísica⁸, apresentado no Menon (82 b_ 85 b), é que o conhecimento humano não se limita ao conhecimento da experiência, mas que é possível chegar a um conhecimento objetivo do mundo através dos conceitos. Fundamento da verdade não é então o mundo material empírico, mas o mundo do pensamento, que apreende a estrutura inteligível do real. Desta forma, o espírito humano é compreendido como co-extensivo ao mundo⁹ assim que as leis da lógica exprimem as leis que estruturam a própria realidade. Rorty interpreta esta postura do pensamento clássico como sendo a pretensão de captar pela mediação do conceito a forma e o movimento da natureza e da história o que, em última instância, desembocou na idéia de que o ser humano é capaz de descobrir como reparar a injustiça da história humana¹⁰.

22
Ele reputa essa tese como a doença subjacente a toda a tradição do pensamento ocidental, que só é curável a partir da posição exatamente contrária: não existe uma realidade maior além daquela que se mostra no dia-a-dia e que pudesse garantir um horizonte de reconciliação e salvação para ação do ser humano em seu mundo. Daí porque sua proposta vai concentrar-se basicamente na tentativa de cura da humanidade da doença platônica, metafísica, o que deve ocorrer, segundo ele, através de uma radicalização da postura da filosofia analítica que encontra seu cerne na reviravolta lingüística.¹¹ Na medida em que esta reviravolta se plenifica através da reviravolta pragmática manifesta-se a necessidade de renúncia a uma postura que a vinculou tacitamente à grande tradição do pensamento ocidental, ou seja, a de que ainda há verdades filosóficas a descobrir, que podem ser fundamentadas por meio de argumentos. Daí a conclusão: a primeira tarefa deve consistir na desconstrução da metafísica, no desmascaramento do platonismo, que parte da demonstração de que mesmo a filosofia analítica permaneceu presa à metafísica que combateu, o que confirma a tese de que toda nossa cultura está radicada nos mal-entendidos que remontam a Platão.

Essa nova postura é para Rorty o ponto de chegada da história da filosofia ocidental que se desenvolveu em três paradigmas básicos sem continuidade: o da metafísica em que o pensamento estava centrado nas essências das coisas (objetividade); o da teoria do conhecimento da modernidade que tem seu centro nas idéias, que são construções do

espírito finito (subjetividade) e, por fim, o da filosofia da linguagem, cuja preocupação fundamental são as expressões lingüísticas (intersubjetividade) em que a autoridade epistêmica passa do sujeito cognoscente, que gesta em si mesmo as medidas para a objetividade da experiência, para a práxis de justificação¹² de uma comunidade lingüística, pois com a reviravolta lingüística todas as explicações se radicam no primado da linguagem comum.

A filosofia analítica¹³, que é fruto da reviravolta lingüística, tem para Rorty, de fato, uma postura antifundamentalista, o que, contudo, não garante sua ruptura com as teses da tradição. Ela se articulou, em primeiro lugar, como uma crítica ao horizonte conceitual da filosofia moderna da subjetividade¹⁴, que fez a passagem da concepção clássica de uma racionalidade objetiva para uma racionalidade subjetiva, conservando, porém, o horizonte conceitual clássico no que toca à concepção da realidade. A realidade agora não é mais pensada como um mundo em si, independente de sua relação com o sujeito, mas como um mundo para nós, um mundo de objetos fenomênicos enquanto mundo de objetos representados dados ao sujeito. Numa palavra, aqui a relação com o sujeito se torna determinante. Nesse novo quadro conceitual, a busca da verdade é interpretada como o esforço para fundamentar geneticamente a “adequação” entre a representação e o objeto a partir da certeza radicada em vivências evidentes.

Para Rorty, o objetivo fundamental da filosofia analítica consiste em mostrar a insuficiência do “horizonte mentalista” na concepção do conhecimento que é pensado como um produto de uma ação da autoconsciência do sujeito. Trata-se, nessa concepção, acima de tudo, de assegurar para a autoconsciência uma esfera especial de vivências para a qual o acesso é imediato e absolutamente certo, ainda que não seja direto o acesso do sujeito aos objetos, mas através de suas representações pela mediação da reflexão. Isto tem uma implicação fundamental, que constitui a nota característica da filosofia moderna: o dualismo entre sujeito e objeto, espírito e matéria, que abre o espaço para o ceticismo de tipo moderno e que para Rorty está sempre profundamente vinculado ao modelo mentalista...

De acordo com a perspectiva mentalista, que tem suas origens na filosofia antiga, mas que permaneceu intocada na filosofia moderna da consciência, a objetividade é assegurada pelo relacionamento correto do sujeito a seu objeto: o conceito, uma realidade do sujeito, corresponde ao

que está fora, ao mundo objetivo. A mente é concebida, então como um espelho contendo representações da realidade. Sem esta concepção da mente como um espelho não teria sido possível pensar o conhecimento como representação da realidade.¹⁵ Esta imagem para Rorty surgiu no pensamento ocidental do desejo humano de dar fundamentos seguros ao conhecimento, o que é para ele um desejo totalmente equivocado, pois se radica em superstições e inseguranças que é melhor abandonar.¹⁶ Sua intenção é, então, conduzir a filosofia para longe da metáfora do espelho,¹⁷ o que conduz à idéia de que a aquisição do conhecimento é uma maneira de agir.¹⁸

24

A reviravolta lingüística significou a compreensão de que a expressão lingüística constitui a mediação necessária de todo e qualquer saber, condição irrecusável de todo acesso ao mundo, uma vez que em qualquer conhecimento de coisas, situações ou eventos no mundo se co-penetraram mutuamente linguagem e mundo. É por esta razão que a pergunta pelo que se pode conhecer implica sempre a pergunta pelo que se pode dizer. Esta reviravolta provoca uma mudança radical no sentido de "intersubjetivo", que agora não é mais entendido como o efeito de uma concordância observada de pensamentos ou representações de diferentes pessoas, mas é pensado a partir da ótica dos participantes num horizonte lingüístico comum, no seio do qual já sempre se situam os membros de uma comunidade de comunicação. Nessa perspectiva, o ceticismo carece de sentido uma vez que os indivíduos socializados já sempre se situam no horizonte de seu mundo vivido, lingüisticamente interpretado, e isso implica um pano de fundo de convicções intersubjetivamente partilhadas e confirmadas praticamente que tornam inteiramente sem sentido a dúvida total a respeito do acesso ao mundo. Elimina-se, aqui, completamente a dicotomia moderna do interior e do exterior.

