

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
FACULDADE DE ARTES, FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

HELSON DE SOUSA NETO

**PRAGMATISMO E ESFERA PÚBLICA. UM DIÁLOGO ENTRE RICHARD RORTY
E JÜRGEN HABERMAS**

UBERLÂNDIA
MARÇO/2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
FACULDADE DE ARTES, FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

HELSON DE SOUSA NETO

**PRAGMATISMO E ESFERA PÚBLICA. UM DIÁLOGO ENTRE RICHARD RORTY
E JÜRGEN HABERMAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política.

Orientador: Bento Itamar Borges.

UBERLÂNDIA

MARÇO/2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

725P Sousa Neto, Helson de, 1979-
 Pragmatismo e esfera pública : um diálogo entre Richard Rorty e Jürgen
 Habermas / Helson de Sousa Neto. - 2012.

012 130 p.

 Orientador: Bento Itamar Borges.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
 Programa de Pós-graduação em Filosofia.
 Inclui bibliografia.

 1. Filosofia -- Teses. 2. Habermas, Jürgen, 1929- . -- Teses. 3.
 Rorty, Richard, 1931- . -- Teses. 4. Filosofia moderna - Teses. 5.
 Pragmatismo -- Teses. 6. Metafísica -- Teses. 7. Epistemologia -- Teses. 8.
 Verdade -- Teses. I. Borges, Bento Itamar. II. Universidade Federal de
 Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

BANCA EXAMINADORA

HELSON DE SOUSA NETO

Pragmatismo e esfera pública. Um diálogo entre Richard Rorty e Jürgen Habermas

Prof. Dr. Bento Itamar Borges (UFU)
Orientador

Prof. Dr. Osvaldo Freitas de Jesus (UNIPAC)
Examinador

Prof. Dr. Sertório de Amorin e Silva Neto (UFU)
Examinador

Data: ____/____/2012

Resultado:

AGRADECIMENTOS

A Capes pela oportunidade confiada, pois se não fosse a bolsa teríamos sérias dificuldades para a efetivação deste projeto.

A minha esposa e ao meu filho que sempre foram fontes de motivação para meu trabalho.

Aos meus pais pela educação dada que de uma forma ou de outra são responsáveis por esta conquista.

Aos pais de minha esposa, pela confiança e ajuda sempre que precisamos.

A família Pintaui Peixoto, especialmente ao meu amigo e irmão Mário César Pintaui Peixoto que sempre esteve ao meu lado dando incentivo e apoio.

Ao Dr. Mário Roberto Peixoto que com suas valiosas palavras e apoio me motivaram a continuar nos estudos.

Aos meus amigos: José Roberto Silva Andrade, Alexsander Costa e Fernando Vieira, pela amizade e por seus valiosos conselhos.

A todos os professores e técnicos do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, pela atenção e carinho ao longo dos últimos 6 anos.

Ao professor e orientador Bento Itamar Borges, por seus ensinamentos durante estes 6 anos.

Ao professor Sertório de Amorim e Silva Neto e Osvaldo Freitas de Jesus, que aceitaram participar da banca, concedendo-nos as suas valiosas leituras e considerações.

RESUMO

Jürgen Habermas, ao tratar da teoria pragmática, tentara resolver problemas constatados em sua obra *Mudança estrutural da esfera pública* (1962). Aqui, nosso objetivo geral é avançar em estudos que contribuam para a continuidade do programa da virada lingüística proposta por Habermas assim como para a compreensão de seu debate com Richard Rorty a respeito dos temas “verdade e justificação”. A nossa preocupação inicial foi recorrer ao pragmatismo clássico, aqui representado por Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey, e ao pragmatismo contemporâneo, que dão respaldo a nosso trabalho, visto que, tanto Jürgen Habermas quanto Richard Rorty recorrem – cada um a sua maneira - a essas duas fases de uma tradição do pensamento norte-americano para o desenvolvimento de seus respectivos trabalhos. Visto que o pragmatismo surge com a proposta de tentar superar as insuficiências da metafísica e da epistemologia, por isso tanto Habermas quanto Rorty recorrem ao pragmatismo para realizarem a virada pragmática, nós procuramos discorrer a respeito da crítica que, tanto Habermas, quanto Rorty fazem à visão representacionista do conhecimento e da verdade que a metafísica e a epistemologia clássica propõem. Afinal, estas duas escolas representam o cerne da discussão a respeito do que é verdade e do que é justificado. Como consequência desta discussão nós observamos que tanto Habermas quanto Rorty convergem para a proposta de que a expressão lingüística é o meio pelo qual a representação a representação e o conhecimento se dão, em que a verdade só pode ser justificada racionalmente e não na origem das representações como propõem a metafísica e a epistemologia. Se por um lado Habermas e Rorty concordam neste ponto, por outro ambos discordam a respeito da questão da verdade. Para Habermas, é necessário que verdade e justificação caminhem juntas, entretanto, segundo Rorty, esta caminhada é inútil, visto que, se algo é verdadeiro não precisa ser justificado ou se algo está bem justificado não significa que a justificação implique que algo seja verdadeiro. O cerne desta última discussão tem a sua origem no uso acautelador do predicado verdade. Desta forma, nosso objetivo é entender o motivo pelo qual estas divergências ocorrem, isto é, porque Habermas o defende e Rorty não. Dentro da discussão acerca da verdade e justificação Habermas inova ao propor o “modelo ideal de fala”. Assim, nós procuramos evidenciar o que é este modelo e como o mesmo contribui para o consenso acerca da verdade e da justificação, e quais as interpretações que Rorty faz deste conceito. Por fim, como Habermas considera que a relação entre verdade e

justificação é uma relação de práticas de linguagem, nosso desafio foi entender como esta questão, assim como sua proposta de uma virada pragmática melhora a compreensão do conceito de esfera pública ao mesmo tempo em que é um esforço para resolver os problemas que a mesma apresenta.

Palavras chave: Pragmatismo; Metafísica; Epistemologia; Verdade e Justificação; Esfera pública

ABSTRACT

Jürgen Habermas, while addressing the pragmatic theory, tried to solve problems in his *Public Sphere Structural Change* work (1962). Therefore, our overall goal is to advance with studies that will contribute to the continuity of the program proposed by Habermas's linguistic sudden turn as well as for the understanding of his debate with Richard Rorty of the themes "truth and justification." Our initial concern was to relay on classical pragmatism represented by Charles Sanders Peirce, William James and John Dewey on contemporary pragmatism, which give support to our work, since Jürgen Habermas and Richard Rorty resort to – according to their own way - these two phases of a traditional American thinking to develop their work. Since the pragmatism arises with the proposal to try to overcome the insufficiency of metaphysics and epistemology, Habermas and Rorty lean on the pragmatism to carry out the sudden turn, we tried to consider the criticism that Habermas and Rorty make of the representational view of knowledge and truth that the metaphysics and epistemology suggest. After all, these two classical schools represent the core of the discussion about what is true and what is justified. As a result of this discussion we observed that Habermas and Rorty converge to the proposal that the linguistic expression is the means by which the representation and knowledge happen, and that the truth can only be justified rationally and not on the origin of representations as metaphysics and epistemology present. On one hand Habermas and Rorty agree on this point, on the other hand both disagree over the issue of truth. For Habermas, it is necessary that truth and reason work together; however, according to Rorty, this journey is useless, since something that is true does not need to be justified or if something is well justified does not mean that justification implies that something is true. The core of that debate has its origin in the use of cautionary truth predicate. Thus, our goal is to understand why these differences occur, that is, why Habermas agrees while Rorty does not. Within the discussion of truth and justification Habermas innovates when he proposes the "ideal model of speech." In such case, we seek to highlight what is this model and how it contributes to the consensus about truth and justification, and what interpretations Rorty makes of this concept. Finally, as Habermas believes that the relationship between truth and justification is a relationship of language practices, our challenge was to understand how this issue as well as its proposal for a pragmatic sudden turn improves the understanding of the concept of public

sphere at the same time that it is an effort to solve the problems it presents.

Keywords: Pragmatism, Metaphysics, Epistemology, Truth and Justification; Public Sphere

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
I O PRAGMATISMO DE RICHARD RORTY	14
1.1 Bases históricas do pragmatismo	14
1.2 O programa davidsoniano como base para a filosofia de Richard Rorty	19
1.2.1 A teoria da ação.....	20
1.2.2 A teoria da interpretação ou indeterminação da tradução	21
1.3 Problemas metafísicos e epistemológicos à luz do pensamento davidsoniano	24
1.3.1 O mental e o físico para Donald Davidson	26
1.3.2 A possibilidade do relativismo na linguagem	28
1.3.3 A linguagem e o representacionismo	29
1.4 O ceticismo na concepção de Davidson	31
1.5 Contexto histórico. O neo pragmatismo de Richard Rorty.....	32
2 CRÍTICA À METAFÍSICA. POSICIONAMENTOS DE RICHARD RORTY E	
JÜRGEN HABERMAS.....	36
2.1 A insuficiência da metafísica em Rorty	36
2.1.1 Por uma demarcação entre filosofia e ciência.....	36
2.1.2 Conhecimento e fundamento.....	38
2.1.3 A filosofia da linguagem como crítica à ideia de representação.....	40
2.1.4 Fundamentação, uma questão histórica.....	42
2.1.5 Idealismo x realismo	44
2.1.6 Noção de verdade e de afirmabilidade garantida	46
2.1.7 Donald Davidson e a crítica à noção de “esquema-conteúdo”	48
2.2 A hermenêutica como possibilidade da extinção de fundamentos	50
2.2.1 Contribuições de Thomas Kuhn acerca dos debates entre a epistemologia e a hermenêutica	52
2.3 A crítica de Rorty à objetividade de Thomas Kuhn.....	55
2.3.1 A Hermenêutica como quebra de paradigmas.....	59
2.3.2 A oposição entre filósofo edificante e filósofo sistemático	62
2.3.3 A proposta de Rorty é uma proposta relativista?	64
2.3.4 Da impossibilidade de conciliação entre a filosofia sistemática e a filosofia	

edificante - uma crítica a Jürgen Habermas	65
2.4 O problema da metafísica em Habermas	68
2.4.1 Contextualização histórico-metafísica habermasiana	68
2.4.2 Habermas e os resquícios do pensamento kantiano em sua filosofia.....	72
2.4.3 A insuficiência da metafísica tradicional	73
2.4.4 Teoria do agir comunicativo como tentativa de superação da metafísica tradicional.....	78
2.4.5 Max Weber e a teoria do agir comunicativo	82
2.5 O conceito de mundo da vida	86
2.5.1 A ocupação do mundo da vida	89
2.5.2 O propósito da teoria do agir comunicativo	92
3 VERDADE, JUSTIFICAÇÃO E DEMOCRACIA: UM DIÁLOGO POLÍTICO	94
3.1 A questão da verdade e da justificação em Habermas e sua crítica a Richard Rorty	94
3.1.2 Problemas interpretativos de Rorty sobre o contextualismo.....	95
3.2. Considerações Habermasianas a respeito da verdade e justificação.....	97
3.2.1 A importância da justificação como compreensão acerca da distinção entre “verdade” e “aceitabilidade racional”	99
3.3 A importância da teoria do discurso da verdade e da situação ideal de fala para a questão da verdade e justificação no interior da esfera pública.....	102
3.4 Contestações de Rorty ao modelo habermasiano	107
3.4.1 A necessidade de uma política democrática.....	107
3.4.2 Críticas de Rorty à verdade e justificação e ao uso acautelatório do predicado verdade	108
3.4.3 Uma crítica ao texto “verdade e justificação” de Jürgen Habermas	110
CONCLUSÃO	116
BIBLIOGRAFIA	126

INTRODUÇÃO

O que precisamos saber de imediato, e que nos servirá de fio condutor para toda a compreensão do texto, é que o pragmatismo surge para tentar resolver, as insuficiências deixadas pela metafísica e epistemologia. O pragmatismo caracteriza-se pela crítica ao fundacionismo e ao representacionismo presentes nestas duas correntes.

Para melhor expormos esta questão, partiremos das contribuições de Jürgen Habermas e Richard Rorty. Analisaremos como cada um se apropria dessa corrente como uma nova fonte norteadora para refutar a metafísica e a epistemologia. Sendo assim, o objetivo deste trabalho é destacar os diálogos entre estes dois autores, seus pontos comuns e divergentes quando o assunto é pragmatismo.

No capítulo 1 faremos uma contextualização histórica a respeito do surgimento do pragmatismo como também sua definição, função e objetivos. Destacaremos as contribuições da filosofia de Donald Davidson e de Willard V. O. Quine para a virada pragmática de Richard Rorty, pois se para Rorty tanto os problemas filosóficos quanto os da vida prática se resolvem por meio de práticas de linguagem, entender as razões ou causas de nossas ações, e as dificuldades que enfrentamos para entendermos o outro, é fundamental darmos destaque à teoria da ação de Davidson e da teoria da indeterminação da tradução de Quine.

No capítulo 2 abordaremos as análises tanto de Rorty quanto de Habermas a respeito das críticas que ambos fazem à metafísica. Rorty ressalta que a preocupação com a fundamentação de verdades começou no período mitológico quando a preocupação era em saber se os deuses eram a razão de toda a existência do mundo. Posteriormente, tivemos os pré-socráticos e a procura do princípio constitutivo do mundo. Em seguida, Sócrates, Platão e toda a tradição até Kant buscaram também fundamentos.

Assim, a necessidade de fundamentos que se arrastou por toda a tradição filosófica teria fim com a hermenêutica edificante. Esta combateria tanto os fundamentos filosóficos quanto os fundamentos científicos. A respeito desta filosofia edificante, as contribuições de Thomas Kuhn a respeito dos debates entre epistemologia e hermenêutica será fundamental para a proposta de Rorty.

Habermas também deseja superar a metafísica. Entretanto, esta superação não se dá de maneira “purificada” de todos os fundamentos como Rorty fez. Isso está evidente em sua obra *Teoria do agir comunicativo*. Habermas concorda com Rorty que os problemas insolúveis da filosofia, e as verdades indubitáveis da ciência podem ser superadas por meio da linguagem. Entretanto, Habermas enxerga no seu conceito de racionalidade comunicativa, com o auxílio de Max Weber, a possibilidade de universalização e fundamentação da linguagem, pois aqui, segundo Habermas, é possível avaliar todas as situações comunicativas.

Por fim, no capítulo 3 trataremos das divergências entre estes dois autores. Além da discussão em torno da questão da fundamentação, que Rorty rejeita em sua teoria e Habermas não, trataremos de uma questão que é o centro das discussões entre estes dois autores: a questão da verdade e justificação. Aqui discutiremos os pontos incommuns entre estes dois filósofos quando falamos do contextualismo, do uso acautelador do predicado verdade, a distinção entre verdade e aceitabilidade racional e o modelo ou situação ideal de fala, este, principal alvo das críticas de Rorty a Habermas, pois segundo Rorty, não é possível pensar em uma situação ideal de fala e sua universalização em um mundo tão múltiplo.

Este trabalho, além de permitir uma melhor compreensão do pensamento destes dois filósofos, pois a aproximação não é possível, nos possibilitará também a preparação para trabalhos futuros no âmbito de como estas discussões a respeito da linguagem podem permitir melhorarmos o conceito de esfera pública.

I O PRAGMATISMO DE RICHARD RORTY

1.1 Bases históricas do pragmatismo

O pragmatismo é uma corrente filosófica originalmente nascida dos filósofos norte-americanos, que contribuiu decisivamente para a filosofia contemporânea. Deve-se atribuir a criação da filosofia do pragmatismo a três pioneiros: Charles S. Peirce (1839-1914), William James (1841-1910) e John Dewey (1859-1952), que representam a origem do pragmatismo clássico. Outros dois nomes importantes durante a transição do pragmatismo americano clássico para o pragmatismo moderno foram Hilary Putnam (1926-) e Richard Rorty (1931-2007). Além destes nomes importantes, podemos destacar outros pragmatistas clássicos que se fizeram conhecidos, como George Herbert Mead (1883-1931), Robert Brandom (1950-), Cornel West (1953-), Sidney Hook (1902-1989) e Clarence Irving Lewis (1883-1964).

Contudo, Willard V. O. Quine (1908-2000), conhecido como “filósofo para os filósofos”¹, foi o responsável para que o pragmatismo desse um salto em direção ao futuro logo após a segunda guerra mundial. Quine deixou como discípulo outro “filósofo para os filósofos” Donald Davidson (1917-2003). Este foi responsável por boa parte da base filosófica de Richard Rorty, filósofo preocupado não só com a filosofia da linguagem, metafísica e epistemologia, mas também com a filosofia política contemporânea.²

O pragmatismo caracteriza-se por criticar o fundacionismo e o representacionismo presentes na metafísica e na epistemologia, assim como também procura eliminar os dualismos, presentes nestas duas correntes filosóficas, como em “realidade e aparência”, “corpo e mente”; “sujeito e objeto”. O trabalho inicial dos pragmáticos clássicos é criticar estas duas correntes a partir da noção de “experiência”, embora, tanto Peirce, quanto James e Dewey tivessem opiniões diferentes quanto ao termo “experiência”.

Peirce irá considerar o termo “experiência” em relação à prática de laboratório, ou seja, a experiência se dá a partir do método verificacionista. Este método e os sucessivos e

¹ O termo “filósofo para os filósofos” designa aquele filósofo cujos escritos contribuem somente para a pesquisa acadêmica, ou seja, contribui muito pouco para o campo prático.

² JUNIOR, G. P. *O que é pragmatismo*. São Paulo: Editora Brasiliense. 2007. 145 p.

repetidos resultados nos levarão a um grau de certeza cada vez mais apurado. Para William James, o termo “experiência” está relacionado, a partir do ponto de vista psicológico, com o termo “vivência”, ou seja, a experiência é adquirida a partir do momento em que o indivíduo vive no mundo e se relaciona com seus pares. Dewey tratou do termo “experiência” a partir da noção de prática social. Dewey relacionou “experiência” a dois termos da língua alemã: *Erlebnis*, que significa vivência ou experiência psíquica, ou seja, reporta à nossa memória e o termo *Erfahrung* que se reporta à vida cotidiana, à cultura, ou seja, significa experiência ou experimento de um povo, uma cultura na qual o indivíduo está inserido, em outras palavras, a experiência humana é a parte de todos os relacionamentos humanos.

Embora tanto a metafísica e a epistemologia quanto o pragmatismo se preocupam com a busca pela “verdade”, o que diferencia o pragmatismo das duas correntes anteriores consiste no fato de que aquelas se preocupam com a natureza da verdade, isto é, uma questão ontológica, enquanto que a concepção de verdade para o pragmatismo consiste no princípio de que como podemos afirmar, a partir de uma prática social comunicativa, se algo, ou uma afirmação é verdadeira ou falsa.

De um lado temos a metafísica que define, sinteticamente, que o mundo material “está aí” construído pela razão, ou seja, o mundo é alheio ao intelecto sendo trazido à mente pelos sentidos, e por outro, temos a epistemologia que defende a razão ou experiência sensível como responsáveis pela apreensão do mundo. Diferentemente destas duas concepções, o pragmatismo é definido como um método para se chegar à verdade, ao mesmo tempo em que procura superar as disputas metodológicas entre racionalismo e empirismo. Então, o pragmatismo surge como um instrumento capaz de colaborar com procedimentos de decisão e ação.

O termo “pragmatismo” vem do termo *práxis* que significa ação teleológica, ou seja, visa um determinado fim, e do termo *prágma* que significa exatamente uma ação desprovida de caráter teleológico, ou seja, é a ação prática de todos os elementos do cosmos sobre todos os elementos do cosmos. Desta forma, a filosofia pragmática possui uma conotação cosmológica, ou seja, a experiência é a relação entre todos os elementos do universo, que só ganharão status ontológico no âmbito das relações, na qual a experiência humana é a parte de todos os relacionamentos humanos. Tal experiência ressignifica o indivíduo com o passar do tempo, ou seja, o indivíduo cria e recebe as ressignificações a partir da experiência de vida.

Dadas as devidas considerações a respeito do termo “pragmatismo”, seu significado e objetivo, é importante analisarmos o contexto filosófico do seu surgimento. O pragmatismo surge como uma alternativa para responder os dilemas que a metafísica não respondeu, e superar os termos técnicos que a ciência criava para definir o mundo no qual vivemos.

Tal situação não é diferente da dos filósofos na história da filosofia, e caso tenhamos alguma dúvida a este respeito, basta-nos olharmos para a história da filosofia que veremos as várias correntes filosóficas que surgiram. Porém, nos primeiros escritos de Peirce, momento no qual o pragmatismo procurava se firmar, a falta de coesão do pensamento filosófico esbarrava na dificuldade que os filósofos, até aquele período, tinham em enxergar e interpretar a realidade na qual viviam.

Uma coisa, porém, que pesa até agora na filosofia é que o homem deve ver as coisas, vê-las diretamente em sua própria maneira peculiar de ver, e não se satisfazer com qualquer modo contrário de vê-las. Não há razão em supor que essa forte visão temporamental vá, de agora por diante, deixar de contar na história das crenças humanas. (JAMES, 2007, p. 27).

Um dos dilemas que mais marcou a filosofia naquele momento era o dilema entre “racionalismo” e “empirismo”. A diferença entre estas duas correntes é notável. Observamos no racionalista uma tendência idealista, religiosa, monista e dogmática, enquanto que o empírico possui uma tendência materialista, irreligiosa, pluralista e cética. Desta forma, a grande crítica naquele momento feita pelos filósofos pragmáticos era a ausência de ecletismo filosófico, ou seja, não seria apenas uma tendência filosófica que explica o mundo no qual vivemos.

O empirismo, por volta do início século XX despontava como a corrente a ser seguida, mas o espírito religioso ainda estava presente devido a estas duas correntes não terem encontrado um denominador comum.

Encontra-se uma filosofia empírica que não é bastante religiosa, e uma filosofia religiosa que não é bastante empírica para os seus propósitos. [...] Ou é aquele bruto monismo materialista seu deus etéreo e sua gozação ao seu Deus como um “vertebrado gasoso”; ou é Spencer tratando a história do

mundo como uma redistribuição somente de matéria e de movimento, e ao despendar a religião polidamente para fora da porta da frente – pode, na verdade, continuar a existir, mas nunca mais deve mostrar sua face dentro do templo. (JAMES, 2007, p. 31).

A consequência que enxergamos a respeito da tendência desmedida ao empirismo é a exaltação da ciência e da tecnologia, ao lado do rebaixamento do homem. A ciência, a todo o custo se coloca em um lugar de destaque, enquanto que o homem se tornou apenas um coadjuvante da continuidade do processo histórico.

Aqueles que se enfastiarem da filosofia empírica, por não concordar, ou que, por não encontrarem respostas sobre questões metafísicas e que fossem procurar refúgio na filosofia religiosa, se deparariam com a corrente idealista transcendental hegeliana e completamente engessada. Para piorar esta postura, seguir esta tendência, seja naquela época, seja nos nossos dias, é desconsiderar o materialismo e o idealismo que, queiramos ou não, estão presentes em nossas vidas.

Logo, o pragmatismo, ao se consolidar com William James, tinha como um dos principais objetivos, fazer com que o idealista não ficasse todo o tempo “flutuando” em abstrações, e que o materialista empírico não ficasse tanto tempo “preso” à matéria. Se por um lado faltava concretude no idealismo, por outro, faltava ao empirismo valorizar o homem.

Assim, o pragmatismo procura se afastar da abstração, das insuficiências, das soluções verbais, das más razões *a priori* e da pretensão da finalidade na verdade. O pragmatismo volta-se para o concreto e para os fatos. É um método. Se de um lado temos a metafísica com seu eterno interrogatório, ou seja, muitas perguntas e pouquíssimas respostas a respeito do que seja “matéria”, “razão”, “absoluto”, por outro lado, o pragmatismo extrairia de cada palavra o seu valor prático, trabalhando-as dentro da corrente de nossa experiência ao mesmo tempo em que indicaria os caminhos pelos quais as realidades existentes podem ser modificadas. Nas palavras de William James:

Se, porém, seguirmos o método pragmático, nós não podemos limitar a nenhuma dessas palavras como definitivas. Tem-se de extrair de cada palavra o seu valor de compra prático, pô-lo a trabalhar dentro da corrente de nossa experiência. Desdobra-se, então, menos como uma solução do que

como um programa para mais trabalho, e mais particularmente como uma indicação dos caminhos pelos quais as realidades existentes podem ser modificadas. (JAMES, 2007, p. 48).

Se por um lado tivemos neste período uma espécie de racionalismo radical, tivemos por outro, acompanhando a história da ciência, um empirismo radical. Aqui o homem passou a conhecer melhor o universo e o lugar em que habita, como um resultado de leis, ou seja, tudo o que funciona é fundamentado em leis naturais. Estas leis são incontáveis, e para a frustração de todos, naquele período, no qual a efervescência do empirismo científico tinha tomado conta de tudo e de todos, descobriu-se que estas leis são meras aproximações, e que o alcance da “verdade”, que a ciência propôs, estaria longe de acontecer.

Diante deste cenário, Dewey afirmaria que, a partir do método pragmático, a “verdade” nada mais seria do que ideias que se tornam verdadeiras à medida que nos ajudam a manter relações satisfatórias com outras partes de nossa experiência. Logo, a idéia seria verdadeira em toda sua extensão, ou seja, verdadeira instrumentalmente.

Isso nos leva inevitavelmente ao princípio no qual Charles Sanders Peirce afirma que o pragmatismo nada mais seria do que um método de prática de laboratório. Partindo de um ponto de vista pragmático, a experiência é o papel decisivo em toda a busca pela verdade. O cientista observa e vive a primeira experiência do objeto observado e cria leis. Com o passar do tempo, este indivíduo acumula mais experiência e se achar necessário reformula as leis criadas. Desta forma, as reformulações, ou seja, a nova idéia é adotada como sendo verdadeira.

Mas o terreno no qual o pragmatismo caminha não é tão perfeito. Às vezes, esse caminho se torna íngreme ou pantanoso, principalmente quando falamos a respeito do papel que é desempenhado por parte das verdades antigas, pois afinal, quebrar um paradigma que há tanto tempo perdura nunca foi tarefa fácil.

Com o passar dos anos, vemos uma adição de novos conteúdos às verdades antigas. A grande questão é que consideramos, e devemos assim proceder, a verdade não como um fato novo adicionado à verdade antiga, mas a verdade é aquilo que dizemos a respeito dos novos conteúdos.

Uma opinião nova conta como “verdadeira” na proporção que satisfaz o desejo do indivíduo no sentido de assimilar a novidade em suas experiências às suas crenças em estoque. Deve tanto cingir-se à verdade velha quanto abraçar o fato novo; e seu êxito em cumprir o programado é matéria para apreciação individual. A idéia nova que é a mais verdadeira é a que perfaz de modo mais feliz sua função de satisfazer nossa dupla urgência. Faz-se verdadeira, classifica-se como verdadeira pela maneira como opera; enxerta-se, então, no velho corpo da verdade, que se desenvolve, assim, de modo semelhante à árvore que cresce pela atividade de uma nova camada de câmbio. (JAMES, 2007, p. 52).

Logo, isso nos faz retornar àquela velha máxima que o pragmatismo tem como uma de suas bases: um fato (ou uma nova opinião) é considerado como verdadeiro na proporção em que satisfaz o desejo do indivíduo, na medida em que essa nova idéia se assimila à experiência (aqui digo também às idéias antigas) que o indivíduo tem. Digamos que o novo é a idéia mais importante e que a mesma acrescenta às ideias antigas.

Diante disso, o pragmatismo surge naquela época como um método e ao mesmo tempo uma teoria do que se entende por verdade. O pragmatismo agarra-se a coisas concretas e observa como a verdade opera em casos particulares, e generaliza. Ele empreende a tarefa de mostrar em detalhes os motivos pelos quais devemos discordar. Para os pragmáticos, uma ideia é verdadeira na medida em que acreditar nela é proveitoso para nossas vidas.³

1.2 O programa davidsoniano como base para a filosofia de Richard Rorty

Donald Davidson influenciou decisivamente o pensamento de Richard Rorty. Davidson criou o que ele mesmo chamou de antropologia filosófica, ou seja, ele provou que sem a metafísica e a epistemologia somos capazes de descrever as nossas atividades no mundo. Agimos no mundo físico e conversamos no mundo social. Os dois alicerces fundamentais da filosofia de Davidson, ou seja, sem os quais é impossível entender sua filosofia são: a teoria da Ação e a teoria da interpretação.

³ Mais adiante trataremos de um tópico a respeito do que é verdade para o pragmatismo.

1.2.1 A teoria da ação

De acordo com o pensamento de Davidson, razões e causas são a mesma coisa. O filósofo tradicional trata estas duas questões separadamente não existindo uma articulação entre a ação do agente e a razão que explica esta ação, ou seja, dar causa da ação não é dar razão.

Entretanto, Davidson explica que dar a razão (que explica ou justifica) de uma ação é dar causa da ação. Pegamos o exemplo a seguir para entendermos melhor a posição de Davidson. *João parou de pescar porque não tinha peixe.* Bom, de acordo com a filosofia de Davidson, a conjunção, *porque*, é razão e causa. Entre o João parar de pescar e não haver peixes só há causas, mas isso diz pouco. Aqui temos as razões que fizeram com que João parasse de pescar, e estas razões são causas. A causa de uma ação e a razão que explica a ação sob uma descrição são ou podem ser a mesma coisa.

A teoria da ação tem que explicar as ações visíveis nos termos do que não é visível, ou seja, as razões. Entretanto, existem várias razões e o que precisa ser feito é encontrar a razão primordial. Então, devemos pensar a partir do ponto em que: a razão dada por uma explicação vinda da teoria da ação é exatamente a razão que é causa da ação explicada, ou seja, aqui temos a defesa por parte de Davidson de uma teoria causal da ação.

Então, a razão primordial que Davidson procura é a razão que racionaliza, explica ou justifica a ação. Neste caso, o sujeito deve estar predisposto a realizar uma ação de certo tipo e crer que uma ação é uma ação de certo tipo. Esta razão é a racionalização da ação unicamente se a predisposição para realizá-la mostra alguma característica bastante específica da ação que o agente imaginou desejável. As predisposições a que Davidson se refere podem ser por necessidade, estímulos, questões morais, convenções sociais e etc.

A razão primária é, assim, aquela razão que racionaliza a ação por nos revelar a ação como uma ação razoável, considerando aqui, de modo imprescindível, as crenças e os desejos que constituem a razão para a ação. Assim, quando Joana vê um cachorro grande na porta de sua sala, a crença de Joana é a de que um cachorro grande pode lhe morder causando um dano, e então seu desejo é o de se afastar para obter alguma segurança. (GHIRLDELLI, 2007, p. 45).

Como escolher uma razão primária? Uma razão primária é tomada por pares de crenças e desejos, mas como começa isso? O momento da ação que na verdade é o momento da escolha da razão, se dá após um processo de racionalização. Aqui o indivíduo decidiu quais foram os graus de importância que o fizeram tomar uma ação. Em outras palavras, as crenças e desejos mais fortes são as razões pelas quais o indivíduo faz a ação.

Neste caso, Davidson toma como fundamento a *teoria da decisão*, de Frank Ramsey. Podemos simplificá-la dizendo que o indivíduo toma uma decisão em detrimento de outra. O indivíduo analisa a importância das consequências da ação escolhida e avalia também as possibilidades de tais consequências virem realmente ocorrer. Ou seja, é a ação na qual o indivíduo aposta que as consequências desta ação irão satisfazer o que o indivíduo mais espera que ocorra.⁴ Logo, a teoria da decisão de Frank Ramsey oferece para Davidson a ideia de que as nossas características de decisão podem ser medidas e a expectativa de ter uma previsão de que algo pode ocorrer.

Visto que a teoria da ação de Davidson nos permite analisar (comparando, sistematizando) as crenças e desejos dos indivíduos e quais terão peso na ação do mesmo, é necessário analisarmos o que é que determinará quais as crenças e desejos que serão levados em maiores considerações quando praticamos uma ação. Isso levou Davidson a criar uma teoria da interpretação, ou seja, interpretar o indivíduo é enxergar o conteúdo de suas ações.

1.2.2 A teoria da interpretação ou indeterminação da tradução

Para que Davidson elaborasse a sua teoria da interpretação, foi necessário que entendesse a teoria do significado, de Quine. Para Quine, o significado é o resultado de uma interação entre indivíduos e que terá características deste determinado grupo de indivíduos. O que Quine quer dizer é que uma língua é o resultado de uma interação entre indivíduos e que

⁴ DAVIDSON. Donald. *Decision-Making: An Experimental Approach*, with P. Supps, Stanford: Stanford Univerty press. 1957.

possui as características desse grupo. Cada grupo social possui uma língua e que sua tradução é indeterminada, ou seja, indeterminabilidade da tradução.⁵

Isso nos leva a pensar que uma linguagem é sempre exclusiva e, ao mesmo tempo, impermeável de uma determinada sociedade e que a comunicação entre diversos grupos seria uma mera ilusão. Davidson irá propor uma solução para este impasse. Ele propõe uma teoria do significado, visto que, não é possível a tradução objetiva como Quine propôs. Diante disso, Davidson não desejou saber o que uma expressão emitida em um determinado lugar significaria em outro lugar, pois isso Quine se preocupou em fazer, mas sim, considerou o contexto no qual uma expressão foi dita. Ou seja, se entendermos o contexto, entendemos o significado da expressão, mas só naquele contexto.

Davidson, ao desenvolver sua teoria do significado considerou que a mesma deve obedecer a quatro condições: adequação extensional, verificabilidade empírica, não circularidade e axiomatização finita.⁶

A teoria com extensão adequada é aquela que para cada sentença “S” dita de uma determinada linguagem particular “L”, deve nos fornecer um teorema que dá especificidade ao significado da sentença dita. Se esta sentença for verificável empiricamente não é necessário que de antemão conheçamos o que os falantes desta linguagem particular desejam dizer com suas expressões. A questão da não circularidade se baseia no fato de que a evidência na qual ela se baseia não implica conceitos muito próximos do significado. A axiomatização finita orienta a teoria a ter teoremas que dão significados como geradores de um número limitado de regras de inferências e axiomas.

Davidson irá satisfazer essas condições, as quais fundamentam sua teoria, na composicionalidade, no contextualismo e na condicionalidade. A composicionalidade nos leva à ideia de que o significado de uma sentença é determinado unicamente pelos significados de seus constituintes e pelo modo pelo qual eles se combinam na sentença. O contextualismo diz que as sentenças possuem prioridade semântica sobre as palavras. Lembramos que esse princípio seria incompatível com o anterior, porém Davidson o lê sob a

⁵ QUINE, W. V. O. *Existência e Linguagem – Ensaios de Metafísica Analítica*. Organização de: João Branquinho. Lisboa: Editora Presença. 1990.