Dessa forma, nunca abandonamos a esfera da linguagem, o que nos traz como consequência uma concepção antifundamentalista de conhecimento, já que, como diz Rorty, algo só possui justificação com relação a outro algo já previamente aceito. É essa a razão pela qual nunca podemos para além de nossa linguagem, crenças, conjecturas e opiniões, atingir um critério independente do critério da coerência de nossas afirmações.¹⁹ Numa palavra, na reviravolta pragmática, contextualisticamente interpretada, não pode existir acesso a entidades do mundo independentemente do processo de entendimento intersubjetivo mediado pelo contexto lingüístico dos diferentes mundos vividos das comunidades históricas.²⁰ Assim, superado o representacionismo, a verdade se reduz

ao que se pode defender contra todos os inimigos,²¹ ou seja, ela é aquilo que nossos pares nos deixam dizer. A verdade é, então, o consenso de uma comunidade e não uma relação a uma realidade não-humana,²² e o pesquisador não pode pretender nada além da aprovação alheia de suas crenças. A filosofia, nesse contexto, é na realidade um estudo sobre as vantagens e desvantagens comparativas das diferentes maneiras de conversar que a raça humana inventou.²³ A meta da investigação não é, portanto, representar a realidade, mas sustentar crenças que nos são úteis para conseguir o que queremos.²⁴ O representacionismo é substituído por uma espécie de instrumentalismo.²⁵

Enfim, o que fazemos quando achamos que adquirimos conhecimentos? “A resposta de Rorty é que estamos engajados numa conversação direcionada a gerar concordância – ou, ao menos, desacordo interessante – de uma maneira que nos ajude a enfrentar a vida.”²⁶ Em última instância, o que importa é nossa solidariedade com outros seres humanos na escuridão de nossa vida, uma solidariedade que é limitada à própria cultura, uma vez que não podemos escapar de nossa própria cultura e a única forma de não sermos totalmente determinados por ela é aquilo que Rorty denomina o “método da ironia”: violar consciente e cuidadosamente as regras de nosso próprio vocabulário. Isto os faz conscientes da contingência e da fragilidade de nossos vocabulários e de nós mesmos.²⁷

Não aparece com clareza em Rorty a idéia de que já Kant,²⁸ com sua problemática da constituição dos objetos da experiência, fez uma crítica radical à concepção realista ingênua da fórmula da adequação: o objeto não é simplesmente “em-si”, pois é co-constituído pelo pensamento assim que o fundamento da verdade se situa na aprioridade das leis do entendimento puro e estas condições subjetivas do pensamento têm validade objetiva na medida em que geram o objeto segundo a forma. Não há, portanto, acesso aos objetos do mundo sem a mediação das leis do entendimento, ou seja, sem a mediação da consciência. A postura pragmática, de qualquer forma, tem para Rorty enormes conseqüências na concepção da realidade e da verdade justamente porque não dá para pensar realidade e verdade sem linguagem.²⁹

A primeira conseqüência é que a representação de objetos não é um modelo adequado para pensar o saber, pois compreendemos agora que se trata da captação de estados de coisas mediante sua articulação proposicional:³⁰ a verdade não pode existir sem relação ao espírito humano, respectivamente à linguagem humana, de tal forma que onde não

há sentenças não há verdade e, mais ainda, a verdade está unicamente em sentenças criticáveis que podem ser fundamentadas através de razões. Portanto, a verdade é exclusivamente uma propriedade de entidades lingüísticas, ou seja, de sentenças.

Na teoria tradicional da verdade, a teoria da correspondência, o próprio conceito de verdade enquanto correspondência implicava que a verdade tinha a ver com a realidade, com o mundo, portanto, tentava-se pensar aqui de alguma forma uma relacionalidade implicada no próprio conceito de verdade. Portanto, para a tradição, uma sentença expressa alguma coisa, expressa uma relação entre linguagem e mundo e desta forma expressa um determinado setor do mundo em si. É justamente esta relacionalidade que parece desaparecer aqui e a linguagem se enclausura em si mesma. Certamente, pode-se perguntar aqui se se pode dizer algo além do dizer sobre a própria linguagem,³¹ numa posição que ele mesmo não segue, pois acolhe como diz do senso comum duas entidades externas à linguagem: as “coisas do mundo” e um certa forma de subjetividade.³²

26 A reviravolta pragmática tornou, então, possível a superação da simples transferência da relação “sujeito – objeto” para a relação “sentença – fato”, pois foi justamente isto que fez a reviravolta lingüística permanecer ligada à idéia de representação, e, portanto, à concepção de verdade como “espelho da natureza”. Uma vez radicalizada a reviravolta lingüística, a subjetividade das opiniões perde o controle conseguido através de uma confrontação com um mundo objetivo.³³ Entra em cena o controle pela mediação de uma comunidade pública de comunicação³⁴ e, nesse contexto, o mundo objetivo deixa de ser algo que possa ser reproduzido e se torna um simples ponto comum de referência de um processo de entendimento entre os membros de uma comunidade determinada de comunicação, que se entendem entre si sobre algo. Transforma-se, assim, radicalmente, o conceito de objetividade, que agora é entendido como o maior acordo intersubjetivo possível, o que leva Rorty à afirmação de uma de suas tese fundamentais: a verdade é muito mais feita do que encontrada já que é produto de criações humanas contingentes.³⁵

Numa palavra, conhecimento não é mais pensado como espelho da natureza, correspondência entre sentença e fato, porque, na linguagem de Rorty, não existe contato anterior à linguagem que permitiria meter o dedo sobre o que é um objeto em si mesmo em oposição ao que ele é à luz das descrições variadas que lhe damos,³⁶ ou seja, não podemos comparar linguagem e mundo, mas só podemos comparar linguagens

ou metáforas com outras linguagens ou outras metáforas, mas não com algo para além da linguagem. Isso leva a uma perda de sentido de uma série de conceitos e distinções básicas do pensamento da tradição: perdem o sentido conceitos como natureza intrínseca das coisas, essência, verdade, a distinção entre significado e fatos, entre essencial e acidental, entre central e periférico, absolutismo e relativismo, racionalidade e irracionalidade etc.³⁷ Para Rorty existe, então, uma dicotomia completa entre representacionismo e “conversacionalismo” de tal modo que a investigação não tem mais como objetivo dizer como as coisas realmente são, “mas para assegurar que a conversação continue, preferivelmente em lugares novos e excitantes³⁸”.