⁶ JUNIOR, G. P. *O que é pragmatismo*. São Paulo: Editora Brasiliense. 2007, p. 45.

luz de uma compreensão holística das palavras e das sentenças, de modo a percebermos que uma sentença singular só pode ser entendida pelo entendimento de todas as palavras e de todas as sentenças. Entendemos uma sentença a partir de outras sentenças nas quais os componentes da primeira também estão presentes. Entretanto, nas novas sentenças há novos componentes, que, por sua vez, só serão entendidos quando percebidos em outras novas sentenças.

Por sua vez a condicionalidade significa dizer condicionalidade à verdade. Ou seja, dar as condições de verdade é um modo de fornecer o significado de uma sentença. Lembro de que entender um nome é diferente de entender uma sentença. Ou seja, para o nome há o que é apontado, o que o nome objetiva; para a sentença o que é necessário é saber sob que condições ela é verdadeira. Vemos aqui que Davidson desconsidera o realismo, pois demonstra uma despreocupação de como o mundo é, preocupando-se em saber como deve ser se uma sentença é verdadeira.

Observamos que Davidson, ao elaborar uma teoria do significado, aborda como uma teoria da comunicação humana. Este processo de comunicação humana inicia-se com uma interpretação da linguagem, ou seja, o entendimento que um indivíduo tem de certa linguagem. Porém, para iniciar este processo de interpretação é necessário que quem pretenda interpretar tal enunciado receba do falante condições necessárias para que o intérprete compreenda bem o que o falante deseja dizer, ou seja, condições racionais, estruturas lógicas que permitam ao intérprete entender o que o falante quer dizer.

Em outras palavras, não é necessário recorrer à metafísica para compreender algumas sentenças ou conceitos, visto que, a linguagem já permite o entendimento. Dadas estas condições, o holismo entra como papel fundamental na interpretação da sentença do falante, ou seja, para que o intérprete entenda o que o falante diz, é necessário que o mesmo tenha outros exemplos de sentenças parecidas com a sentença dita pelo locutor, por exemplo, a sentença “*A bola é redonda*”. Para uma boa interpretação deste exemplo é necessário que o ouvinte saiba o que é redondo, que o sol é redondo, a maçã é redonda e etc.

O que o holismo nos dá é uma noção de elementos que se correlacionam e que permitem um entendimento do todo. Logo, a teoria do significado proposta por Davidson permite uma correlação de enunciados em metalinguagem com enunciados da linguagem-

objeto e que ambos tenham o mesmo valor de verdade. O intérprete, ao dialogar com o falante, precisa descobrir as sentenças que são mantidas no diálogo, segundo um tempo, em lugar e condições específicas, como verdadeiras pelo falante. Após isso ele deve selecionar as sentenças, ouvidas por ele, e as correlacionar com as sentenças que ele mantém como verdadeiras segundo um tempo, lugar e condições específicos.

Feito isso, vamos para o quarto passo que é a busca pela concordância entre o falante e o intérprete. A interpretação é a tentativa de acordo entre o intérprete e o falante. Concluimos que a partir da teoria da ação e da interpretação, Davidson cria uma antropologia filosófica.

1.3 Problemas metafísicos e epistemológicos à luz do pensamento davidsoniano

Consolidada a antropologia filosófica de Davidson, o mesmo procura tratar alguns problemas no âmbito da metafísica e epistemologia, ou seja, Davidson deseja dar saídas, repostas que o pragmatismo clássico não conseguiu às questões impostas pela metafísica e pela epistemologia. Já no seu fim, o pragmatismo clássico representado por Dewey, visava o abandono da ideia de representação, ao mesmo tempo em que afirmava que o pragmatismo é o que melhor poderia representar a realidade.

A partir da teoria da ação e da teoria da interpretação, duas questões são levantadas por Davidson. A partir do princípio de que a teoria da ação procura igualar razões e causas, é possível existir identidade entre mental e físico? Pois, o filósofo enraizado na metafísica e epistemologia considerará que o que é do corpóreo ou físico está sob relações causais, e o que é do mental está sob relações racionais.

De acordo com a teoria da interpretação, que procura abandonar os significados e tenta chegar à verdade, ou seja, confrontar as sentenças que consideramos verdadeiras com as sentenças que um falante de outra língua considera como verdadeira esse processo é caracterizado pela atribuição da racionalidade a outro. Logo, a teoria da interpretação levaria, do ponto de vista do metafísico e do epistemólogo, a um relativismo. E veremos a seguir que não é o caso.

Um problema metafísico que é trabalhado na filosofia da mente é a relação entre corpo e mente. A filosofia da mente toma como pressuposto as três considerações a respeito do corpo dadas por Descartes, ou seja, que o corpo deve ser definido pelas três dimensões que ocupa no espaço. São elas: pela forma, por sua posição temporal e pela capacidade de deslocamento. Logo, em relação ao pensamento este é definido como algo não corpóreo.⁷

A questão aqui é relacionar o que é corpóreo com o que não é corpóreo. Descartes e seus seguidores falam que essa relação se dá a partir da presença da glândula pineal⁸. O problema que Davidson identificou nos metafísicos e em nossa ciência contemporânea é a presença marcante do dualismo ontológico, ou seja, o que é natural ocorre no mundo físico, o que é sobrenatural não ocorre no mundo físico.

Davidson propõe que o fisicalismo⁹ (mundo físico, corpóreo) é correto quando conseguimos dizer o que quer dizer todos os eventos físicos, porém ser fisicalista não é reduzir todos os eventos descritos nos termos mentais do vocabulário mental a eventos presentes nos termos físicos, pois isso seria inútil.

Davidson defende que os eventos mentais são físicos, porém existe duas formas desta identidade ocorrer. A primeira forma diz respeito ao fato de que eventos mentais e eventos físicos se identificam por serem eventos do mesmo tipo. A outra forma de identidade ocorre porque ambos os eventos, mental e físico, possuem uma característica particular em comum. Davidson não concorda com a primeira forma de identidade, ou seja, eventos físicos e mentais se unem por serem do mesmo tipo, porque essa teoria nos levaria a um reducionismo lingüístico, ou seja, falaríamos dos eventos usando o vocabulário físico.

⁷ Para compreensão mais detalhada desta questão consultar a sinopse da II e V meditação. DESCARTES, René. *Meditations metaphysiques*. Paris: GF, 1993

⁸ DESCARTES, René. *Paixões da Alma*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, 360 p.

⁹ É importante ressaltarmos que fisicalismo e materialismo não são sinônimos. A doutrina fisicalista, que na verdade é uma tese ontológica e também metafísica, diz respeito mais à epistemologia ou mesmo à semântica, uma vez que estaria apontando apenas para a possibilidade de descrição do mundo segundo o que faz a ciência moderna, em especial as ciências naturais. O materialismo, que na verdade seria uma posição da filosofia da ciência, aponta para substâncias materiais ou físicas como elementos únicos de constituição do mundo. Atualmente independente desta divisão tendemos a usar o termo fisicalismo deixando o materialismo para a filosofia da história.

Davidson irá concordar com a teoria da identidade da característica particular em comum, porque a mesma nos mostra que eventos físicos e mentais não se repetem, e também pelo fato de serem datados e individuais. Suponhamos que eu queime meu dedo em uma chama. A dor que senti pode ser classificada como evento mental ou físico, visto que, ambos os eventos são intercambiáveis, ou seja, veja que essa ideia nos remete à teoria da ação de Davidson na qual razões e causas são a mesma coisa. Veja também que este evento que pode ser considerado mental ou físico é individual e datado, porque essa experiência dessa dor não se repetirá, ou seja, eu não encontrarei um outro tipo de dor, como propõe a primeira teoria, para representar a dor que sofri ao queimar meu dedo, visto que, a dor que sofri é singular e não se repetirá. Assim Davidson afirma a existência de apenas um reino ontológico que é o reino natural, porém a distinção entre eventos físicos e mentais só poderá ser feita no âmbito da linguística.

1.3.1 O mental e o físico para Donald Davidson

Davidson considera mente como um conjunto de estados mentais ou físicos, visto que, Davidson afirma que eventos mentais e eventos físicos são a mesma coisa. A pergunta que surge é como eventos mentais desempenham algum papel no mundo físico? Davidson irá responder a esta pergunta a partir de três princípios que, a primeira vista, parecem distintos.

O primeiro princípio é que apenas alguns eventos mentais interagem com eventos físicos. Ou seja, nossos desejos e crenças são responsáveis por nossas ações e estas alteram o mundo físico. É importante lembrar que as mudanças no mundo físico também alteram nossas crenças e desejos. Este princípio é denominado *princípio da alteração causal*.

O segundo princípio nos mostra que eventos relacionados como causa e efeito encaixam-se em leis deterministas, em outras palavras, a relação de causa e efeito é uma forma de lei. Este princípio é o princípio de caráter *nomológico da causalidade*.

Por fim, o terceiro princípio é denominado de *princípio do anomalismo do mental*, ou seja, não existem leis psicofísicas que ligam eventos mentais sob descrições mentais, e é importante ressaltar que eventos físicos são descrições físicas.

Diante disso, os dois primeiros princípios nos levam a acreditar que podemos compreender facilmente os fenômenos naturais e justificar que nem todo evento mental leva a uma ação no mundo físico e nem toda ação física altera um possível evento mental, e que tudo que acontece, tanto no mundo físico, quanto no mundo mental é uma relação de causa e efeito. Porém, o terceiro princípio que é considerado como um comportamento anômalo da mente recusa os dois primeiros princípios.

Ao afirmar que em sua teoria da identidade os eventos físicos e os eventos mentais se correlacionam por suas particularidades, ou seja, por suas singularidades, e por separar o contexto extensional do intensional, Davidson quer nos dizer que a relação causal entre eventos está no âmbito extensional, ou seja, são eventos que são independentes de suas descrições.¹⁰ Neste caso, os eventos mentais e físicos se comunicam, logo o primeiro e o segundo princípio valem, enquanto que o terceiro princípio diz eventos que são descritos como mentais, no qual não é possível comunicar, permutar elementos sem alterar o valor de verdade das expressões.

Diante disso temos um monismo ontológico, porém um monismo que Davidson requalifica como monismo anômalo. Neste caso os eventos mentais em nada acrescentariam no mundo físico, e o que diferenciaria o físico do mental são apenas descrições linguísticas. Logo, por suas descrições diferenciamos eventos mentais de eventos físicos, ou seja, não existe possibilidade de unificação das duas descrições, por isso, monismo anômalo. O mundo físico e tudo que usamos para medi-lo são propriedades comuns com as quais todos nós concordamos. Porém, no mundo mental é tudo subjetivo, a tal ponto de termos que dialogar para alcançarmos um acordo. O que usamos para medir o mundo físico diz respeito à aplicação de predicados físicos. O que é constitutivo do mental, por exemplo, a racionalidade, ou seja, as características do comportamento racional coordenam a aplicação de predicados mentais.

¹⁰ O que caracteriza a descrição como da ordem do mental é que ela evoca contextos intensionais (intensional com “s”, que tem a ver com o campo denotativo, que se relaciona em contraste com extensional, que tem a ver com o campo conotativo). Assim, os verbos pretender, intencionar, acreditar e desejar são todos do âmbito de contextos intensionais. A diferença entre contextos intensionais e contextos extensionais é que nos segundos há termos que apontam para o que é o mesmo e podem, assim, ser intercambiáveis, enquanto em relação aos primeiros tal situação não ocorre.

1.3.2 A possibilidade do relativismo na linguagem

Pelo fato de possuírmos padrões intersubjetivos quando tratamos de medir coisas físicas, nós concordamos facilmente. Porém, quando tratamos de discutir eventos mentais, nós não entramos em acordo pelo fato de que o padrão aqui é individual, por exemplo, se duas pessoas estão apaixonadas, não tem como medirmos quem está mais apaixonada. Apesar das incompatibilidades dos eventos mentais, continuamos a conversação normalmente.

Este posicionamento de Donald Davidson nos leva a pensar em um certo relativismo a respeito do pensamento deste filósofo, mas é um mero engano pensarmos assim. Logo, o relativismo no pensamento de Davidson seria que tratando de eventos mentais, cada um enxerga o mundo de uma determinada maneira. Davidson procura resolver tal impasse dando o exemplo de que a nossa tendência é sempre vermos o mundo por meio da linguagem.

Considerando esse exemplo Davidson conclui que temos três respostas: a) A linguagem é um meio pelo qual grava e reproduz para a mente o que é exterior a nós; b) A linguagem contém uma grande quantidade de elementos e informações, que dificultaria vermos o mundo como ele é; c) A linguagem não é muito rica, e sendo assim, o mundo fala por si só.

Davidson nos diria de imediato que as três respostas são insustentáveis pelo fato de que as três consideram a linguagem como o único meio de entendermos o mundo. Ou seja, a linguagem seria um “esquema” pelo qual devemos apreender um “conteúdo” que é o mundo. A linguagem não pode ser considerada como algo que não nos diz nada, ou que nos diz de maneira distorcida o mundo no qual vivemos. Pensar desta maneira é o mesmo que considerarmos que de um lado temos o mundo físico, e de outro temos a linguagem como o único meio de conceitualizar este mundo, e isso nos leva a uma falsa conclusão de que cada um tem seu ponto de vista e que não é possível acreditar no ponto de vista dos outros. Assim, pensar desta forma nos leva a criar fundamentações últimas como Kant, Habermas e Descartes criaram. Vemos então que antes de chegarmos ao fundamento, nós passamos pelo relativismo, ou seja, nem sempre o relativismo nos leva ao ceticismo.

1.3.3 A linguagem e o representacionismo

Para justificar o posicionamento acima, Davidson considera duas questões importantes. A primeira: não devemos considerar a linguagem como órgão mental, mas sim, como um órgão da percepção. A segunda é um ataque ao representacionismo, ou seja, à inutilidade da representação, quando esta for aplicada à atividade da linguagem e do pensamento.

Em relação à primeira questão, Davidson nos fala que não vemos através dos olhos, dos ouvidos, do toque, mas sim, que vemos: com os olhos, com os ouvidos e com o toque, ou seja, a linguagem é percepção.¹¹

O que Davidson deixa claro para nós, a partir da influência que sofreu do darwinismo, está no fato de que nós não nascemos com uma linguagem inata, mas sim, a adquirimos com tempo. Porém, isto não pode nos levar a pensar que a linguagem é algo construído de forma trivial, mas temos que pensar que a linguagem é um *modo de percepção*.

Tudo isto não adiantaria se pensássemos que as sensações falem por si só, isso seria um equívoco, pois as sensações por si só não possuem conteúdos proposicionais. Quando sentimos algo estamos percebendo algo. Esta percepção se desenvolve com a linguagem. Em outras palavras, quando sentimos ou ouvimos algo, nós não estamos sentindo a luz tocar a nossa retina e muito menos as vibrações do que estamos escutando em nossos ouvidos, mas sim, as razões que nos levam a interpretar o que estamos ouvindo ou vendo. Desta forma, recorreremos às nossas sensações como razões para as nossas crenças.

Como as sensações não falam por si só, as mesmas não constituem razões. As sensações aparecem em enunciados que são expressos por nós e que acreditamos serem as razões de nossas crenças, e lembramos também que as sensações não possuem conteúdo proposicional. Então, Davidson conclui que as sensações não podem ser razões. As razões são as crenças que surgem da percepção e esta articula-se imediatamente com a linguagem. Nas palavras Ghiraldelli:

¹¹ DAVIDSON, D. *Seeing through language*. In: *Truth, language, and history*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Assim, davidsonianamente, descartamos sensações como suportes epistemológicos. Entendido por suporte epistemológico o que garantiria, em uma teoria do conhecimento, o tipo de conhecimento (ou proto conhecimento) que sustenta outros, indubitavelmente ou menos de forma razoavelmente garantida. Entre o meio ambiente e nossa pele, não há nada a não ser relações causais, mas disso não temos de tirar que a relação entre pensamento e estímulo é algo simples. As relações são complexas, e não temos de confiar mais em nossas crenças empíricas, mesmo as de percepção, do que em outras. Então a única base razoável para darmos crédito para uma crença são as outras crenças. O trabalho da filosofia moderna de tentar ser arbítrio entre, de um lado, um imaginado dado não conceitualizado e, de outro, o que é necessário para sustentar uma crença, é tarefa encerrada, inútil. (GHIRALDELLI, 2007, p. 87).

Mas se estivermos de acordo com a teoria davidsoniana de que a única base racional para uma crença são outras crenças, surge uma questão a respeito de que qual seria o papel da natureza na determinação dos conteúdos das crenças. E isso nos levaria a outra pergunta: como as crenças, uma vez sustentadas epistemologicamente por outras crenças, podem de maneira completamente independente ou em conjuntos ser conectadas com o mundo? Retornaríamos dessa forma ao relativismo? Em que confiar se nunca conseguimos sair da cadeia de crenças? Ou seja, que grupo de crenças teria mais legitimidade que outro, para se colocar como garantia epistêmica?

Como vimos anteriormente, as sentenças proposicionais estão ligadas à percepção e assim adquirimos seus conteúdos. Mas como isso ocorre? Chamamos de *sentenças de percepção* essa ligação existente entre as sentenças proposicionais e a percepção. A questão é que as sentenças de percepção não são as mesmas para todos, porque existem coisas que conhecemos e coisas que não conhecemos.

Desta forma percebemos que as sentenças de percepção carregam em si um conteúdo empírico. Isso ocorre também para as crenças expressas por tais sentenças. Uma sentença de percepção pode ser: “*A chuva molha*”. Eu sei que a chuva molha porque um dia estava chovendo e eu fui pego desprevenido e acabei me molhando. A crença expressa pela sentença “*A chuva molha*” é a crença de que se eu sair quando estiver chovendo eu irei molhar. O que garante que o conteúdo da sentença é o mais adequado está no fato de que entender uma sentença traz como consequência reconhecer situações ou objetos que estão em seu conteúdo,

ou seja, depende de um aprendizado. Além disso, Davidson nos faz enxergar que a linguagem, o perceber e o pensar, desenvolvem-se em conjunto e de forma crescente.

Ao desconsiderar a linguagem como meio epistêmico, Davidson não considera que a linguagem seja um meio de representar o mundo. Observamos nesta consideração a posição anti-representacionista de Donald Davidson.

Davidson não nega que muitas coisas podem representar outras, por exemplo, os mapas geográficos representam o espaço que nós vivemos, as palavras representam o que elas nomeiam ou descrevem. Entretanto, Davidson afirma que a palavra “nomear” ou “descrever” são maneiras melhores para expressar esta relação. Davidson justifica sua posição afirmando que somente as manifestações diretas da linguagem são enunciados e inscrições, e somos nós mesmos que atribuímos significados a elas, de modo que a linguagem não pode ser usada como um meio representacional.

1.4 O ceticismo na concepção de Davidson

O ceticismo é outro problema tradicional da filosofia que Davidson trata. Segundo ele, o ceticismo possui vários significados ou usos, desde ser considerado como uma corrente que descarta a possibilidade do conhecimento, até o solipsismo, ou seja, impossibilidade de conhecimento objetivo, pois, como sabemos, o solipsista parte do seu “eu”, isto é, de sua própria sensação como fonte de todo o conhecimento.

Diante disso, Davidson considera que o ceticismo está no âmbito das razões, ou seja, será que temos razões para acreditar que as nossas crenças são verdadeiras? Partindo do pressuposto davidsoniano de que o conhecimento é a crença verdadeira bem justificada, o cético poderá perguntar se, caso as nossas crenças não forem bem justificadas, não deveríamos questionar se o mundo é todo como acreditamos que é?

Davidson começa a responder ao cético identificando qual é o problema do ceticismo. Para Davidson, se não somos céticos sobre a possibilidade de conhecimento do mundo externo e de outras mentes, devemos tão logo rejeitar a perspectiva de que todo o conhecimento a respeito do mundo depende de objetos ou fenômenos diretamente presentes

em mentes individuais, objetos como dados de sentidos, impressões, ideias, ou proposições. Entretanto, isso não implica a rejeição acerca da existência desses objetos.

O grande problema de alguns filósofos é que esses objetos são adotados como base epistemológica. Desta forma, são dadas a esses objetos a função de fonte de conhecimento de tudo o que é externo a nós. Isso é uma posição subjetivista. Ou seja, o empirismo é uma forma de subjetivismo.¹²

Davidson propõe como saída ao subjetivismo o *externalismo social* (nossos pensamentos dependem de nossas relações com outros seres pensantes), e o *externalismo perceptual* (existe uma ligação inevitável entre o que pensamos e as características do mundo que os tornam verdadeiros). Davidson opta pela junção destes dois tipos de externalismo, mas mesmo assim ainda não é suficiente para superar o ceticismo.

Superar o ceticismo é resolver um problema proposto por Wittgenstein. O problema é como podemos identificar um erro como um erro. O que Davidson irá considerar como o principal passo para resolver esta questão proposta por Wittgenstein e superar o ceticismo, é termos a postura de não nos preocuparmos com a diferença entre falso e verdadeiro, mas sim, de nos preocuparmos com a forma com a qual alcançamos o entendimento de critérios sobre o erro e o engano. Ou seja, a questão é explicar como adquirimos o conceito de erro.

1.5 Contexto histórico. O neo pragmatismo de Richard Rorty

Rorty, dos quinze até os vinte anos de idade, tinha como base para o seu projeto filosófico, a filosofia de Platão. Entretanto, mais amadurecido, Rorty já não via com tanto entusiasmo a filosofia que tanto o inspirou. Na verdade, o Rorty amadurecido não conseguia compreender dois pontos importantes da filosofia de Platão. O primeiro ponto: o primeiro objetivo de Platão teria sido a capacidade de oferecer um argumento irrefutável, ou seja,

¹² Subjetivismo é a doutrina segundo a qual o mundo de cada indivíduo é construído do material disponível em sua consciência, material que é conectado ao mundo exterior, se é que é conectado, somente de maneira indireta. Davidson alerta para o fato de que o subjetivismo não é uma doutrina “inofensiva” de que toda a fonte de nosso conhecimento empírico está nos sentidos; é a doutrina que diz que as evidências últimas para nossas crenças sobre o mundo externo são algo não conceitualizado que nos é dado, diretamente, na experiência.

conseguir um poder argumentativo total sobre os outros? O segundo é o momento em que todos os questionamentos estão somados e não se deseja mais argumentar.¹³

Desta forma, concluímos que a decepção com a filosofia de Platão acabou por levar Rorty à sua condição posterior de acreditar que não se pode abarcar realidade e justiça em uma só visão. Rorty insiste em afirmar que realidade e justiça são coisas separadas e que só se ligam por meio da contingência.

A realidade, o que é o *mais real* para uma pessoa, aquilo que ela ama com todo o seu coração, alma e mente, o que ela tem como certeza, diz respeito ao seu projeto privado. Trata-se da responsabilidade que alguém tem com suas idiossincrasias. A justiça, o que tem a ver com a responsabilidade de alguém com as outras pessoas, *não* é derivada dessa sua responsabilidade para com seu projeto privado, nem está ligada a isto por qualquer outro vínculo, a não ser os vínculos contingentes que se estabelecem entre nós quando nos compadecemos de outros – ou porque somos ensinados a nos compadecer de outros, ou porque alguém ou alguma coisa nos sensibilizou para a dor alheia ou, ainda, porque tivemos uma experiência semelhante àquela pela qual quem necessita de nossa ajuda está passando. (GHIRALDELLI, 1999, p. 23).

Além das duas questões anteriores que motivaram Rorty a romper com a filosofia de Platão, as três fases por que passou a filosofia norte-americana foram decisivas por este rompimento. A primeira fase foi a notável importância dos escritos de John Dewey, este conhecido como o filósofo da democracia.¹⁴ A segunda fase se refere à influência dos positivistas lógicos, em especial Rudolf Carnap, nos Estados Unidos, visto que, eles se

¹³ JUNIOR, G. P. *Richard Rorty. A filosofia do novo mundo em busca de novos caminhos*. Petrópolis: Vozes, 1999. 123 p.

¹⁴ John Dewey (1859-1952). Contribuiu decisivamente para a metafísica, epistemologia, filosofia da mente, filosofia da ciência e a estética. Ele é lembrado também por sua filosofia da educação e por sua filosofia social, que formam a base de todo o seu pensamento. Considera o pragmatismo como um procedimento capaz de julgar discursos a partir de experiências em práticas sociais. Para ele experiência é a relação entre os elementos do universo, que só ganham status ontológico no âmbito destas relações. Diante de uma prática argumentativa, a mesma, para que tenha validade, precisa passar pelo crivo da “assertividade garantida”. As condições textuais e contextuais da prática argumentativa são obtidas da observação e consideração da experiência.

instalaram neste país porque fugiam das perseguições nazistas durante a segunda guerra mundial.¹⁵ Por fim, a terceira fase é caracterizada pela decadência do positivismo lógico.¹⁶

Quine, por sua vez, nos leva a uma doutrina holística do significado. Ou seja, o significado de uma palavra ou frase individual é compreendido única e exclusivamente pelas suas relações com uma trama determinada de conceitos, uma teoria, um complexo de disposições que indicam uma forma de vida a coisas semelhantes.

Na realidade, o holismo irá romper com a visão dual que a perspectiva tradicional tratava uma relação ao significado e significação. De acordo com os positivistas lógicos, significado é o que é da própria coisa, ou seja, o que lhe é intrínseco, enquanto que a significação é o incerto, externo. Desta forma, vemos que no cerne do pragmatismo está a visão holística, ou seja, uma visão contextualista ou anti-essencialista.

Ao aderir ao holismo, Rorty destaca três questões importantes. A primeira é que não existe algo como a característica não relacional de *X*. A segunda: conhecer *X* é algo que tem a

¹⁵ O positivismo lógico também denominado empirismo lógico ou neo-positivismo, foi uma corrente filosófica desenvolvida pelos membros do círculo de Viena com base no pensamento empírico tradicional e no desenvolvimento da lógica moderna. Esta corrente restringiu o conhecimento à ciência e utilizou o verificacionismo para rejeitar a metafísica não como falsa, mas como destituída de significado. A importância da ciência levou os positivistas lógicos a estudarem o método científico e explorar a teoria da confirmação. Nos dias de hoje as correntes desdobradas do positivismo lógico em especial de Thomas Khun, que estabelece o caráter paradigmático da ciência, e de Paul Feyerabend que demonstrou que na prática científica a ciência não evolui segundo normas pré-estabelecidas geraram graves problematizações de suas idéias. Rudolf Carnap (1891-1970) foi um dos mais importantes membros do Círculo de Viena. John Dewey, apesar de ser a maior referência naquele momento quando se tratava de pragmatismo, já havia publicado muito ao mesmo tempo em que tais publicações eram inconsistentes e contraditórias, por exemplo, ao criticar o representacionismo epistemológico, Dewey usava a própria epistemologia para explicar seu posicionamento contrário à esta corrente. Isso gerou inconsistências. A idéia dos positivistas lógicos era a de que os nossos problemas filosóficos eram problemas de linguagem. A partir da análise da linguagem poderíamos ter a imagem espelhada do real, ou seja, o emparelharmos a linguagem correta às sensações empíricas teríamos o espelho do real.

¹⁶ A decadência do positivismo lógico se deu no momento em que temos a fusão entre a filosofia analítica e o pragmatismo. Os dois principais filósofos responsáveis por esta fusão foram Willard V. O. Quine (1908-2000) e Donald Davidson (1917-2003). Os positivistas lógicos afirmavam que a melhor linguagem para reduzir à filosofia é a linguagem das ciências físicas, ou seja, para uma linguagem se sustentar a mesma precisa se reduzir à da ciência física. Porém, Quine afirmou que dois princípios importantes que trariam consequências epistemológicas, ontológicas e metafísicas e consequentemente a queda do positivismo lógico, ao afirmar dois princípios. O primeiro é o princípio da indeterminabilidade da tradução, ou seja, uma crítica à idéia da mente ser um conteúdo de significados. O segundo é o princípio da inescrutabilidade da referência, ou seja, não podemos traduzir um texto igualmente em outra linguagem. Davidson seguindo a mesma linha de Quine, porém radicalizando suas idéias, afirmou que a linguagem está presente como estrutura organizada, mas o entendimento mútuo é realizado por meio da imaginação.

ver com colocá-lo em relação com uma série de outras coisas. Por fim, conhecer *X* é lidar com *X*.¹⁷

Veja que as duas primeiras teses nos mostram nitidamente suas características holísticas e contextualistas, a terceira percebemos um acabamento de um ponto de vista pragmático. “A sustentação dessas três teses conjuntamente não permite a adoção da ideia de que há aparência e essência, de que conhecer é se apropriar ou representar essências ou modelos aproximados delas.” (GHIRALDELLI, 1999, p.32).

Em outras palavras, segundo Ghiraldelli (1999), sustentar estas três teses é não aceitar o platonismo e seu dualismo metafísico. Desta forma, percebemos a rejeição, por parte de Rorty, em relação ao dualismo metafísico de Platão e consequentemente a toda corrente adepta ao representacionismo e ao fundacionismo.

Não há como endossar a idéia de que a vida cotidiana, o “mundo fenomênico” - onde acontece a vida social e, portanto, a justiça – é a manifestação derivada de outro mundo, não relacional, o “mundo da verdade”, das essências, o reino do Bem. Se queremos a justiça, temos de construí-la de acordo com os outros e, portanto, contingentemente.(GHIRALDELLI, 1999. p. 32).

¹⁷ JUNIOR, G. P. *Richard Rorty. A filosofia do novo mundo em busca de novos caminhos*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999, p, 32.

2 CRÍTICA À METAFÍSICA. POSICIONAMENTOS DE RICHARD RORTY E JÜRGEN HABERMAS.

2.1 A insuficiência da metafísica em Rorty

2.1.1 Por uma demarcação entre filosofia e ciência

Até a filosofia de Immanuel Kant a demarcação a respeito do que era ciência e do que era filosofia ainda não estava concretizada, e muito menos os campos filosóficos não estavam definidos.

A preocupação que René Descartes tivera antes de Kant em estabelecer os fundamentos últimos da verdade estava vinculada muito mais a um projeto de fundamentação da ciência do que com o estabelecimento de uma demarcação da filosofia e sua consequente distinção da ciência.

Por método eu entendo regras certas e fáceis, graças às quais todos aqueles que a observarem corretamente jamais suporão verdadeiro aquilo que é falso, e chegarão, sem fadiga e esforços inúteis, aumentado progressivamente sua ciência, ao conhecimento verdadeiro de tudo que podem atingir. (DESCARTES, 1985, p. 4-6).

A demarcação da filosofia em relação à ciência tornou-se possível a partir da noção de que o cerne da filosofia era a teoria do conhecimento. Com Kant, a teoria do conhecimento revela um novo papel que a filosofia desempenha, ou seja, um papel de fundamento para todo o conhecimento.

Retomando a questão da não demarcação da filosofia, e as consequências que isso trouxe para a mesma, Rorty faz uma análise da filosofia de Descartes e Hobbes. A necessidade de uma teoria do conhecimento surge no momento em que se viu necessário entender se as nossas representações internas do mundo externo eram precisas. Para isso, era necessário entender como a mente humana funcionava, e foi exatamente com Descartes, quando o mesmo trata do “método das ideias claras e distintas” e que coloca a razão como a única fonte de conhecimento seguro, que tivemos o início desta investigação.

Entretanto, o que Descartes inaugurou para o desenvolvimento da disciplina devotada à natureza, origem e limites do conhecimento humano, em outras palavras, a epistemologia, não foi suficiente. Rorty nos alerta para isso:

Isso não equivale a dizer, no entanto, que a invenção da mente cartesiana é uma condição suficiente para o desenvolvimento da epistemologia. Essa invenção deu-nos a noção de representações internas, mas essa noção não teria dado origem à epistemologia sem a confusão que atribuí a Locke – a confusão, da qual Descartes era totalmente inocente, entre um relato mecanicista das operações de nossa mente e o “suporte” de nossas afirmações de conhecimento. (RORTY, 1995, p. 148).

O que Rorty identifica na passagem acima é que o problema da justificação, que podemos também considerar como uma procura de fundamentos, que era uma preocupação da própria metafísica tradicional, se desenvolveu com Descartes, e que contribuiu para que essa necessidade de fundamentos influenciasse também o desenvolvimento da epistemologia.

Posteriormente a Descartes, Locke tentou desenvolver a epistemologia afirmando que seria possível analisar fatos epistêmicos sem apoiar-se em fatos não empíricos, ou seja, um projeto epistemológico não empírico. Isso nos mostra que Locke não entendeu a diferença entre explicação e justificação. Para Locke o conhecimento dava-se entre uma pessoa e um objeto e não entre uma pessoa e uma proposição, ou seja, a justificação tem como base as impressões causais, oriundas de uma realidade exterior a nós, que temos em nossa mente. O erro é que isso não é uma justificação, mas explicação, pois obter uma crença verdadeiramente justificada é basear-se em proposições. Como Rorty afirma: “Locke equilibrava-se desajeitadamente entre conhecimento-como-identidade-com-objeto e conhecimento-como-julgamento-verdadeiro-sobre-objeto.” (RORTY, 1995, p. 152).

Vemos então a confusão estabelecida por Locke entre o conhecimento que pode ter lugar sem julgamento, e conhecimento que resulta de formar julgamentos justificados. Mais adiante, Kant detectou este erro de Locke considerando-o como erro trivial do empirismo, ou seja, para ele é necessário distinguirmos uma sucessão de apreensões, de uma apreensão de sucessão. Locke, como sabemos, relaciona aquisição de conhecimento com aquisição de

representações, e não como julgamento de representações, ou seja, a criação de proposições a partir da recepção de representações.

Entretanto, Rorty identifica que apesar de Kant ter identificado o problema de Locke e de tentar avançar para a melhoria da teoria do conhecimento, Kant ainda permanecia dentro da estrutura de referência cartesiana, ou seja, como podemos sair do espaço interno para o espaço externo. Sua resposta foi que as representações estavam presentes no espaço interno. E essa estrutura permaneceu até o século XX. Entender essa herança é entender a diferença não estabelecida ou percebida por Locke entre explicação e justificação e a conclusão de Kant entre predicação, e síntese, ou seja, entre dizer algo sobre o objeto e reunir representações no espaço interno.

Para os kantianos, formar um julgamento predicativo e acreditar que o mesmo é verdadeiro significa relacionar as representações de conceitos e intuições. Diante disso, percebemos que Kant não identificou que os racionalistas desejavam substituir proposições sobre qualidades secundárias por outras que realizavam a mesma função. O que Kant enunciou foi que os racionalistas queriam reduzir sensações a conceitos, e os empiristas desejavam fazer o inverso. Rorty alerta para o fato de que Kant deveria ter considerado que o problema do conhecimento se dá pelas relações entre proposições e seu grau de certeza, ou seja, Kant não proporcionou a virada pragmática.

2.1.2 Conhecimento e fundamento

Kant também se preocupou com os fundamentos do conhecimento ao diferenciar as intuições sensoriais identificadas como fonte de conhecimento de verdade contingente, e os conceitos como fonte de conhecimento de verdades necessárias. O que Kant fez, identificado por Rorty, foi uma forma diferente de se preocupar com os fundamentos, visto que, anterior a Platão, a tentativa de moldar o conhecimento pela percepção e de tratar “conhecimento de” como fundamento ao “conhecimento de que”, isto é, o que me obriga a afirmar uma proposição como verdadeira ou falsa é a percepção que tenho do objeto.