O conhecimento passa a ser pensado como um processo intersubjetivo de entendimento no qual a linguagem é considerada não apenas enquanto forma gramatical de apresentação do mundo, mas em sua dimensão comunicativa. Ele se efetiva, então, no seio do mundo vivido enquanto espaço público, intersubjetivamente partilhado, de interações e tradições entrelaçadas em redes simbólicas. Aqui, o diálogo entre pessoas (modelo comunicativo, processo intersubjetivo de entendimento) se põe no lugar da contraposição sentença – fato (modelo representacionista, relação linguagem – mundo)³⁹, o que revela o caráter ilusório do conceito tradicional de verdade⁴⁰ enquanto correspondência entre o representante e o representado, uma vez que ela implicaria a linguagem sair da linguagem. Desaparece, por isto, a exigência de espelhar a realidade⁴¹ e as únicas exigências provêm agora do processo comunicativo⁴²: as questões da justificação não são mais questões da relação entre idéias ou palavras e objetos da natureza, mas de conversa, de prática social. Para Rorty,⁴³ os pragmatistas de nenhuma forma apelam a uma teoria sobre a natureza da realidade, do conhecimento ou do homem, afirmando que nada existe como verdade ou bem⁴⁴. Isso de forma alguma implica para ele uma teoria subjetivista ou relativista da verdade ou do bem, porque o que eles desejam é simplesmente mudar de tema.

O elemento inteiramente novo aqui é que a autoridade epistêmica se transfere de um sujeito que representa o mundo objetivo para uma comunidade de sujeitos que se entendem entre si a partir da base comum de um mundo vivido compartilhado diante de que cada um justifica suas concepções. Conhecido é, então, o que é aceito como racional segundo os critérios da práxis exercida pela comunidade em questão. Isso provoca uma reviravolta radical na concepção de conhecimento: a objetividade da experiência cede o lugar à intersubjetividade da compreensão que é,

em princípio, mutável, uma vez que podem ser outros as crenças e os valores do universo simbólico que funda o entendimento recíproco entre os sujeitos.⁴⁵

Para Rorty, a linguagem é contingente, o eu e a comunidade são igualmente contingentes. Assim, a contingência constitui o princípio do pensar de modo que a referência a normas absolutas é apenas um sonho inútil quando se considera a condição humana que é a condição de finitude. A tradição falava de normas transcendentais⁴⁶ que nos são inacessíveis e cuja posse por parte dos filósofos legitimou no passado a supremacia específica da filosofia na discussão das coisas humanas. Ora, não existindo esse acesso, o pragmatismo vai atribuir à filosofia uma função mais humilde, ligada às tarefas cotidianas da vida, sem privilégio nem supremacia frente a outras formas de discussão, a serviço, portanto, de outras causas, as pequenas causas do dia-a-dia com uma tarefa ao mesmo tempo crítica e construtiva. O que, numa cultura pós-filosófica, no sentido de um adeus a uma filosofia com motivos transcendentais, fundacionais, essencialistas, irá desaparecer é a casta dos profissionais em filosofia, ciosa de seus privilégios.

28

Ao invés, então, de normas transcendentais só nos resta a solidariedade de nossas crenças e valores, de nossas preferências e de nossas escolhas no contexto compartilhado de nossas formas de vida. Isso, contudo, para ele, não nos dirige ao relativismo que é uma postura essencialmente vinculada ao modelo representacionista do conhecimento. Uma consequência imediata da nova concepção é que a justificação depende sempre de critérios diferentes de acordo com os contextos históricos. Isso exige de nós que abandonemos nossa preocupação com a objetividade e nos tornemos satisfeitos com a intersubjetividade.⁴⁷ São enormes as consequências no que diz respeito à problemática da verdade: por não ser o conhecimento um espelho da natureza, mas algo que está fundamentalmente imbricado com a práxis dialogal e o contexto social, a crítica das diferentes formas de práxis social é destituída de qualquer sentido, já que estamos presos pelos contextos simbólicos e qualquer tentativa de transcendência a eles significa um retorno à postura fundamentalista.⁴⁸

A reviravolta pragmática fez desaparecer a dúvida a respeito da existência de um mundo independente de nossas descrições, mas, por outro lado, acentuou o caráter falível de todo saber e a necessidade de sua legitimação num contexto em que a medida da objetividade do conhecimento é a própria práxis pública de justificação de que decorre a pergunta

fundamental se ainda é possível separar a verdade de seu contexto de justificação.⁴⁹ Numa palavra, estabelecido que é impossível ir além do horizonte lingüístico de opiniões justificadas, como se combina essa tese fundamental da reviravolta pragmática com a intuição de que sentenças verdadeiras levantam a pretensão de dar conta dos fatos do mundo? O desafio central do contextualismo de Rorty está aqui: relacionar verdade e justificação.

O Pragmatismo Transcendental de J. Habermas

A fase atual do pensamento ocidental, que constitui, segundo Habermas, o questionamento mais radical a toda a tradição, é caracterizada por dois desafios teóricos fundamentais: a) A questão ontológica do *naturalismo*. Trata-se de pensar como é possível compatibilizar a normatividade irrecusável de um mundo vivido, lingüisticamente estruturado, no qual já sempre nos encontramos enquanto sujeitos de linguagem e ação, com a contingência do um desenvolvimento histórico-natural das formas sócio-históricas de vida que constituem este mundo; b) A questão epistemológica do *realismo*: como conciliar a tese da pressuposição irrecusável de um mundo objetivo independente de nossas descrições e idêntico para todos os observadores com a tese básica da reviravolta lingüística de que não temos acesso diretamente, isto é, não lingüisticamente mediado, a uma realidade ‘nua’.

Na modernidade, a teoria do conhecimento se havia transformado na nova ‘filosofia primeira’ que herdou todas as dicotomias (interior x exterior, privado x público, vivência x discurso) do pensamento metafísico de origem platônica. Nesse contexto, a reviravolta lingüística iniciada por Frege e radicalizada por Wittgenstein consistiu para Habermas fundamentalmente na substituição de uma “análise mentalista” das sensações, representações e juízos por uma “análise semântica” das expressões lingüísticas⁵⁰. Ela, em princípio, teria possibilitado um enfrentamento pragmático das questões epistemológicas levantadas por Hume e Kant.

De fato, isso não aconteceu por ter a análise da linguagem conservado a primazia, típica de toda a tradição de pensamento ocidental, dada à teoria frente à práxis, à sentença declarativa e à sua “função de apresentação” frente à sua “função comunicativa”. Perdeu-se a novidade da reviravolta lingüística através da concentração da investigação na estrutura

da sentença declarativa, o que significou simplesmente a continuação da filosofia da consciência com instrumentos semânticos. Somente a reviravolta pragmática foi capaz de efetivar as virtualidades já presentes na primeira fase da reviravolta lingüística e de considerar a linguagem em sua integralidade. uma vez que ela serve tanto para apresentação como para a comunicação, o proferimento lingüístico é ele mesmo uma forma de ação. Habermas defende a tese da co-originariedade de apresentação, comunicação e ação como as dimensões constitutivas da linguagem, o que significa dizer que a linguagem humana é sempre relação ao mundo e relação aos outros sujeitos. Foi M. Dummett⁵¹ para ele quem levantou explicitamente a questão da relação entre apresentação e comunicação e chegou à afirmação de que se trata aqui de duas dimensões igualmente constitutivas da linguagem.

30

A partir desse pano de fundo, Habermas considera como a tarefa mais importante da filosofia contemporânea submeter a uma releitura pragmática a filosofia transcendental que pretendeu reconstruir as condições universais e necessárias sob as quais algo pode tornar-se objeto da experiência e do conhecimento. Trata-se, aqui, de conservar esse conceito desvinculando-o do conceito mentalista fundamental de auto-reflexão e da concepção fundamentalista de *a priori* e *a posteriori*. A leitura pragmática do transcendental provoca uma deflação do pensamento de Kant de tal maneira que agora a análise transcendental significa a busca de condições presumivelmente universais e inevitáveis somente do fato que tornam os sujeitos capazes de linguagem e de ação aptos a participar de determinadas práticas e executar certas obras.

Não se trata mais aqui de juízos da experiência, mas de tipos elementares de comportamentos regrados de tal modo que a análise transcendental vai tematizar as regras que subjazem aos mundos vividos como sua condição de possibilidade e que se encarnam nas práticas e nas obras desses sujeitos. É nesse horizonte que, segundo Habermas, pensa-se também a hermenêutica como fundamentalmente uma hermenêutica da finitude, uma vez que o sentido é constituído por uma subjetividade mergulhada em condições históricas de tal forma que o sentido se constitui como fruto de nosso pertencer à história embora a hermenêutica não tenha sido também capaz de tirar as conseqüências de suas intuições fundamentais.⁵²

A análise transcendental busca os traços invariantes que retornam na pluralidade histórica de formas de vida sócio-culturais. Numa pala-

vra, depois da reviravolta lingüística, não podemos mais analisar nossa capacidade de conhecimento independentemente de nossa capacidade de falar e agir uma vez que nós, enquanto sujeitos cognoscentes, já sempre nos encontramos no horizonte de nossas práticas no mundo vivido. Linguagem e realidade estão mutuamente imbricados de tal modo que toda experiência humana é lingüisticamente impregnada.

Todos esses motivos nos levam a atribuir um papel transcendental às condições intersubjetivas da interpretação lingüística e do entendimento, de modo que no lugar da subjetividade transcendental da consciência se põe a intersubjetividade destranscendentalizada do mundo vivido. Isso significa dizer que se transforma aqui radicalmente o próprio conceito do que seja a esfera transcendental: a consciência transcendental não é mais pensada como constituindo algo transcendente, uma grandeza do mundo inteligível, mas desce à terra da práxis comunicativa quotidiana. Mesmo guardando a problemática transcendental, o pragmatismo transcendental vai enfraquecer a contraposição entre o transcendental e o empírico. Sem dúvida, o uso comunicativo da linguagem leva a idealizações: os falantes se orientam em pretensões de validade incondicionadas que transcendem os contextos contingentes e simplesmente locais. Porém, todos esses pressupostos contrafatuais têm seu lugar na facticidade das práticas quotidianas, uma vez que é no próprio processo de socialização que os sujeitos se apropriam das práticas e do saber correspondente a respeito das regras.

Tudo isso leva a uma releitura de conceitos centrais da tradição transcendental como, por exemplo, o conceito de experiência que agora é pensado a partir da perspectiva de um sujeito participante de contextos de ação já lingüisticamente mediados, o que leva a duas mudanças fundamentais: 1) Supera-se definitivamente o “mito do dado” uma vez que a experiência sensível já é mediada lingüisticamente⁵³ de tal modo que ela perde sua autoridade epistêmica daquela instância que nos daria imediatamente a realidade pura;⁵⁴ 2) A realidade é alcançada agora através do fracasso performativo de nossas práticas habituais e de nossas tentativas conscientes de intervenção, de modo que o conhecimento deixa de ser entendido como uma representação de objetos a partir do material fornecido por nossas impressões sensíveis imediatas para ser entendido como um “processo de aprendizagem” que é provocado pela problematização de expectativas que orientam as práticas de sujeitos imersos nos mundos vividos e históricos. Numa compreensão pragmática, o conhecimento é um comportamento inteligente que resolve problemas, corrige erros, destrói a força das objeções e, assim, possibilita processos de aprendizagem. A

função de apresentação da linguagem, ao contrário, sugere a imagem enganosa de um pensamento que representa objetos e abstrai-se do contexto de experiências relativas à ação como também da dinâmica do aumento de saber através da problematização e das justificações discursivas.

A reviravolta pragmática traz um modelo de conhecimento contraposto ao modelo da representação, que é um modelo estático. Nossos conhecimentos constituem, na dimensão espacial, o resultado de nosso trabalho sobre as decepções em nossa convivência inteligente com um mundo cheio de riscos, na dimensão social a partir da legitimação de soluções de problemas frente às objeções de outros participantes da prática argumentativa e, na dimensão temporal, a partir de processos de aprendizagem que se alimentam da revisão dos próprios erros. Considerado o conhecimento como função desse processo complexo, é possível compreender como aqui se imbricam dois movimentos: o movimento passivo da experiência do sucesso ou do fracasso prático e os momentos construtivos do projeto, da interpretação e da justificação.

Juízos de experiência se formam nesses processos de aprendizagem e provêm das soluções dadas aos problemas. O conhecimento não acontece sem essas ações e mediações. Daí porque, numa perspectiva pragmática, a realidade não é algo a ser representado, mas se faz notar unicamente nas limitações a que estão submetidas nossas soluções para os problemas e os processos de aprendizagem. O modelo da representação é falho justamente por não levar em consideração o aspecto operativo do conhecimento: o domínio sobre problemas e o sucesso nos processos de aprendizagem. Sem dúvida, real é o que é o caso e o que pode ser representado em sentenças verdadeiras. Contudo, é na facticidade das limitações que se faz valer a resistência dos objetos que representamos quando afirmamos fatos sobre eles.⁵⁵ Habermas⁵⁶ se refere, nesse contexto, à posição de Putnam sobre a pesquisa enquanto processo de aprendizagem. Para ele, uma interpretação que, sob suas condições de conhecimento, era considerada aceitável, numa outra situação epistêmica é considerada um erro, só constitui propriamente um processo de aprendizagem quando o fenômeno a ser explicado não se perde na passagem de uma interpretação para outra, ou seja, quando a relação ao objeto permanece invariável em suas diferentes descrições. Já na comunicação cotidiana, leigos e especialistas se entendem mutuamente sobre o mesmo objeto a partir de suas diferentes perspectivas teóricas. Essa postura de Putnam, o “realismo pragmático”, Habermas considera uma posição perfeitamente integrável em sua própria posição.