Desta forma, o que Rorty propõe pela primeira vez é a necessidade de abandonarmos esse modelo de pensamento filosófico iniciado por Platão, ou seja, as relações causais com objetos, e nos situarmos no espaço lógico da razão. E Rorty nos alerta para isso:

Nossa certeza será antes uma questão de conversação entre pessoas que uma questão de interação com uma realidade não-humana. Assim, não devemos ver uma diferença de tipo de 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. (RORTY, 1995, p. 163).

Essa preocupação com o fundamento torna-se evidente quando este nos mostra o mundo do “Ser” e o mundo do “Devir”, no sentido de como devemos estabelecer graus de certeza nas proposições. O conhecimento para Rorty é dado pelas relações entre proposições. O que faz Rorty ser contra a justificação é a necessidade que nós, filósofos, temos em estabelecer uma relação entre proposições e buscar outras proposições que nos permitem concluir as primeiras, isto é, uma preocupação desnecessária em chegar às causas por trás da razão, e assim chegar aos fundamentos do conhecimento.

Para Platão, chegar ao fundamento é alcançar o mundo do “Ser”, para Descartes, as ideias claras e distintas, para Locke, os sentidos são o fundamento, e Hume já nos diz que todo o nosso conhecimento se funda em experiência e observação, com a ressalva de que não é correto afirmar que a fonte dos nossos sentidos exista verdadeiramente fora de nós. Kant avançou um pouco mais quando pensou a respeito dos fundamentos do conhecimento como proposições, isto é, antes de Kant o fundamento era a representação, após ele, temos a busca pelas regras que a mente colocou para si mesma. Não é a natureza que determina o conhecimento, mas nós, subjetivamente, que o determinamos.

Entretanto, mesmo com Kant não foi superada a confusão básica de teoria do conhecimento, deixada por Locke, entre explicação causal e justificação, pois Kant, como Rorty identificou, afirmava que para justificar nossas enunciações e outras ações, isto é, o espaço lógico das razões, precisamos nos relacionar com o espaço lógico causal, de modo a

assegurar a incapacidade de um interferir com o outro. Até aqui, estaria claro se não fosse a sua consideração em afirmar o idealismo transcendental como o que constitui o fundamento.

Rorty concorda com Heidegger quando este afirma que o objetivo da epistemologia é mostrar como as nossas crenças são determinadas quando somos levados diante de um objeto, e que conhecer melhor é entender como melhorar a nossa faculdade do espelho da natureza, e desta forma pensar o conhecimento como um esquema de representação exata.¹⁸ Rorty esclarece bem esta questão na passagem abaixo.

Então vem a ideia de que o modo de ter representações exatas é encontrar, dentro do espelho, uma classe privilegiada especial de representações tão compulsivas que sua exatidão não possa ser posta em dúvida. Esses fundamentos privilegiados serão os fundamentos do conhecimento e a disciplina que nos dirige para elas – a teoria do conhecimento – será o fundamento da cultura. A teoria do conhecimento será a busca por aquilo que compele a mente a crer tão logo algo é desvelado. (RORTY, 1995, p. 169).

2.1.3 A filosofia da linguagem como crítica à ideia de representação

Rorty, ao analisar a filosofia da linguagem, continua sua crítica à ideia de representação adotada pela epistemologia. Para ele, a filosofia da linguagem pode ser dividida em duas correntes: de um lado temos a filosofia “pura” da linguagem que se preocupa com as noções de significado e referência, e do outro temos a filosofia “impura” da linguagem representada pela filosofia voltada para a epistemologia.

A virada linguística começou como uma tentativa de produzir um empirismo não-psicológico, ou seja, como questões sobre a natureza e a extensão do conhecimento humano poderiam ser tratadas no campo da linguagem. Isso trouxe uma consequência importante que, segundo Rorty, merece destaque.

¹⁸ Para uma melhor investigação desta questão consultar: HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2009.

Tratar a filosofia como análise da linguagem pareceu unir os méritos de Hume com os de Kant. O empirismo de Hume parecia substantivamente verdadeiro, mas metodologicamente fraco porque não repousava em nada além de uma teoria empírica de aquisição de conhecimento. As críticas de Kant à “má” filosofia (por exemplo, teologia natural) pareciam tanto mais sistemáticas quanto mais fortes que as de Hume, mas pareciam pressupor a possibilidade de uma metodologia não empírica. (RORTY, 1995, p. 258).

A questão consiste no fato de que a noção de *a priori* proposta por Kant nos remete a um fundamento, e remeter a um fundamento é ir contra a proposta de Rorty, isto é, qualquer colocação verdadeira continha formas de significados dos termos, como também fatos da percepção sensorial.

Diante dessa conclusão de base kantiana, Donald Davidson vem para o que Rorty chama de “purificação” da filosofia da linguagem. Ele procura afastar todo o caráter epistemológico que possa estar presente nela, isto é, a noção de esquema-conteúdo, ou seja, como que nós, para adquirirmos o conhecimento, precisamos de uma “Fôrma” necessária para organizar, isto é, dar forma ao conteúdo a ser colocado dentro dela. Só para ressaltar, a questão do esquema conteúdo é central quando falamos de epistemologia.

Davidson esclarece bem esta questão:

A forma com a qual funciona a linguagem não tem conexão com a forma com a qual funciona o conhecimento. Uma teoria do significado é uma compreensão das relações entre as sentenças, o que nos levaria a compreender as condições de verdade. (DAVIDSON, 1967, p. 316-318).

Apesar de Davidson ter feito o que Rorty chamou de “purificação” da filosofia da linguagem, e de tê-la libertado das influências de Kant e Hume, os esforços de Davidson pouco nos ajudaram a resolver qualquer problema filosófico. Entretanto, foi essencial para que Quine tratasse melhor acerca da distinção de questões de significado e questões de fato, isto é, a proposta de Kant a respeito da receptividade de sentido e os conceitos dados *a priori* pela espontaneidade.

Entretanto, Davidson, nesta tentativa de purificação, ainda está preso à noção de *a priori*. Davidson nos assegura que se recusarmos o conhecimento *a priori* do significado, a teoria do significado seria uma teoria empírica. A realidade consiste no fato de que é preciso ter cautela quando tratamos de investigar, ou até mesmo, criar correntes filosóficas que visam dar fim ao fundacionismo e representacionismo. Cautela no sentido de que, no caso da filosofia da linguagem, por exemplo, considerarmos esta como o fundamento de toda a filosofia.

2.1.4 Fundamentação, uma questão histórica

Essa postura de preocupação com a necessidade de ter fundamentos, quando tratamos do processo de inquirição, tem início no período mitológico quando a preocupação era saber se realmente os deuses eram a razão de toda a existência do mundo. Em seguida, com os pré-socráticos, observamos a preocupação com a *arkhé*. Sócrates, apesar de valorizar o diálogo como o meio capaz de promover o conhecimento, ainda se preocupava em fundamentar conceitos do que seria justiça, felicidade etc. Tanto Platão quanto Aristóteles demonstram explicitamente em suas filosofias a necessidade de se estabelecer fundamentos.

A pergunta que surge, já com os filósofos contemporâneos, é se Platão, Aristóteles e Sócrates estavam ou não falando sobre a mesma coisa, isto é, estariam eles falando sobre a mesma coisa, segundo suas limitações e contextualizações históricas, descrevendo suas inquirições de maneiras diferentes?

Questões como essas fizeram surgir duas correntes contemporâneas na história da filosofia. A primeira corrente chamada de “essencialismo” buscava investigar qual seria a melhor tradução para a nossa língua de uma palavra estrangeira. Desta forma, isso nos permitiria encontrar a essência referente de ambos os termos, diferenciando as colocações analíticas, ou seja, o significado, das colocações sintéticas, isto é, expressões que podem ser verdadeiras ou falsas.

A segunda corrente já afirmava de antemão que para toda palavra em uma dada língua existe uma correspondente em outra. Para isso, nos bastaria buscar em uma “linguagem

neutra de observação”, ou seja, um modelo, os elementos comuns que estariam presentes nas outras duas, isto é, faríamos uma investigação analítica a partir de colocações sintéticas de sentido.

A questão é que diante de vários discursos oferecidos pela ciência e por essas duas correntes acima, identificamos ainda a presença do referente no mundo externo. Entretanto, o que Quine, Thomas Kuhn e Feyerabend propuseram foi a impossibilidade deste referencial. Assim, se estes colocaram a ciência em xeque, a própria filosofia que se preocupava em buscar um fundamento ou referência também estaria.

Desta forma, se a própria filosofia não devesse criar seus próprios fundamentos, o que nos daria a possibilidade de caminharmos seguramente sobre ela? Como que a filosofia deveria se comportar diante de tantas mudanças, tanto nas teorias do campo científico, quanto nos relatos factuais? Logo, na medida em que as teorias científicas mudavam com o passar dos anos, mudavam também o significado de inúmeras colocações na linguagem, quanto inúmeras colocações de observações. Desta forma, concluiríamos que a estrutura neutra de significados que serviria de “solo firme” para todas as outras teorias não era tão firme assim.

Essa observação levaria a filosofia ao inevitável relativismo, visto que, a mesma perdeu a referência. Pois na verdade observou-se uma “mudança de significado” ou “uma mudança no esquema conceitual” todas as vezes que uma teoria era derrubada por outra e, desta forma, seguida por uma mudança de crenças. Diante disso, Rorty identificou uma grave consequência.

O filósofo havia sido retratado, desde os inícios da “virada linguística”, como um homem que conhecia sobre conceitos conhecendo sobre significados de palavras, e cujo trabalho, portanto, transcendia o empírico. Mas, assim que foi admitido que “considerações empíricas” (por exemplo, a descoberta de que havia manchas na Lua, a descoberta de que *États-Generaux* não iriam embora) incitavam mudança conceitual (por exemplo, um conceito diferente dos céus ou do estado), a divisão de trabalho entre o filósofo e o historiador não fazia mais sentido. [...] Não há nada que o filósofo possa acrescentar ao que o historiador já fez para mostrar que esse curso inteligível e plausível é um curso “racional”. (RORTY, 1995, p. 271).

2.1.5 Idealismo x realismo

Seguir a linha de que mudanças na teoria geraria uma mudança de significado, nos levaria a pensar que não existiria distinção entre questões de significado e questões de fato. Nas palavras de Putnam:

Pois dizer que qualquer mudança em nossas crenças sobre Xs é uma mudança no significado de X seria abandonar a distinção entre questões de significado e questões de fato. Dizer que as regras semânticas do inglês não podem de modo algum ser distinguidas das crenças empíricas das pessoas que falam inglês seria simplesmente jogar fora a noção de regra semântica do inglês. (PUTNAM, 1979, p. 124-125).

Logo, diante do impasse gerado pelas teorias que se sucediam superando as anteriores e com isso mudando os significados, o desafio que surge consiste em como poderíamos atribuir valores de verdade a teorias ou colocações variadas.

Por exemplo: “Aristóteles falou principalmente sobre movimento”, ou “Aristóteles falou principalmente coisas verdadeiras sobre o que ele chamava de movimento, mas não acreditamos que exista qualquer coisa assim”, ou, “Aqui temos uma colocação que seria verdadeira se alguma coisa na física aristotélica fosse, mas que, infelizmente, se refere a algo que não existe e portanto é falso”. (RORTY, 1995, p. 273).

Sem um solo firme, seria necessário para a filosofia uma teoria da referência, isto é, uma estrutura conceitual capaz de “dar conta” de todos esses problemas. Entretanto, foi logo descartada, pois buscar uma teoria da referência seria recorrer a fundamentos, isto é, representações da natureza em um espelho.

Isso nos levaria a um idealismo, visto que, estar diante da impossibilidade de encontrarmos uma estrutura-padrão para as nossas investigações, é o mesmo que dizer que nossas visões presentes sobre a natureza são o nosso único guia que nos permite estabelecer relações entre a natureza e nossas palavras. Logo, Putnam identificou que a posição idealista

de Feyerabend era contrária à sua posição realista. Estudar essa diferença levaria inevitavelmente à consolidação da “teoria da referência”.

Putnam ataca o anti-realista ou o idealista por estes considerarem que a teoria de Arquimedes sobre os fluídos e uma teoria mais avançada são duas teorias completamente distintas. A verdade para o anti-realista está apenas no interior da própria teoria, sendo impossível estar fora dela, ou seja, ele não tem noções de verdade e referência disponíveis extrateoricamente. Na época de Arquimedes, “X” é ouro, em nossa época talvez não seja.

Entretanto, o realista já afirma que deve existir uma teoria da correspondência entre pensamento e mundo. Putnam, como valoriza a questão de fatos concretos somente enquanto fatos da experiência efetiva ou pontual, nos fornece algumas sugestões de que o realista pode estar certo.

A primeira sugestão é que, para o realista, somente uma teoria da referência possibilitaria-nos entender a relação entre mundo e palavras. Em relação à segunda sugestão, podemos afirmar que um certo tipo de fato sociológico só pode ser explicado em termos realistas. E por fim, apenas o realista é capaz de evitar a utilização de termos que no passado foram usados por outros cientistas.

Rorty questiona essas sugestões que dão crédito aos realistas. Apesar de concordar com a primeira sugestão de que não é possível que algo “garantidamente afirmável” terá as mesmas garantias sintáticas que algo verdadeiro, existem filósofos que consideram “verdadeiro” como “garantidamente afirmável”, no sentido de que eles relativizam a noção de verdade a uma linguagem ou teoria, ou explicam que não precisamos de uma noção de verdadeiro, visto que, já temos uma noção de algo “garantidamente afirmável”.

Com isso, Rorty quer nos dizer que: quando temos uma noção de verdade, essas noções são independentes de qualquer *justificação*, isto é, se uma colocação é verdadeira, o mesmo ocorre com suas consequências lógicas, se duas colocações são verdadeiras, o mesmo ocorre com sua conjunção. Diante disso, Rorty nos alerta para o fato de que a maior parte das discussões sobre verdade presentes na história da filosofia “gira” em torno da *justificação*.

De acordo com a segunda sugestão de Putnam, a respeito da afirmação dos realistas, nada mais é que, em outras palavras, afirmarmos que precisamos da *justificação* para

confirmar os procedimentos feitos durante a inquirição, ou seja, a *justificação* nos proporcionaria a visão de progresso das ciências. Entretanto, o anti-realista e o idealista não negam a noção de *justificação* como algo que possa garantir a verdade da ciência, mas ele pode provar a falsidade dessas *justificações*. Por outro lado, o realista afirmaria que as conclusões a que os anti-realistas chegaram nada mais são do que identificações errôneas de procedimentos científicos, isto é, estas conclusões não desvalorizam a necessidade de *justificação*.

O que Rorty argumenta não é que uma teoria foi mal ou bem justificada. O que ele quer dizer é que, se uma teoria substitui ou melhora a antiga teoria, esse processo se deu por uma mudança de crenças, como foi visto no capítulo 1 quando citamos William James. “Sua verdade, como disse James, é principalmente uma questão de sua habilidade em perfazer “uma função de casamento” entre o depósito da antiga verdade e a “anomalia” que sugeriu inicialmente.” (RORTY, 1995, p. 283).

2.1.6 Noção de verdade e de afirmabilidade garantida

Para tratarmos ainda da questão acerca da necessidade de uma noção de “verdade” adicionada à noção de afirmabilidade garantida, é necessário que tratemos da terceira sugestão dada por Putnam a respeito da vantagem que o realista leva em relação ao antirealista. Essa sugestão consiste na tentativa de Putnam em negar a afirmação de que nenhum termo teórico jamais se refere a alguma coisa. Em seu artigo, *What is Realism* (PUTNAM, 1984) ele afirma:

E se aceitarmos uma teoria de cujo ponto de vista os elétrons são como o flogisto? Então, teremos que dizer que os elétrons não existem realmente. E se isso continuar acontecendo? E se todas as entidades teóricas postuladas por uma geração (moléculas, genes, etc., assim como elétrons) invariavelmente “não existirem” do ponto de vista da ciência posterior? – esta é, naturalmente, uma forma do antigo cético “argumento do erro” – como você sabe que não está em erro agora? Mas é a forma na qual o argumento do erro é uma preocupação séria para muitas pessoas atualmente, e não apenas uma “dúvida filosófica”.

Uma razão pela qual essa é uma preocupação séria é que, no final, a metaindução consequente torna-se avassaladoramente compulsiva:

exatamente como nenhum termo usado na ciência mais de cinquenta anos atrás referia, da mesma forma dar-se-á que nenhum termo usado agora (exceto talvez os termos de observação, se tais existem) refere. (PUTNAM, 1984, p. 146).

Rorty até concorda que precisamos de uma noção de “verdade” associada a uma noção de “afirmabilidade garantida”. Apesar de filósofos como Putnam concordarem que é necessária uma teoria da referência, porque esta é importante para a ciência contemporânea se referir aos termos usados pelos antigos, Rorty parte do princípio de que nada garante que essa referência sempre existirá, ou seja, não é garantida se sempre nós estaremos para a ciência de nossos ancestrais e se a ciência desenvolvida por nossos ancestrais estarão para nós. Mesmo se houvesse uma ruptura entre o contemporâneo e o antigo ainda não fica claro como essa teoria da referência poderia proporcionar essa ruptura.