Ora, é precisamente o conceito de fracasso performativo que nos vai conduzir a uma pressuposição formal de nossas ações lingüísticas e de nossas intervenções no mundo: um “mundo objetivo”, enquanto sistema de possíveis referências, ou seja, enquanto totalidade de objetos que podem ser julgados e manuseados por nós. Assim, os participantes da ação instrumental e da ação comunicativa assumem a mesma pressuposição formal de um mundo independente de nós, de nossas descrições, de nossos esquemas conceituais. A partir da resistência da realidade, podemos aprender algo na medida em que são tematizadas nossas convicções que assim são problematizadas. Tanto os autores da relação semântica aos objetos como os autores que enfrentam os desafios práticos fazem a mesma pressuposição pragmática, ou seja, a mesma pressuposição formal de um mundo objetivo independente de nós. Para Habermas, o uso do predicado “verdadeiro” no sentido de uma validade incondicional significa que sentenças verdadeiras merecem ser aceitas como válidas por qualquer um em qualquer lugar. A esta universalidade da validade da verdade corresponde, do lado da referência, a suposição de que o mundo, qualquer que seja a perspectiva com a qual nos referimos a algo nele, permanece o mesmo e único mundo. Esta constitui para ele a análise da confrontação com o mundo que leva à aprendizagem desenvolvida por Putnam.⁵⁷

Assim, a relação prática e a relação semântica com os objetos nos confrontam com o “mundo”, enquanto que a pretensão de verdade levantada pelas sentenças sobre os objetos nos confronta com a possibilidade da contraposição dos outros. Dessa forma, a relação vertical ao mundo objetivo, a objetividade do mundo, e a relação horizontal aos membros de um mundo vivido intersubjetivamente partilhado, a intersubjetividade do entendimento, são mutuamente imbricadas. Os sujeitos, envolvidos em suas práticas, se relacionam, a partir do horizonte de seu mundo vivido, em sua comunicação ou em suas intervenções, a algo no mundo objetivo que eles reconhecem como algo independente e idêntico para todos⁵⁸ e enquanto algo que se distingue fundamentalmente da comunicação intersubjetiva.

Habermas tem consciência de que a deflação do esquema da filosofia transcendental kantiana, ou seja, a passagem de uma concepção transcendental-idealista para uma concepção transcendental-pragmática do transcendental tem enormes conseqüências para a filosofia. Se as regras transcendentais não são compreendidas como algo inteligível fora do mundo, mas como algo que pertence aos mundos histórico-culturais, elas são, então, algo temporal. Isso significa dizer que não podemos mais pretender que a esfera transcendental garanta a universalidade e a

necessidade, portanto, a objetividade de nossos conhecimentos. Além disso, enquanto tais, elas não são mais distintas do mundo, mas antes algo no mundo. Numa palavra, a releitura pragmática da problemática transcendental traz de volta os problemas que Kant pretendia ter superado com sua filosofia transcendental, ou seja, o problema do relativismo e do ceticismo. Para Habermas, essas conseqüências paradoxais são decorrentes não tanto da releitura pragmática quanto da concepção de conhecimento como representação a que Kant permaneceu vinculado.

Aqui se põe a proposta própria de Habermas para a superação desses paradoxos: a vinculação da problemática transcendental-pragmática com um naturalismo fraco, o que vai levar a afirmação do primado genético da natureza frente à cultura a uma concepção epistemológica realista. Aqui, se situa para Habermas, o cerne da problemática filosófica contemporânea, ou seja, o desafio de pensar junto “primado epistêmico” do mundo lingüístico do mundo vivido com o “primado ontológico” de uma realidade independente da linguagem, que impõe limitações às nossas práticas. Nesse campo, ele enfrenta dois principais adversários. Em primeiro lugar, o naturalismo forte⁵⁹ de Quine, que reduz todo tipo de conhecimento ao conhecimento das ciências empírico-analíticas, o que significa dizer que a análise conceitual das práticas do mundo vivido é substituída por uma explicação científica, neurológica ou biogenética. Dessa forma, cai a distinção entre a reconstrução compreensiva de nossos mundos vividos e a explicação causal dos eventos no mundo objetivo. Por outro lado, Heidegger, que fazendo da diferença ontológica entre ser e ente o cerne da reflexão filosófica, por um lado, historicizou o próprio *a priori* do sentido sem com isso incorrer no perigo que se constitui quando a esfera transcendental coincide com o próprio fluxo das contingências intra-históricas. Por outro, defende uma espécie de um fatalismo de sentido que nos marca para além de nossa consciência, contrapondo-se, assim, à autocompreensão de seres autônomos que se movimentam através de razões na direção de tomadas de posição racionalmente motivadas.

O naturalismo fraco proposto por Habermas se radica numa única pressuposição meta-teórica: nossos processos de conhecimento no quadro das formas de vida sócio-históricas de alguma forma dão continuidade a processos de aprendizagem evolucionários prévios que produziram as estruturas de nossas formas de vida. Nessa perspectiva, as estruturas transcendentais que possibilitam nossos processos de conhecimento se revelam como resultado de processos de aprendizagem menos complexos de natureza histórico-natural, e através disso adquirem seu conteúdo

cognitivo. Essa postura não implica, contudo, qualquer tipo de reducionismo, como é o caso do naturalismo forte. O naturalismo fraco distingue claramente a “perspectiva interior” do mundo de vida da “perspectiva exterior” do mundo objetivo. Ele só une as perspectivas teóricas que continuam diferenciadas no nível meta-teórico através da suposição da continuidade entre natureza e cultura.

É nesse contexto que Habermas se vai contrapor à forma de Pragmatismo elaborada por Rorty. Ele parte da mesma concepção de uma razão incorporada na linguagem: só podemos esclarecer o que é um fato com a verdade de um enunciado de fato que é efetivamente,⁶⁰ ou seja, a linguagem é condição irrecusável de nosso acesso ao mundo,⁶¹ de tal modo que não se pode considerar a experiência como uma instância de controle de nossos conhecimentos totalmente independente de nossos sistemas lingüísticos, já que esses nos fornecem os esquemas cognitivos dos objetos da experiência. Nesse sentido, o conhecimento humano não pode transcender a esfera da linguagem para as coisas em si, porque a relação ao real já ocorre no seio da linguagem. Uma consequência imediata disso é que todas as questões filosóficas têm necessariamente que passar pela reflexão da linguagem sobre si mesma.