O que é importante extrairmos dessa questão é que seja como e quando for, se conseguirem provar tal ruptura, não existe possibilidade alguma de não nos referirmos ao mundo, ou com os nossos ancestrais. Se antigamente Demócrito concluiu que o átomo era uma partícula indivisível, e hoje os cientistas provam que o átomo é divisível, não significa que estamos falando de duas coisas diferentes, e muito menos o que Demócrito afirmou como átomo deixou de existir para existir outra coisa ou outra definição.

O problema evidente aqui é que estamos confundindo “referência” e “realmente falar sobre”, pois “falar sobre” é uma noção do senso comum, e “referência” é um termo de cunho filosófico. Nas palavras de Rorty:

Deveríamos, entretanto, alimentar suspeitas sobre a noção de um choque entre uma teoria da referência antiga – intencionalista – e uma nova, “causal” (realista). O choque é produzido pela equivocidade de “referir”. O termo pode significar seja (a) uma relação factual que se mantém entre uma expressão e alguma outra porção da realidade, saiba alguém ou não que se mantém, seja (b) uma relação puramente “intencional” que pode manter-se entre uma expressão e um objeto não-existente. Chamemos a uma de “referência” e a outra de “falar sobre”. Não podemos referir-nos a Sherlock Holmes, mas podemos falar sobre ele. [...] A suposição de que as crenças das pessoas determinam sobre o que elas estão falando funciona igualmente bem ou igualmente mal para coisas que existem como para coisas que não existem, desde que não surjam perguntas sobre o que existe. (RORTY, 1995, p. 287).

Neste caso, fica evidente a crítica que Rorty faz à metafísica, isto é, seria em vão, neste contexto que Rorty expôs, falar das coisas visando encontrar uma definição última para elas, mas é proveitoso falarmos sobre as coisas, por meio do diálogo, para encontrarmos definições temporárias sem a ideia necessária de espelhamento da natureza.

Assim, a referência só existiria no momento em que, diante de várias investigações sobre um objeto, ou diante de várias investigações sobre como tomar uma decisão, nos levassem a acreditar que todas as formas acima nos possibilitariam criarmos um modelo, ou seja, um padrão que nos conduziria de forma correta ao restante de nossas investigações e, conseqüentemente, à verdade, sem contar que, em alguns casos a referência seria a própria verdade. Diante disso, vemos que Rorty nos diz que uma teoria da referência é completamente desnecessária.

Putnam chegou à conclusão de que não há nenhum modo dos empiristas fazerem o que os filósofos transcendentes não conseguiram fazer, ou seja, são as representações que estamos empregando em nossas investigações que possibilitarão anexarmos a elas o conteúdo que desejamos representar. Pensar que a linguagem poderia nos servir como um conjunto de representações, não é e não pode nos fornecer condições para compreendermos como uma linguagem é aprendida ou compreendida, mas foi para explicarmos o sucesso da inquirição.

Desta forma, tudo o que pensamos sobre as diversas teorias do mundo, sendo como verdadeiras, não podem necessariamente representar o mundo tão adequadamente. Em outras palavras, a preocupação aqui é saber se as teorias contemporâneas estão melhores ou piores que as antigas. Logo, o caráter explícito desta dificuldade consiste na necessidade que nós temos de uma teoria ideal, que sirva de parâmetro para todas as outras.

2.1.7 Donald Davidson e a crítica à noção de “esquema-conteúdo”

Davidson, de certa forma, assim como Rorty, ataca a distinção “esquema-conteúdo” e a ideia de espelho da natureza. Davidson critica a ideia de que consideramos as nossas colocações como verdadeiras, porque as mesmas representam a nossa realidade. O que

Davidson quer nos dizer é que quem cria essas representações somos nós, isto é, a natureza é indiferente quando representada. Ela não oferece um cânone da realidade e muito menos deseja ter um.

Então, de acordo com o que Davidson propõe, tentar representar a natureza e considerar que nossas colocações são representações da mesma é tentar separar a noção de verdade da noção de significado, e isso leva ao erro. Nas palavras de Davidson:

O problema é que a noção de ajustar-se à totalidade da experiência, como as noções de ajustar-se aos fatos, ou ser verdadeiro para com os fatos, nada acrescenta de inteligível ao conceito simples de ser verdadeiro. Falar antes de experiência sensorial que de evidência, ou apenas de fatos, exprime uma visão sobre a fonte ou a natureza da evidência, mas não acrescenta ao universo uma nova entidade pela qual devemos testar os esquemas conceituais.

Nossa tentativa de caracterizar linguagens ou esquemas conceituais em termos da noção de ajustar-se a alguma entidade reduziu-se, então, ao simples pensamento de que algo é um esquema ou teoria conceitual aceitável se é verdadeiro. Talvez fosse melhor dizer amplamente verdadeiro, de modo a permitir aos que compartilham do esquema diferir sobre detalhes. E agora o critério de um esquema conceitual diferente de nosso próprio se torna: amplamente verdadeiro, porém não traduzível. A questão de se esse é um critério útil é apenas a questão de quão bem compreendemos a noção de verdade, enquanto aplicada à linguagem, independente da noção de tradução. A resposta é, penso, que não a compreendemos independentemente de modo algum. (DAVIDSON, 1967, p. 308).

Davidson afirma ainda que não compreendemos isso devido ao que ele chama de “certa visão holística da significação”:

Se as sentenças dependem de sua estrutura para seu significado, e compreendemos o significado de cada item da estrutura apenas como uma abstração da totalidade de sentenças em que ele figurava, então podemos dar o significado de cada sentença (e palavra) na linguagem. (DAVIDSON, 1967, p. 308).

Em outras palavras, uma teoria do significado dá para uma linguagem apenas um relato de como os significados das sentenças dependem dos significados das palavras.

Davidson propõe que as palavras só devam ter conotações de verdade quando aplicadas a sentenças. Assim, procurar a “essência” de um significado de uma palavra de tal forma que a transcenda é inútil. Desta forma, Davidson quis nos mostrar que não podemos verificar a existência de uma linguagem que dê uma descrição verdadeira do mundo.

2.2 A hermenêutica como possibilidade da extinção de fundamentos

Rorty argumentou sobre a necessidade que vários filósofos tiveram a respeito de uma teoria do conhecimento que pudesse estabelecer fundamentos. Neste caso, vimos como esta ausência de fundamentos deixou um vazio na história da filosofia e, diante disso, por mais que muitas tentativas tenham sido feitas, Rorty viu problemas nestas tentativas, como tratamos anteriormente.

Desta forma, Rorty não tem interesse algum em preencher este vazio; pelo contrário, ele vê na hermenêutica uma possibilidade de fazer com que essa necessidade de fundamentos seja completamente extinta. Para ele, a hermenêutica não é um nome de uma disciplina, ou um método para alcançar resultados que a epistemologia não conseguiu e muito menos um programa de pesquisa.

A epistemologia propõe que para chegarmos a uma verdade, seja sobre a relação entre representação e mundo ou relações entre sentenças, é necessário um conjunto de regras, e a existência de uma confrontação entre representação e o mundo objetivo. Para a epistemologia, isso é comum a todo discurso. Nesse sentido, ela prossegue na suposição de que todas as contribuições a um dado discurso são capazes de serem submetidas a um conjunto de regras que nos diz como podemos alcançar uma concordância racional, a partir da qual se decidiria a questão sobre todo o ponto em que as colocações parecem conflitar.

Esse conjunto de regras permitiria uma situação ideal que nos levaria a um comum acordo. A epistemologia propõe que para sermos racionais é necessário a concordância com os nossos pares, isto é, encontrar o comum a todos. A questão é que construir uma epistemologia desta maneira nos levou a alguns enganos, como Rorty os identificou:

Às vezes esse terreno comum tem sido imaginado como encontrando-se fora de nós – por exemplo, no domínio do Ser enquanto oposto ao do Devir, nas Formas que tanto orientam a inquirição como são a sua meta. Às vezes tem sido imaginado como encontrando-se dentro de nós, como na noção do século XVII de que compreendendo nossas próprias mentes deveríamos estar aptos a compreender o método certo para encontrar a verdade. No seio da filosofia analítica, com frequência tem sido imaginado encontrar isso na linguagem, que se supunha proporcionar o esquema universal para todo conteúdo possível. Sugerir que não há tal terreno comum parece colocar em perigo a racionalidade. Questionar a necessidade de comensuração parece o primeiro passo em direção ao retorno a uma guerra de todos contra todos. (RORTY, 1995, p. 312-313).

Observamos claramente, na citação acima, a crítica de Rorty aos modelos ideais criados por Descartes, Kant e, hoje, Habermas, que possibilitariam aos filósofos caminharem em um solo seguro na filosofia e consequentemente encontrarem as definições últimas de todas as coisas. Logo, a hermenêutica é útil neste momento, pois a mesma considera as relações de discursos variados como relações de partes integrantes de uma conversação possível, uma conversação que não pressupõe nenhum conjunto de regras, isto é, uma estrutura que seja capaz de unir os interlocutores, mas que a vontade de concordância nunca seja perdida. Concordância não no sentido da descoberta de um terreno comum já existente, mas no sentido de concordar ou discordar do tema discutido.

Para a epistemologia, existe um conjunto especial de termos nos quais todas as contribuições à conversação deveriam ser colocadas. No caso da hermenêutica, ela permite você se abster da epistemologia ao mesmo tempo em que faz com que você assuma a linguagem do outro traduzida para si próprio. A epistemologia sugere que os interlocutores estejam unidos para alcançar uma meta comum e universal, entretanto a hermenêutica sugere uma civilidade. Como Rorty afirma:

A noção de cultura antes como uma conversação que como uma estrutura erigida sobre fundamentos encaixa-se bem a essa noção hermenêutica de conhecimento, uma vez que entabular uma conversação com estranhos é, como adquirir uma nova virtude ou habilidade ao imitar modelos. (RORTY, 1995, p. 315).

Desta forma, a epistemologia busca um *logos* que só poderia ser descoberto a partir de um método que possibilitaria um conhecimento em fundamentos, isto é, um conhecimento puro. A hermenêutica trata das derivações subjetivas desse conhecimento puro. Entretanto, mesmo diante deste caráter informal da hermenêutica, a mesma, quando trata das investigações epistemológicas, acaba por assumir uma postura da própria epistemologia, pois afinal, faz-se necessário analisar de forma bem ordenada os resultados obtidos pela epistemologia, seja no campo conversacional, ou no campo científico.

Logo, estabelecer uma diferença entre a epistemologia e a hermenêutica não é tão difícil. A epistemologia se preocupa em fundamentar o conhecimento para torná-lo mais claro e ensiná-lo. A hermenêutica surge no momento em que não conseguimos enxergar com clareza o objeto, os procedimentos e os resultados obtidos pela epistemologia. Logo, a hermenêutica antecede a epistemologia, pois é ela que estabelece as convenções que serão utilizadas pela epistemologia, ou seja, a hermenêutica não permite o discurso científico como verdade última.

2.2.1 Contribuições de Thomas Kuhn acerca dos debates entre a epistemologia e a hermenêutica

Thomas Kuhn deu contribuições importantes nos debates entre a epistemologia e a hermenêutica. A análise de Kuhn inicia-se com uma crítica à necessidade que as demais ciências tem de seguir o mesmo padrão de investigação das ciências físicas. A questão que Kuhn colocou é se existiria possibilidade da filosofia da ciência descobrir um conjunto de regras que permitiriam uma escolha para as teorias científicas. Sendo assim, seria possível a epistemologia trabalhar em todos os ramos do conhecimento? Isto é, com um modelo definido a partir da filosofia da ciência, a epistemologia poderia descobrir um terreno comum entre discursos humanos e científicos?

Quando tratamos de história da ciência observamos que a mesma sempre sofreu mudanças de paradigmas. A hermenêutica entra com uma contribuição decisiva quando tratamos dessas mudanças, pois ela é que questiona os procedimentos, discursos e a validade das descobertas científicas. Veja como Kuhn trata esta questão:

Ao ler as obras de um pensador importante, procure inicialmente pelos absurdos aparentes no texto e pergunte a si mesmo como uma pessoa sensível poderia tê-los escrito. Quando encontrar uma resposta, (...) quando essas passagens fizerem sentido, então você poderá descobrir que passagens mais centrais, aquelas que pensou ter compreendido previamente, mudaram de sentido. (KUHN, 1989, p. 191).

Esta passagem de Kuhn nos mostra que existem várias teorias que tratam um tema em questão. Diante disso, Kuhn relata que existem teorias plausíveis ou não, e que a filosofia da ciência, pelo menos em sua época, cometeu um erro ao tentar encontrar um modelo científico que pudesse nos levar a identificar as melhores teorias. Logo, não existe a possibilidade de encontrarmos um modelo que permita nos auxiliar na escolha de teorias. De certa forma isso nos faz pensar que a conclusão a que Kuhn chegou permite uma liberdade dentro da comunidade científica.

Ao aprender um paradigma, o cientista adquire ao mesmo tempo teoria, métodos e padrões, em geral numa mistura investigável. Essa observação proporciona nossa primeira indicação explícita de por que a escolha entre paradigmas competidores geralmente levanta questões que não podem ser resolvidas pelos critérios usados na ciência normal. Como o assunto de padrões competidores, isso pode ser respondido apenas em termos de critérios que se encontram completamente fora da ciência normal, e é esse recurso a critérios externos que muito obviamente torna revolucionários os debates de paradigmas. (KUHN, 2006, p. 108-109).

Kuhn em toda a sua obra *Estrutura das revoluções científicas* (KUHN, 2006) nos mostra que este método ideal para a escolha de teorias é inalcançável. O que irá separar Kuhn de seus críticos é se o processo que ocasiona mudanças de paradigmas nas ciências é o mesmo ou não que ocorreu, por exemplo, na passagem do sistema escravista para o sistema de trabalho.

Diante da inexistência de um modelo, Kuhn nos leva a crer que a escolha de uma teoria é atribuída mais a uma questão de valor, do que um conjunto de regras. O que seus críticos ainda insistem é se existe uma faixa de valores especificamente científicos que

influenciam nossas escolhas. Kuhn considera como valores as palavras “precisão”, “consistência”, entre outras.

Uma passagem na obra *Estrutura das revoluções científicas* (KUHN, 2006) é polêmica no sentido das indagações que ela provoca.

Embora o historiador sempre possa encontrar homens – clérigos, por exemplo – que foram irrazoáveis ao resistir a uma nova teoria, por tanto tempo como o fizeram, ele não encontrará um ponto em que a resistência se torna ilógica ou não científica. (KUHN, 2006, p. 159).

Diante do impacto que a revolução copernicana causou na igreja, seria possível considerar que as contestações da igreja eram ilógicas ou não científicas? Rorty, ao analisar esta questão, não considera que Kuhn deu uma resposta explícita a respeito dessa pergunta. Mas, o que percebemos no conjunto da obra deste último é que tudo levaria a crer que para Kuhn não seria possível considerar a resposta da igreja como não científica, isto é, a contestação por parte da igreja contra Copérnico seria considerada científica.

Logo, partindo do princípio de que o método científico nos leva à verdade e o método não científico nos leva ao erro, não podemos considerar que o método da igreja católica para promover o geocentrismo era um método científico, pois como a filosofia do período moderno até os dias de Kuhn considerou o método galileano e newtoniano como fundamento para toda a filosofia, ou seja, um método para encontrar a verdade, considerar a proposta católica como método científico é colocar em “xeque” a própria filosofia e o método racional como os únicos caminhos possíveis para alcançar a verdade. A posição de Kuhn geraria uma crise a respeito da credibilidade da própria filosofia.

Entretanto, pensamos que os críticos de Kuhn não entenderam que, partindo do princípio de que a ciência é tudo aquilo que, ao escolhermos um objeto de estudo e fundamentando-o em um método, pode ser considerado como ciência. Entretanto, em relação à ciência, nunca podemos considerá-la como o único caminho capaz de nos levar à verdade.

Os argumentos que o clero utilizou para dar crédito aos argumentos de Copérnico são argumentos científicos sim. Entretanto, os resultados a que estes argumentos levaram é que

não foram satisfatórios. Certamente, o método utilizado pelo clero, isto é, algumas investigações triviais no âmbito da astronomia, e a fundamentação de sua proposta na Bíblia, não foram suficientes para a consolidação de suas propostas, partindo do princípio de que o clero estaria agindo de boa fé. Entretanto, o que parecia era que a igreja católica não queria perder privilégios na Europa.

O que Rorty nos ajuda a identificar em toda essa discussão gira em torno dos diálogos estabelecidos entre Kuhn e seus críticos. A discussão é se a ciência, considerada como algo que nos ajuda a descobrir o que realmente está no mundo, difere, em seus padrões de argumentação, dos discursos para os quais a noção de “correspondência à realidade” parece menos adequada.

Kuhn provoca uma ruptura na história da filosofia da ciência por discordar de toda uma tradição. Desde Descartes até a filosofia lógico-empirista considera-se que o procedimento para atingir representações precisas no *espelho da natureza* difere dos procedimentos para alcançar a concordância sobre assuntos práticos ou estéticos. Para Kuhn, não existe essa diferença.

2.3 A crítica de Rorty à objetividade de Thomas Kuhn

Kuhn continua defendendo que, mantendo-se a ciência como paradigma, só onde há correspondência com a realidade há a possibilidade de concordância racional. Segundo Rorty, esta posição que Kuhn defende é errônea, porque:

Essa confusão é ajudada por nosso uso de “objetivo”, que significa tanto “caracterizar a visão sobre a qual haveria concordância quanto o resultado da argumentação não defletida por considerações irrelevantes” e o “representar as coisas como elas realmente são”. Os dois são em grande parte coextensivos e, para propósitos não filosóficos não ocorre nenhum problema por usá-los a ambos. Mas se começamos a levar a sério perguntas como: “Em que sentido exatamente a bondade está aí esperando para ser representada acuradamente como o resultado da argumentação racional sobre questões morais?” ou então “Em que sentido exatamente havia características físicas de realidade que só eram capazes de ser representadas acuradamente por equações diferenciais, ou tensores, antes que as pessoas

pensassem em assim representá-las?”, a tensão entre essas duas noções começa a surgir. Temos Platão a agradecer pelo primeiro tipo de pergunta, e o idealismo e o pragmatismo para agradecer pelo segundo tipo. Não é possível responder a nenhuma delas. Nossa inclinação natural de retornar a um vigoroso “Em nenhum sentido”, para a primeira, e um igualmente vigoroso “No sentido mais pleno e direto possível”, para a segunda, não ajudará em nada a nos livrarmos dessas perguntas se ainda sentirmos a necessidade de *justificar* respostas a tais questões construindo teorias epistemológicas e metafísicas. (RORTY, 1995, p. 329).

Rorty critica a necessidade de justificação, isto é, a necessidade que a epistemologia e a metafísica possuem de criar modelos, padrões, fundamentações que justifiquem tanto a relação de espelhamento com a realidade, ou uma simples conversa entre pessoas.

Essas teorias epistemológicas e metafísicas, além de se preocuparem com os fundamentos, defendem que estes mesmos fundamentos servirão para consolidar as tentativas de opor a ideia de subjetivo à ideia de objetivo. Objetivo é o que diz a ciência, subjetivo é o que diz a política, literatura, a moral, e se objetivo pode ser aplicado a estas últimas.

Mas surge a pergunta: O que tem a ver “O gato está no tapete” com um novo número matemático? A expressão “O gato está no tapete” nos leva a noções de “verdade como correspondência” ou “precisão da representação”, ao mesmo tempo em que é o padrão contra o qual as outras são comparadas em termos de objetividade. Já a epistemologia irá se preocupar com a criação de um modelo que represente melhor o enunciado “O gato está sobre o tapete”, ou seja, o que melhor pode representar o espelhamento.¹⁹

Preocupações com objetividade, subjetividade, cognição, nada mais são do que uma esperança por uma concordância entre os inquiridores. Para os críticos de Kuhn, a consequência gerada pela diferenciação entre o que é objetivo e subjetivo é carregada de sentimento moral, e este é uma consequência de que a esperança, de acordo com os inquiridores, está na *justificação* dos valores iluministas.

Rorty mostra seu apoio a Kuhn ao defender que não há ligação entre valores do iluminismo com a imagem do espelho da natureza. Rorty, nesta investida, começa a analisar o

¹⁹ Na tentativa de descobrir o que pode ser objetivo, a metafísica procura semelhanças e diferenças entre, por exemplo, a descoberta (pelos matemáticos) entre um novo tipo de número e a descoberta de que o gato está sobre o tapete. RORTY, Richard. Filosofia e o espelho da natureza. Rio de Janeiro. Relume Dumará, 1995, p-329.

conceito de subjetividade proposto por Kuhn e sua errônea interpretação por parte de seus críticos.

Veja como Kuhn difere subjetivo de objetivo:

“Subjetivo” é um termo com vários usos estabelecidos: num destes é oposto a “objetivo”, em outro a “ajuizável (formar conceito sobre)”. Quando meus críticos descrevem como subjetivistas as características idiossincráticas a que apelo, recorrem, penso que erroneamente, ao segundo desses sentidos. Quando se queixam de que privo a ciência de objetividade, fundem o segundo sentido de subjetivo com o primeiro. (KUHN, 1989, p. 336).

Rorty nos ajuda a pensar que as características subjetivas não são formadoras de juízos. Elas são para Kuhn, uma questão de gosto, isto é, algo que ninguém se preocupa em discutir. Entretanto, um valor de um poema não é uma questão de gosto, isto é, é uma formação de juízo. Logo, o que percebemos em Kuhn é que ele afirma que o valor de uma teoria científica é uma questão ajuizável e não de gosto. Diante disso, as críticas que Kuhn recebe de seus críticos se justificaria, porque estes temem a não existência de uma base intermediária entre questões de gosto e um modelo padrão ou fundamento.

Diante disso, Rorty identifica algumas conclusões a que chegam os críticos de Kuhn, a partir da sua proposta acerca da subjetividade. A primeira conclusão é que todas as colocações descrevem estados internos dos seres humanos (sua Essência Espelhar, o Espelho possivelmente embaçado) e estados da realidade externa (natureza). A segunda nos remete para o fato de que podemos distinguir as colocações que descrevem estados internos dos seres humanos das que descrevem os estados da realidade externa pela visualização daquelas que permitem sabermos como obter concordância universal. E como consequência das duas anteriores, “... a possibilidade de discordância perpétua é uma indicação de que, não importa quão racional pareça ser o debate, na realidade não há nada o que debater – uma vez que apenas estados internos podem ser o tema.” (RORTY, 1995, p. 332).

Se voltarmos um pouco mais, perceberemos que isso é característica do platonismo e do positivismo, visto que para ambos, analisar sentenças é descobrir se as mesmas possuem sentido subjetivo ou objetivo, ao mesmo tempo em que procurariam se há concordância entre

os homens sobre o que valeria sobre confirmação de verdade. Essa confirmação de verdade é dada pela epistemologia como “espelhamento”, e não como “concordância” como é proposto por Rorty e Kuhn.

Os críticos de Kuhn ainda afirmam que nós podemos eliminar a possibilidade de discordância racional perpétua apenas naquelas áreas em que eles não-questionados da realidade externa proporcionariam um solo comum para os inquiridores, isto é, onde não há modelo ou fundamento na ciência, tudo é uma questão de gosto.

Estabelecendo-se outras distinções entre subjetivismo e objetivismo, segundo Rorty, torna-se mais fácil defender Kuhn. Por objetividade podemos entender uma propriedade de teorias que são escolhidas por um consenso entre argumentantes racionais. Contrário a esta definição, subjetivo é o argumento irrelevante à teoria discutida e por isso deve ser descartada.

Em um sentido mais tradicional, subjetivo é o que remete ao interior, isto é, um caráter estritamente irracional, pois não reflete precisamente com o que está no mundo externo, logo não é debatível. Entretanto, o intelecto já consegue refletir especularmente o mundo externo.

Porém, Kuhn reconhece que, apesar de acreditar que sua proposta contra a tradição científica é válida, reconhece que a sua proposta não tem tantos resultados satisfatórios como os resultados científicos, e não consegue dar uma boa resposta para esta diferença.

Diante desta questão, Rorty ainda reconhece em Kuhn alguns pontos importantes a respeito da epistemologia. Kuhn ainda tinha esperanças de que a compreensão a respeito da determinação e tradução da referência, o ajudaria a esclarecer diversos assuntos. Ele sugere também que a filosofia da ciência tem uma missão bem distinta das atividades hermenêuticas do historiador da ciência, e que a preocupação da filosofia deveria ser com a reconstrução racional mantendo apenas os elementos importantes para a ciência como conhecimento bem formulado. Logo, Kuhn estabelece a necessidade de um conhecimento bem fundado, ou seja, justificado.

Mas esse vazio deixado por Kuhn não deve ser lamentado, visto que o próprio Rorty reconhece a incapacidade de desempenhar a sua própria proposta, que é original, contra os fundacionistas e representacionistas.

Reconhecido o método indutivo e a sua credibilidade, Rorty propõe a necessidade de pensar a ciência de modo tal que seu empreendimento baseado em valor não ocasione surpresa. Para que isso seja feito precisamos desmitificar a ideia de que “valores” são tudo aquilo que é interno, e que fatos são tudo aquilo que é externo. Isto é, será que a ciência é totalmente desprovida de valor por ela produzir bombas que matam milhares de pessoas?

Como muitos propõem, fazer uma distinção entre não-cognitivo e cognitivo ou reduzir o primeiro ao segundo seria fundamental. Entretanto, reduzir o segundo ao primeiro é espiritualizar a natureza, tornando-a antes, algo que os homens fizeram do que algo que encontraram. Os críticos de Kuhn afirmam que é exatamente isso que Kuhn está sugerindo.

Entretanto, segundo Rorty, o equívoco que todos os críticos de Kuhn cometeram é que eles sugeriram que Kuhn, ao reduzir o método científico ao método político, reduziu o mundo dos elétrons, por exemplo, ao mundo que é feito dos relacionamentos sociais. Aqui novamente encontramos a noção de que “... tudo o que não pode ser descoberto por uma máquina de algoritmo apropriado não pode existir “objetivamente”, e, portanto deve ser de algum modo uma “criação humana”.” (RORTY, 1995, p. 337). Veremos a seguir a tentativa de Rorty em provar que a distinção entre a epistemologia e a hermenêutica não deveria ser considerada como paralela a uma distinção entre o que está “lá fora” e o que nós “inventamos”.

2.3.1 A Hermenêutica como quebra de paradigmas

Rorty afirma que nossa concepção do que é “ser” em filosofia está ligada à necessidade de que para se fazer filosofia é necessário fazer também epistemologia, isto é, não é possível pensar em filosofia sem fazer teoria do conhecimento ou procurar um método para conhecer. Isso promoveu a ideia de que nós temos que, para conhecer, espelhar a natureza.

Desta forma Rorty propõe a quebra deste paradigma por meio da hermenêutica. Hans-Georg Gadamer em sua obra *Verdade e Método* (GADAMER, 2008) declarou que a sua hermenêutica não era um método para alcançar a verdade. Isso motivou Rorty em continuar a sua crítica contra a comensurabilidade tradicional da filosofia.

A hermenêutica desenvolvida aqui, não é uma metodologia das ciências humanas, mas uma tentativa de compreender o que verdadeiramente são as ciências humanas, para além de sua autoconsciência metodológica, e o que as conecta com a totalidade de nossa experiência do mundo. (GADAMER, 2008, p.331).

Para Rorty, Gadamer o ajuda a conciliar a questão de que a irreducibilidade das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) não é uma questão de dualismo metafísico, pois a nossa intuição “existencialista” de que redescrever a nós mesmos é a coisa mais importante que devemos fazer. Essa reconciliação só é possível quando Gadamer substitui a noção de *Bildung* (educação, auto-afirmação), pela noção de conhecimento no sentido de pensar. Na realidade, Gadamer nos mostra que é possível sermos um “ser que pensa” e um “ser que existe e experiencia o mundo”.

Entretanto, isso é possível quando usamos tanto as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*), quanto as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) para uma melhor interpretação do mundo. Esta interpretação, não é no sentido de estabelecermos novos paradigmas, mas no sentido de encontramos um novo modo de nos expressarmos e de lidarmos com o mundo, isto é, o modo com a qual as coisas são ditas é mais importante que o estabelecimento de verdades.

O que Rorty faz, diferentemente de Gadamer, é usar o termo “edificação” para representar esta tentativa de encontrar modos melhores para falar. Esse discurso edificante que tanto Rorty quanto Gadamer procuram está fora dos padrões estabelecidos pela ciência, isto é, é uma situação de conversação que nos permitirá tornarmo-nos novos seres.

Edificar, para Rorty, não tem a função de fundamento que nos leva à verdade, mas um de vários modos que nos possibilitará alcançá-la.

Se há um conflito, é entre a visão platônica-aristotélica de que o único modo de ser edificado é saber o que há ali fora (refletir os fatos com precisão – perceber nossa essência conhecendo essências) e a visão de que a busca da verdade é apenas um entre muitos modos pelos quais poderíamos ser edificados.(RORTY, 1995, p. 354).

Na obra *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 1990), vimos como o autor considera que a busca de conhecimento objetivo, isto é, a edificação, é um projeto humano como vários outros. Sartre em sua obra *Ser e o nada* (SARTRE, 1998) já considera que a busca do conhecimento objetivo do mundo e de si mesmo é uma tentativa de evitar a responsabilidade de escolher o próprio projeto. Entretanto, o projeto sartriano é auto-frustrante no sentido de que dentro de um conjunto de modelos encontramos um que nos identificamos.

Rorty considera que para Heidegger, Sartre e Gadamer a inquirição é possível e efetiva; o problema é que ela proporciona apenas alguns modos, dentre vários, de descrever a nós mesmos, e alguns destes podem ser um obstáculo ao processo de edificação.²⁰

Segundo Rorty, o problema da visão existencialista é que esta nos mostra que a busca por conhecimento objetivo deve ser adequada às normas de justificação que encontramos sobre nós. Percorrer a justificação é recorrer a fundamentos ou modelos. Entretanto, o ponto positivo do existencialismo é que como não temos nenhuma essência, ou seja, a mesma é construída, e isso é positivo até o momento em que a comparamos no sentido de buscar um modelo nas ciências da natureza (Naturwissenschaft).

Para Rorty, não podemos de forma alguma considerar que uma pessoa é educada quando conhece as ciências da natureza em sua época e que se identifica com uma delas. A questão é que apesar de nós podermos conhecer todas as descrições objetivas verdadeiras de nós mesmos, ainda não poderemos saber o que fazer de nós mesmos. Não podemos apenas considerar as ciências da natureza, isto é, ciências respaldadas em um método racional, como

²⁰ Visto que, segundo Rorty, devemos nos preocupar mais com uma maneira mais clara de nos expressarmos do que com a posse de verdades, Rorty usa o termo “edificação” para representar esse projeto de encontrar modos novos, melhores, mais interessantes de falar. A tentativa de edificar (a nós mesmos ou a outros) pode consistir na atividade hermenêutica de estabelecer conexões entre a nossa cultura e alguma cultura ou período histórico exóticos. RORTY, Richard. *Filosofia e o espelho da natureza*. R.J, Dumará, 1995, p. 354.

a única referência de nós mesmos. Devemos considerar a hermenêutica como processo de edificação, e também como o meio de discussão a respeito da validade dessas ciências a tal ponto de darem regulação ao nosso comportamento e à forma com a qual enxergamos o mundo.

2.3.2 A oposição entre filósofo edificante e filósofo sistemático

Rorty não nega que devemos ser educados no sentido de conhecermos o que a ciência nos mostra e também no sentido de conhecermos as nossas práticas sociais. Para ele é importante termos esse contraponto para daí em diante andarmos com os nossos próprios pés.

Entretanto, não devemos afirmar que, para que o discurso hermenêutico aflore devemos ter sempre como base o discurso epistemológico.

Tentar o discurso anormal (subjetivo) a partir do zero, sem sermos capazes de reconhecer nossa própria anormalidade, é loucura no sentido mais literal e terrível. Insistir em ser hermenêutico onde bastaria a epistemologia – tornar-nos incapazes de encarar o discurso normal em termos de seus próprios motivos, e capazes de encará-lo apenas a partir de nosso próprio discurso anormal – não é loucura, mas mostra uma carência de educação. Adotar a atitude “existencialista” em relação à objetividade e racionalidade, comum a Sartre, Heidegger e Gadamer, somente faz sentido se o fazemos num afastamento consciente de uma norma bem compreendida. (RORTY, 1995, p. 360).

Sem sombras de dúvida, nesse discurso de Rorty identificamos uma oposição entre dois tipos de filosofia: a filosofia “sistemática” e a filosofia “edificante”. A primeira representa os filósofos que possuem como núcleo a epistemologia, e a segunda os filósofos que desconfiam a respeito das intenções desta última.

Essa primeira linha de filósofos procura um paradigma para toda a humanidade. Este paradigma consiste em obter crenças verdadeiramente justificadas e justificar é criar fundamentos, modelos, isto é, a essência do homem é ser um conhecedor de essências.

Contrariando esta concepção, temos filósofos que são acusados de relativismo, por serem contra a tradição epistemológica, isto é, o projeto de comensuração universal.

Rorty considera os filósofos sistemáticos como aqueles que se preocupam em construir modelos mensuráveis para toda a eternidade e consequentemente em uma trilha segura da ciência. Os filósofos edificantes sempre se preocupam em quebrar paradigmas criando algo novo em que podem dar explicações precisas ou não, isto é, é uma quebra de toda uma tradição que começou com Platão, no sentido de que este distingue o poeta do filósofo. O filósofo, para Platão, deve dar razões, argumentações e justificações de suas investigações. O filósofo edificante não se preocupa com métodos e fundamentações.

Lembramos que Rorty não concordou com Habermas acerca da necessidade de um modelo para o consenso. Rorty é radical demais, a ponto de promover uma filosofia da liberdade contra o filósofo da academia. Segundo Rorty, não é possível criar modelos, pois o mundo e o comportamento humano mudam a todo o momento. Por mais que se preocupe em criar modelos, isso não adianta, pois a cada momento um modelo novo é sugerido. Essa busca pela verdade é contra o princípio da palavra filosofia.

O problema que se apresenta para o filósofo edificante consiste que dentro de uma discussão filosófica o mesmo deseja apresentar argumentos que não são representações precisas de essências. Nesse momento da discussão ele viola a regra da filosofia tradicional que diz que alguém só pode sugerir mudanças de regras, porque notou que as anteriores não são mais adequadas para resolver os problemas de sua atualidade. Vemos muito bem que os filósofos edificantes se recusam a apresentar verdades objetivas. Buscar a representação exata é ir contra a própria noção de filosofia, pois esta significa amor à sabedoria no sentido de que o ato de conhecer é sempre um processo e não um alcance de uma verdade.

Durante uma conversação, poderíamos contribuir ou não para a inquirição. Poderíamos simplesmente falar sem opinar, isto é, simplesmente participar de uma conversa, em outras palavras, conversar às vezes pode ser o simples ato de se expressar sem se preocupar em explicar como algo é de fato, ou seja, sem exteriorizar representações internas da realidade.