Na ótica da teoria do discurso, só podemos trabalhar a questão da verdade através do recurso à pragmática universal dos atos de fala. Uma ação lingüística, nessa concepção, consta de dois momentos fundamentais: um *momento performativo* através de que se exprime o tipo de ação em questão (um determinado tipo de relação entre sujeitos) e o *conteúdo proposicional*, que exprime o estado de coisa (um saber de objeto). Isso significa que temos então que partir do contexto prático de comunicação e interação entre os sujeitos em seus mundos históricos como faz o pragmatismo, que eliminou, através da idéia da mediação universal da linguagem, a concepção de verdade enquanto correspondência, já que não podemos comparar a expressão lingüística com um pedaço de realidade “nua”, isto é, não lingüisticamente mediada, ou seja, com um referente que esteja fora da mediação lingüística. No entanto, não se pode eliminar a pergunta pela relação do sistema lingüístico à realidade por ele mediada, o que significa dizer que um aspecto da teoria da correspondência permanece presente na teoria do discurso. No entanto, para Habermas, o pragmatismo perdeu um aspecto essencial da problemática da verdade presente na teoria correspondencial, ou seja, a dimensão da validade incondicionada.

Daí a distinção fundamental que se impõe, nesse contexto, entre as ações comunicativas da vida ordinária e o discurso. Na esfera de nossas ações lingüísticas da vida cotidiana, nos informamos sobre os objetos da experiência e as pretensões de validade incorporadas aos enunciados são implicitamente pressupostas e reconhecidas sem problemas, isso é, sem pôr em questão sua validade, pois a compreensão humana não pode funcionar sem que os diferentes parceiros se relacionem a um único mundo objetivo e com isso estabilizem o espaço público intersubjetivamente partilhado, do que se pode distinguir tudo o que é simplesmente subjetivo. Numa consideração da dimensão pragmática da linguagem, há um deslocamento das sentenças bem formadas para os proferimentos situados nos contextos de vida e para a competência comunicativa que a eles subjaz.

Então, ao invés de sentenças, o objeto de consideração são os atos de fala ou as ações lingüísticas. Para todo sistema lingüístico, há necessariamente, para Habermas, determinados tipos de atos: os comunicativos (exprimem o sentido da fala enquanto tal), os constatativos (exprimem o conteúdo proposicional), os representativos (auto-apresentação) e os regulativos (exprimem normas). Com cada um desses tipos estão ligadas formas específicas de obrigações o que significa dizer que, com cada tipo de ato de fala, se levanta uma pretensão de validade específica. Assim, por exemplo, quando faço uma afirmação, já assumi a obrigação, se por acaso for exigido, de apresentar os motivos da verdade do conteúdo proposicional de minha afirmação.⁶² Portanto, no nível em que se situa o pragmatismo, a pressuposição de um mundo objetivo é condição de possibilidade do funcionamento dos processos de cooperação e compreensão entre os seres humanos e, em nossos enunciados, afirmamos fatos sobre os objetos do mundo. Habermas é consciente de que nem todo tipo de pragmatismo aceita essa intuição “realista” da vida cotidiana. Rorty,⁶³ por exemplo, considera essa postura um engano e defende uma reeducação do homem comum através da substituição do desejo de objetividade pelo desejo de solidariedade e interpreta verdade como aquilo em que nós ocidentais cremos, nós os membros liberais das sociedades de cultura ocidental.

No entanto, há, na própria vida cotidiana, uma necessidade “performativa” de certezas que excluem em princípio, uma reserva de verdade. A força ilocucionária das afirmações não é a mesma nas ações e nos discursos: enquanto verdades no contexto da práxis cotidiana destruiriam as certezas da ação, no nível do discurso elas constituem o ponto de

referência, pois, no discurso, abandonamos os contextos concretos de ação para trocar argumentos sobre as pretensões de validade problematizadas, isto é, nesse nível se põe explicitamente a questão da validade das pretensões, perguntamo-nos sobre o cumprimento das condições para a satisfação dessas pretensões. Numa palavra, o uso do predicado “verdadeiro” mostra explicitamente que a pretensão foi cumprida, isto é, demonstrou-se intersubjetivamente legítima. Por essa razão, para Habermas, a questão da verdade não é um problema dos contextos de ação da vida cotidiana como afirma o pragmatismo, pois ela tem a ver com a problematização das pretensões de validade aí levantadas e seu resgate discursivo, ou seja, com a distinção entre opinião (o levantamento de uma pretensão da validade para o que é afirmado) e o saber (a solvência discursiva dessa pretensão, ou seja, a demonstração das razões de legitimação), ser considerado como verdadeiro e ser verdadeiro.

Isso pressupõe uma distinção fundamental que desaparece no pragmatismo, ou seja, a distinção entre a vivência das certezas da ação, das evidências da vida cotidiana, que têm suas raízes no vasto pano de fundo de convicções intersubjetivamente partilhadas (objetividade da experiência), e a afirmabilidade, discursivamente legitimada, de enunciados (verdade). Verdade se revela, então, uma pretensão de validade que vinculamos a enunciados na medida em que os afirmamos⁶⁴, ou seja, ela é uma qualidade de enunciados, que só existe quando gerada por um ato de fala, na medida em que é levantada uma pretensão, cuja validade precisa ser resgatada através de argumentos. Isso significa dizer que o predicado de verdade pertence ao ato de fala da argumentação, isto é, aquele em que os participantes estão empenhados no esclarecimento de pretensões de validade cognitivamente solúveis através da apresentação de motivos (obrigação de fundamentação), com o fim de chegar a um consenso legitimado.⁶⁵ O discurso tem, então, a tarefa de fazer passar de um acordo fático, casual e contingente para um acordo racional, isto é, conseguido através de um procedimento argumentativo, o que significa vincular-se à grande tradição do pensamento ocidental que vincula o conhecimento verdadeiro à sua fundamentação.⁶⁶ A verdade é constituída, então, por três elementos fundamentais: a pretensão de validade, seu resgate discursivo e a relação aos objetos.⁶⁷

Isso implica uma passagem da ação para o discurso, o que provoca o desaparecimento do ter como verdadeiro ingênuo que caracteriza a vivência de certezas do nível dos contextos de ação e a transformação das afirmações anteriores em hipóteses, cuja validade tem que ser de-

monstrada através do processo argumentativo. Numa palavra, certezas do contexto de ação que foram perturbadas por diferentes motivos se transformam, no nível do discurso, em pretensões de validade controversas de enunciados hipotéticos; esses precisam ser provados e uma vez legitimados podem retornar ao contexto de ação,⁶⁸ tornando possível uma vida coletiva agora marcada pela verdade, isto é, por um consenso racional.⁶⁹ Assim, o que distingue radicalmente a posição da pragmática universal do pragmatismo de Rorty é precisamente o papel da argumentação (que separa claramente o processo de justificação nos contextos concretos de ação) da verdade (que implica um sentido incondicionado independente do contexto de ação), isto é, não pode ser relativizado a determinadas pessoas, grupos ou épocas, daquilo que portanto, tem intrinsecamente uma pretensão à universalidade.⁷⁰

Notas

38

- ¹ Cf. DE WAAL C. *Sobrepragmatismo*. São Paulo: Loyola, 2007. p 238.
- ² Cf. WITTGENSTEIN L. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967(Abreviado: PhU).
- ³ Isso vai significar, como viu Giannotti, uma enorme ampliação do campo da lógica e de sua tarefa. Ao invés de pretender construir uma linguagem ideal como padrão das linguagens quotidianas, o que a investigação lógica busca, agora, é explicitar, através de exemplos, as diferentes possibilidades de conexões e seus respectivos elementos. Cf. GIANNOTTI J. A. Apresentação do Mundo. *Considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p .65 e s.
- ⁴ Cf. SOUZA FILHO D .M. de. *Filosofia, linguagem e comunicação*, São Paulo, 1984.
- ⁵ Cf. COMETTI J. P. Le Pragmatisme: de Peirce à Rorty. In: MEYER M. (Org.). *La Philosophie anglo-saxonne*. PUF. Paris, 1994. p. 396.
- ⁶ Cf. QUINE W. V. Two Dogmas of Empiricism. In: AUDI R. (Org.). *Epistemology contemporary readings*, London/ New York: Routledge, 2002. p. 176-193.

- 16 Cf. RORTY. R. *Der Spiegel der Natur*. Op. cit., p. 312 e s.
- 17 Sua crítica central à metáfora do espelho não vem, para De Waal dos clássicos do pragmatismo, mas da filosofia analítica. Cf. DE WAAL C., *SOBREPRAGMATISMO*. Op. cit., p. 208: “Para Rorty, o ataque de Wilfrid Sellars ao dado e o ataque de Quine à necessidade causaram algumas sérias fissuras no espelho, fissuras que são impossíveis de reparar e não podem ser disfarçadas”.
- 18 Cf. DE WAAL. C., *Sobrepragmatismo*. Op. cit., p. 207.
- 19 Cf. RORTY. R. *Der Spiegel der Natur*. Op. Cit., p. 199 e s.
- 20 Cf. RORTY. R. *Der Spiegel der Natur*. Op. cit., p.191.
- 21 Cf. RORTY. R. *Der Spiegel der Natur*. Op. cit., p. 306 e s.
- 22 Cf. RORTY. R. *Philosophical Papers*, v. I, Cambridge, 1991, p. 23.
- 23 Cf. RORTY. R. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. XI.
- 24 Cf. RORTY. R. *Philosophy and Social Hope*, Londoso, 1999, p. 33.
- 25 Cf. DE WAAL. C. *Sobrepragmatismo*. Op. cit., p. 213.
- 26 Cf. DE WAAL. C. *Sobrepragmatismo*. Op. cit., p. 217.
- 27 Cf. RORTY. R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, 1989. p. 73 e s.
- 28 Cf. HÖFFE O., *Anhang: Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas)*. In: *Ethik und Politik. Grundmodelle und –probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, p. 258.
- 29 É num horizonte análogo que Th. Kuhn entende a “realidade” estudada pelas ciências. Cf. AGUIAR T. R. X de. *Realismo, Construtivismo e Progresso*. In: Pinto, Margutti et al. (Orgs.). *O resultado é uma interessante forma de construtivismo: a realidade estudada pela ciência é – de uma maneira que o próprio Kuhn tem, reconhecidamente, dificuldade de precisar – determinada pelo paradigma corretamente adotado pela comunidade científica relevante.* Op. cit., p. 291.
- 30 Cf. HABERMAS J., *Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende*, in: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. p. 236 e ss.

- ³¹ Para Utz, trata-se aqui de um “monismo lingüístico”. Cf. UTZ K. *Kontingenz Absolut.*, Richardd Rortys “Contingency, irony and solidarity”, Tübingen, 2005. p.9. (mimeo).
- ³² Cf. UTZ K., *Kontingenz Absolut*, op. Cit., p.11.
- ³³ Já no caso de Peirce, a associação da crença, enquanto regra, com a ação sob a determinação do *hábito* permite ao pragmatismo fazer economia da representação substituindo a relação *externa* da idéia e do mundo, ou do espírito e do real, por uma relação *interna* da crença e do hábito, isto é, da *regra*. Daí a crítica aos dualismos e a uma “teoria contemplativa do conhecimento” desenvolvida também por James e Dewey. Cf. COMETTI J. P. Op. cit., p. 398.
- ³⁴ Cf. KOGLER H-H, *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart, 1991.
- ³⁵ Cf. RORTY R. *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart, 1988, p. 14-15.
- ³⁶ Cf. RORTY R., *Science et Solidarité*, L’Eclat, Combas, 1990, p. 9.
- ³⁷ Cf. UTZ K., *Kontingenz Absolut*. Op. cit., p. 1-2.
- ³⁸ Cf. DE WAAL. Op. cit., p. 232.
- ³⁹ Para Habermas, a relação vertical ao mundo de sentenças sobre algo se dobra à relação horizontal do estar junto aos participantes de uma comunidade de comunicação. A intersubjetividade do mundo vivido reprime a objetividade de um mundo contraposto ao qual está um sujeito solitário. Cf. HABERMAS J. *Wahrheit*, op. cit., p. 241.
- ⁴⁰ Rorty sugere que apaguemos de nossa mente noções como verdade, erro, aparência e realidade. Cf. RORTY R. Nietzsche, Sócrates e o Pragmatismo. In: VIDAL V./ CASTRO S. de (Org.) *A questão da Verdade: da metafísica moderna ao pragmatismo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006, p. 21: “Essas noções podem ser substituídas por noções tais como “crenças vantajosas para certos propósitos, mas não para outros” e “uma descrição de coisas úteis para certos tipos de pessoas, mas não para outros”. Essas são noções completamente pragmáticas, noções que abandonaram inteiramente a metáfora da correspondência.”
- ⁴¹ Que, aliás, parece não importar mais para Rorty. Cf. DE WAAL C. Op. cit., p. 212: “Essa conexão com o mundo está ausente, ou, na melhor das hipóteses, bem disfarçada na versão de Rorty. De fato, com seu único foco na concordância e nos constrangimentos conversativos, a

interpretação de Rorty mina a própria distinção que Peirce procurou traçar entre o método *a priori* e o método científico.”

- 42 Cf. RORTY R. *Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980)*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, p. 165.
- 43 Cf. RORTY R., *Consequences of Pragmatism*, op. Cit., p. XIII e s. A respeito da discussão de Rorty com Davidson a este respeito cf. PEREIRA A M., *Lendo Rorty Lendo Davidson*. in: MARGUTTI PINTO P. R. et al. (Org.), op. cit., p. 265-275.
- 44 No seio do pragmatismo, S. Haack discorda radicalmente da posição de Rorty, na medida em que defende a tese de que um investigador genuíno quer mesmo a resposta para suas perguntas, isto é, ele está interessado em descobrir como as coisas realmente são. Cf. HAACK S. *Manifesto of a Passionate Moderate*, Chicago, 1998, p. 9.
- 45 Cf. RORTY R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1989.
- 46 Cf. RORTY R. *Consequences*, op. cit.
- 47 Cf. RORTY R. *Pragmatismo*, op. cit., p. 23.
- 48 Cf. RORTY R. *Pragmatismo*, op. cit., p. 28: “Desistir da idéia de que a filosofia aproxima-se da Verdade e interpretá-la como fez Dewey é conceder primazia à imaginação sobre o intelecto argumentativo, e ao gênio sobre o profissionalismo”. Para Margutti, os cétricos pirrônicos se caracterizam pelo abandono da investigação filosófica para se dedicar aos afazeres práticos, “um domínio em que não ocorrem dúvidas radicais”. Margutti não vê muita diferença entre a descrição do ironista rortiano e esse tipo de ceticismo. Cf. MARGUTTI PINTO P. R. *Pragmatismo, Ironismo*, op. cit., p.33.
- 49 Para Haack, sob nenhuma condição a justificação pode substituir a questão da verdade. O objetivo da investigação é a verdade substancial e mesmo os que explicitamente rejeitam a verdade como Rorty, defensor da tese de que o máximo que podemos alcançar é ter crenças justificadas e de que a justificação de nossas crenças nada tem a ver com a verdade, não podem evitar de apelar implicitamente à verdade. Cf. HAACK S., *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction on Epistemology*, Oxford, 1993, p. 203 e ss.
- 50 Cf. HABERMAS J. *Wahrheit*, Op. cit., p. 8.

- 51 Cf. DUMMETT M. *Language and communication*. In: *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 166.
- 52 Cf. HABERMAS J. *Wahrheit*, Op. cit., p. 12.
- 53 Habermas cita aqui a posição de Putnam, para quem elementos do que chamamos linguagem ou mente penetram tão profundamente no que chamamos realidade que o projeto de considerar algo independente da linguagem já está fatalmente comprometido desde o ponto de partida. Cf. HABERMAS J. *Wahrheit*, Op. cit., p. 238.
- 54 Foi mérito de W. Sellars, em sua crítica ao empirismo do Círculo de Viena de ter explicitado essa conseqüência da reviravolta lingüística. Cf. HABERMAS J. *Wahrheit*, Op. cit., p. 20.
- 55 Uma tentativa de fundamentar as intuições realistas (não através das limitações contingentes do mundo objetivo, mas através de uma espécie de realismo conceitual metafísico, ou seja, através da tese da sustentação de nossos conceitos num mundo estruturado conceitualmente em si mesmo) vê Habermas presente no pensamento de Brandom e McDowell. Cf. HABERMAS J, *Wahrheit*, Op. cit., p. 166.
- 56 Cf. HABERMAS J. *Wahrheit*, Op. cit., p. 44-45.
- 57 Cf. HABERMAS J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, Op. cit., p. 152-153.
- 58 Putnam, segundo Habermas, combina um pluralismo teórico de descrições científicas com uma teoria do conhecimento de um realismo interno. Cf. HABERMAS J, *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 169-170.
- 59 Uma outra forma de naturalismo forte no contexto de uma interpretação materialista do pensamento de Kant, Habermas vê presente no pensamento do jovem Marx. Cf. HABERMAS J, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, p. 36 e s. OLIVEIRA M. A. de, *Filosofia na Crise da Modernidade*, 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001. p. 52-61.
- 60 Cf. HABERMAS J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 246.
- 61 Cf. COSTA R. da. As vantagens de uma teoria consensual da verdade segundo Habermas. In: CIRNE LIMA C./ALMEIDA C. (Orgs.). *Nós e o Absoluto. Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira*, São Paulo, 2001, p. 377: "Ora, para ele, a teoria da verdade como correspondência não se apercebe de que ao termo < realidade > não

podemos dar nenhum outro sentido do que o que vinculamos aos enunciados sobre fatos e de que a "realidade" só pode ser determinada mediante enunciados, ou seja, só no nível do discurso metalingüístico".

- ⁶² Cf. HABERMAS J. *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*. In: HABERMAS J./LUHMANN N.. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975. p. 111.
- ⁶³ Cf. RORTY R. *Is Truth a Goal of Enquiry? Davidson versus Wright*, in: *Phil. Quart.* 45. 1995. p. 300.
- ⁶⁴ Cf. HABERMAS J., *Wahrheitstheorien*, op. cit., p.129.
- ⁶⁵ Para Höffe, as diferentes teorias consensuais da verdade têm alguns elementos comuns: a) Elas se referem, exclusivamente ou em primeiro lugar à verdade dos enunciados; b)Definem a verdade como um procedimento para a averiguação de enunciados verdadeiros; c) Esse procedimento parte da situação do diálogo e está orientado para a efetivação de um acordo; d) Acordo não significa, em última instância, um evento histórico-fático, mas é entendido normativamente enquanto consenso verdadeiro ou acordo objetivo; e) Como consenso verdadeiro vale o acordo potencial de todos ou de todos os que são competentes. Cf. HÖFFE O., *Op. cit.*, p. 252.
- ⁶⁶ Cf. PUNTEL L. B. *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. ed. 1983. p. 149.
- ⁶⁷ Habermas fala de um processo circular entre ação e discurso. Cf. HABERMAS J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, *Op. cit.* p. 254.
- ⁶⁸ Que não se pode explicar através de motivos simplesmente lógicos ou através da evidência de experiências, mas através das propriedades lógico-formais do discurso. À lógica do discurso, segundo Habermas, pertencem antes de tudo três elementos: a)Um esquema determinado de argumentação; b)Crítica substancial da linguagem e auto-reflexão; c) As condições da situação ideal de fala. Cf. HÖFFE O, *Op. cit.*, p. 262.
- ⁶⁹ Cf. HABERMAS J., *Vorbereitende Bemerkungen*. *Op. cit.*, p. 124.