Precisamos, segundo Rorty, retirar o que há de especular de nossa fala. Isto só será possível se não considerarmos a nossa fala como representação, isto é, abandonando a noção

de correspondência com sentenças e pensamentos, e vê-las mais como conectadas com outras sentenças do que com o mundo. Nas palavras de Rorty:

Um modo de ver a filosofia edificante como o amor pela sabedoria é vê-la como a tentativa de prevenir a conversação de degenerar em inquirição, em um programa de pesquisa. Os filósofos edificantes nunca podem terminar a filosofia, mas podem ajudar a preveni-la de alcançar a trilha segura da ciência. (RORTY, 1995, p. 366).

2.3.3 A proposta de Rorty é uma proposta relativista?

A ideia de que a filosofia edificante procura continuar uma conversação do que descobrir a verdade faz dela uma filosofia relativista. Entretanto, Rorty reconhece que mesmo as filosofias que carregam em si a herança tradicional são também relativistas quando procuram estabelecer alguma teoria da verdade.

Rorty procura esclarecer este posicionamento retomando termos metafísicos como, “verdade”, “bondade”, “realidade”, entre outros. Ao analisar estes termos, Rorty os identifica como ausentes de qualquer prática justificadora diante da impossibilidade de encontrarmos critérios para selecionar esses referentes únicos. Entretanto, os únicos indícios que este filósofo poderá encontrar como critérios estão presentes na melhor moral ou pensamento científico da época, isto é, estes indícios só poderão ser encontrados no campo prático, o que comprova ainda mais a presença do relativismo nestas questões. Observe que quando um termo é definido, basta uma modificação na cultura ou uma virada científica para que o significado deste ou daquele tema perca a validade.

A filosofia hermenêutica, ou seja, os filósofos edificantes, não podem ser considerados como relativistas, porque em nenhum momento eles afirmam que algo é verdadeiro. Entretanto, os filósofos sistemáticos podem ser considerados como relativistas, porque todas as vezes que afirmam ter encontrado um modelo que resolvesse todos os problemas da humanidade precisam alterá-lo devido ao processo dinâmico que sempre esteve, e estará presente na humanidade. Não é difícil percebermos isso, pois vimos, vemos e

veremos as diversas obras que sempre vieram com a promessa de terem resolvido um ou outro problema.

A filosofia edificante é reativa no sentido de combater os filósofos sistemáticos quando estes tentam a todo o momento encerrar a conversação com suas propostas de comensuração universal, isto é, a necessidade de sempre criar modelos ou regras que procuram tanto representar o mundo, quanto regular o novo comportamento. Nas palavras de Rorty:

Ver a manutenção do andamento da conversação como meta suficiente da filosofia, ver a sabedoria como consistindo na capacidade de sustentar uma conversação é ver os seres humanos como geradores antes de novas descrições que de entes que se espera ser capaz de descrever com precisão. Ver a meta da filosofia com verdade – ou seja, a verdade sobre os termos que proporcionam a comensurabilidade última para todas as inquirições e atividades humanas – é ver os seres humanos antes como objetos que como sujeitos, como existindo antes em si que como por si tanto quanto em si, como objetos descritos tanto quanto sujeitos descrevendo. Pensar que a filosofia irá permitir-nos ver o objeto descrito é pensar que todas as descrições possíveis podem ser tornadas comensuráveis com a ajuda de um único vocabulário descritivo – aquele da própria filosofia. (RORTY, 1995, p. 371).

A filosofia edificante tem como grande objetivo enviar a conversação em várias direções. É necessário o cuidado no sentido de que essas novas direções podem levar à própria interrupção da conversação, pois estas direções podem originar novas ciências, novos programas de pesquisa e, tão logo, a verdades objetivas. Entretanto, precisamos estar cientes de que essas novas direções são apenas acidentes de um discurso, e que o que a filosofia edificante deseja é apenas fazer com que nós não tenhamos a ilusão de que conhecemos definitivamente a nós mesmos, ou qualquer outra coisa.

2.3.4 Da impossibilidade de conciliação entre a filosofia sistemática e a filosofia edificante - uma crítica a Jürgen Habermas

Rorty destaca a impossibilidade de conciliação entre a filosofia sistemática e a filosofia edificante. Rorty nos diz que Habermas e Apel tentaram fazer essa conciliação quando sugeriram modos que nos possibilitariam criar um novo tipo de postura transcendental, possibilitando-nos fazer algo semelhante ao que Kant tentou fazer, mas sem irmos para o cientificismo e o historicismo.

Marx e Freud identificaram que se há uma mudança de comportamento é necessário uma mudança na auto-descrição do sujeito. Logo, muitos filósofos abraçaram a ideia de que, como a epistemologia tradicional estava empenhada em objetivar a humanidade, era necessário a criação de algo posterior à epistemologia que faça pela reflexão o que a tradição fez pelo conhecimento objetivante.

Rorty insiste na ideia de que é necessário nos livrarmos da necessidade de criarmos molduras que regulem o processo da inquirição. Além disso, não deveríamos aceitar a ideia de que a filosofia poderia explicar o que a ciência não explica. Logo, a tentativa de Apel em desenvolver uma “pragmática transcendental” e Habermas uma “hermenêutica transcendental” não nos proporcionaria um solo tão firme.

Destacamos a passagem a seguir da obra *Conhecimento e Interesse* (HABERMAS, 1992):

As funções que o conhecimento tem em contextos universais da vida prática só podem ser analisadas com sucesso na estrutura de uma filosofia transcendental reformulada. Isso, incidentalmente, não implica uma crítica empírica da reivindicação à verdade absoluta. Enquanto os interesses cognitivos podem ser identificados e analisados através da reflexão sobre a lógica da inquirição nas ciências naturais e culturais, eles podem legitimamente reivindicar um status “transcendental”. Eles assumem um status “empírico” assim que são analisados como o resultado da história natural – analisados como se fora em termos de antropologia cultural. (HABERMAS, 1982, p. 181)

Nesse sentido, Rorty não concorda com Habermas, pois afirma que não existe coerência quando tentamos encontrar um modo sintético geral de investigar as funções que o conhecimento tem em contextos universais da vida prática, e muito menos considerar que a antropologia cultural é suficiente.

Desta forma, Habermas vê o pragmatismo de Dewey e o realismo de Sellars e Feyerabend como o resultado de uma epistemologia não terminada. Na visão de Rorty, estes filósofos indicam parcialmente para um tipo não epistemológico de filosofia, e que abdica de qualquer anseio transcendental.

No entanto, para Habermas é necessário esse embasamento, pois para que uma teoria possa se embasar transcendentemente é necessário que a mesma possa se familiarizar com a faixa de condições subjetivas inevitáveis que, tanto tornam a teoria possível, como colocam limites a ela, pois esse tipo de confirmação transcendental sempre tende a criticar uma auto-compreensão excessivamente auto-confiante de si mesma.

Além disso, Habermas pensa que pode existir uma coisa tal como a verdade para com a realidade no sentido postulado pelo realismo filosófico. Para ele as teorias de correspondência da verdade tendem a hipostasiar fatos como entidades no mundo. Logo, é necessário que a epistemologia possa refletir sobre as condições de experiência possível, para que se torne viável mostrar as ilusões objetivistas de tal visão.

Para Rorty, é um equívoco quando Habermas procura demarcar o realismo filosófico e as reduções positivistas apenas com o posicionamento transcendental de Kant, pois para Rorty o que é exigido para desempenhar esses propósitos não é a distinção entre postura transcendental e empírica de Kant, mas a distinção existencialista entre pessoas como “eus” empíricos e agentes morais.

Rorty nos alerta para o fato de que o discurso científico pode ser visto de duas maneiras. A primeira como um discurso comprometido com a busca da verdade e que não sugere questões de cunho moral. Quanto à segunda maneira, devemos vê-la como um discurso em que questões morais aparecem, por exemplo, “O que devo fazer diante dessa descoberta?”; “Qual é o objetivo desta descoberta?”; “A mesma solicita de mim uma mudança no meu comportamento?”, ou seja, as questões de justificação.

Diante disso, Rorty considera um erro, por parte da filosofia sistemática, em deixar para a metafísica, em seu sentido descritivo e explicativo, a tarefa de explicar perguntas como essas, pois para Rorty:

Essa tentativa de responder a questões de justificação descobrindo novas verdades objetivas, responder à exigência do agente moral de justificações com descrições de um domínio privilegiado é a forma especial de má fé do filósofo – seu modo especial de substituir a pseudocognição pela escolha moral. (RORTY, 1995, p. 375).

Logo, o que Rorty nos sugere é que a tentativa de Habermas em colocar a filosofia nos trilhos da ciência, isto é, dando a ela método no sentido de fundamentação, ele a converteu em uma especialidade acadêmica. Desta forma, a filosofia sistemática procura unir descrição e justificação, conhecimento e escolha, obter fatos e nos dizer como viver. A questão consiste em que a filosofia sistemática procura bloquear o fluxo de conversação, quando propõe um vocabulário com regras gerais para a discussão de um ou outro tópico.

Essa incessante busca por conhecimento objetivo, de obter padrões ou modelos que nos possibilitem ter acesso a todas as respostas que precisamos, nos leva a pensar que o valor humano consistirá apenas em conhecer verdades, e a virtude humana será considerada apenas como crença verdadeira justificada no sentido de que o próprio fim da história proposto por Hegel acontecerá.

2.4 O problema da metafísica em Habermas

2.4.1 Contextualização histórico-metafísica habermasiana

Habermas denomina a metafísica como aquilo que ele quer superar no pensamento filosófico:

Deixando de lado a linha aristotélica e simplificando bastante, caracterizo como “metafísico” o pensamento de um idealismo filosófico que se origina em Platão, passando por Plotino e o neoplatonismo, Agostinho e Tomás de Aquino, Cusano e Pico de la Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel. O materialismo antigo e o ceticismo, bem como o nominalismo da alta Idade Média e o empirismo moderno constituem movimentos antimetafísicos que permanecem, porém,

no interior do horizonte das possibilidades do pensamento da metafísica. (HABERMAS, 1990, p. 38).

Ele considera, por isso, aceitável essa simplificação, pois ele não quer criticar o conjunto das abordagens teóricas multifacetadas que estão associadas a esse termo, mas exclusivamente três aspectos comuns a todas: o pensamento da unidade, o idealismo e a contemplação como caminho de salvação.

O pensamento da unidade, ou melhor, o pensamento do uno, é uma herança da visão mítica do mundo que tende a reduzir as coisas a origens figuradas frequentemente de forma muito fantasiosa. Quando a filosofia surgiu na Grécia Antiga, continuou esse pensamento primeiro num nível conceitual mais elevado. Não mais deuses, mas água, ar ou fogo foram os princípios básicos; mais tarde, o um-todo ou o ser. O sentido da questão do mito foi conservado. As respostas, entretanto, são removidas da dimensão do que é concretamente narrável e abstraídas num mundo puramente conceitual.

O segundo aspecto, que Habermas rejeita como metafísico, é a doutrina idealística das ideias. A unidade conceitual é criada através de um esforço colossal do pensamento. Daí se origina a ilusão de que essa unidade seja uma realidade real existente por detrás das coisas aparentes.

O terceiro aspecto, finalmente, é o “conceito forte da teoria”, que recomenda o caminho contemplativo, o *bios theorétikos*, como caminho da salvação e lhe confere maior valor do que à *vita activa* do político, do pedagogo ou do médico.

Esses três aspectos assinalam momentos comuns da metafísica de Platão até Hegel. Habermas acrescenta um ponto de vista essencial que é válido somente para a última fase desse pensamento: desde Descartes, o pensamento metafísico é filosofia da consciência. O estar consciente do *cogito*, o “penso”, é para Descartes o ponto final da autocertificação. A certeza reside, entretanto, não mais num princípio de unidade exterior, mas no próprio sujeito que reconhece, na autoconsciência. Com Descartes, a metafísica realizou uma mudança de paradigma, do pensamento do ser (ontologia) para a filosofia da consciência.

Desde o século XVII experimentamos uma situação filosófica em que a metafísica em seu conjunto entrou em crise. É característico de Habermas que ele atribua a

responsabilidade por isso não a problemas intra-filosóficos, mas a desenvolvimentos que influem de fora, históricos, enfim socialmente condicionados. Com o sucesso dos métodos científico-experimentais das ciências naturais, se impôs, desde o século XVII, um novo tipo de racionalidade metódica, que desconsidera a busca intelectual pela unidade e pela totalidade. As antigas questões não são, por exemplo, respondidas de novo, antes elas aparecem como inúteis e desnecessárias, como empecilho ao progresso experimental.

Algo parecido é válido, desde o século XVII, para a teoria da moral e para a teoria do direito. Pergunta-se não mais pelo “bom”, mas por formalismos que garantam o tratamento igual. No lugar de uma filosofia normativa da moral e do direito, aparecem também aqui regras de procedimento.

Para além disso, originam-se, no século XIX, as ciências histórico-hermenêuticas: sobretudo a filologia, em primeiro lugar a germanística de Wilhelm Grimm, mas também a ciência histórica do direito e da historicização da filologia através de Hegel e seus discípulos. Os conceitos básicos de validade aparentemente eterna são reconhecidos enquanto tal, os que uma vez surgiram – e que por isso presumivelmente também novamente passarão. Essa é a “deflagração” da consciência histórica, que torna a metafísica algo temporal e com isso ultrapassável. Outro momento que levou à liberação da metafísica é a mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem. Essa mudança de paradigma veremos mais adiante.

A versão usual sobre o surgimento do conceito de metafísica denota que, pela falta de um título convincente, designava-se aqueles livros em que, nas obras de Aristóteles, constava “depois da física”. Para Aristóteles, entretanto, esses livros eram considerados a Primeira Filosofia (*prima philosophia*), a saber, a ciência dos primeiros princípios e causas. Já entre os neoplatônicos, essa relação era vista precisamente a partir do outro lado: como pergunta pelo que está por detrás da natureza, pelas causas mais profundas e pela essência verdadeira dela. Independente de como se queira entender o sentido da questão, pode-se definir metafísica como a colocação especulativa das assim chamadas questões últimas: sobre o ser, o nada, sobre a liberdade, imortalidade, deus, vida, matéria, verdade, etc. Ela é a disciplina fundamental tradicional da filosofia e, com isso, também o termo que sintetiza os grandes modelos sistemáticos e explicações do mundo a partir de um único conceito ou de uma fórmula que abrange tudo.

Kant, em sua *Crítica da Razão Pura* (KANT, 2008), contrapôs as ciências experimentais à metafísica tradicional. Cientificamente válidos deveriam ser somente aqueles enunciados que pudessem ser o objeto de uma possível experiência. Metafísica torna-se uma “lógica da aparência”. Ele, entretanto, não abandona completamente o conceito. Quando ela se mantém dentro dos limites, por ele estabelecidos, da experiência, poderá se apresentar como ciência. Ele retém o conceito não por sentimentalismo, mas um motivo que hoje ainda é considerado válido pelos defensores da metafísica:

Não conseguimos desacostumar o intelecto das questões. Elas estão entrelaçadas na natureza da razão que não podemos nos livrar delas. Também todos os que desprezaram a metafísica, querendo passar com isso uma aparência de mentes serenas, tinham, sua própria metafísica. Pois cada um certamente pensa algo sobre a sua alma. (KANT, 1971, *Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*, 3 ed. Berlim, 1971, p.765[Akademieausgabe, vol.19])

No prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (KANT, 2008), Kant chegou a escrever que aqueles que simulam indiferença em relação à metafísica, “não são capazes de pensar qualquer coisa sem recair, inevitavelmente, em afirmações metafísicas” (KANT, 2008, A X) contra as quais simularam tanto desprezo. Essa necessidade metafísica inegável não é, entretanto, nenhum motivo suficiente, pois da mesma forma pode-se imaginar uma “necessidade religiosa”, sem que uma filosofia tivesse que tomá-la por legítima.

Na primeira metade do século XX, ocorreu outro impulso maciço na problematização da metafísica. No círculo de Viena dos positivistas lógicos, o conceito tornou-se francamente um insulto. A causa disso foi a orientação recente da filosofia em formas estritamente físicas de pensamento – uma consequência dos sucessos brilhantes das ciências naturais. Questões metafísicas tornaram-se “problemas aparentes da filosofia”. O discurso da “falta de sentido” tornou-se, no século XX, a arma mais mordaz que surgiu contra o pensamento metafísico. Quem hoje ainda quiser dedicar-se à interpretação metafísica de conjunto, tem que estar atento, por isso, em condições de neutralizar a suspeita da falta de sentido e será ouvido bem mais rapidamente se substituir o conceito desacreditado por um novo.

Jürgen Habermas situa-se na tradição da rejeição à metafísica. Para ele, ela está em dissonância com a “moderna situação da consciência”. O pensamento pós-metafísico de Habermas permanece filosófico. Apesar de toda crítica à metafísica – ele manteve aberto para si o caminho do pensamento filosófico. Se, porém, as condições de racionalidade das ciências singulares ainda estão preestabelecidas – para que necessitamos então, de fato, ainda desse discurso especial peculiar da filosofia, que parece não se encaixar muito bem em nenhuma ciência singular?

2.4.2 Habermas e os resquícios do pensamento kantiano em sua filosofia

Kant, ao desenvolver seus estudos acerca da metafísica, conclui que a razão possui limites, ou seja, é impossível estabelecer caráter de universalidade a conceitos como: Deus, ente, essência, anjos etc, visto que, questões como essas não são congruentes com a experiência possível. Então, Kant propõe com sua filosofia iluminista esclarecer que a razão possui limites e possibilidades. Além disso, temos como consequência a impossibilidade da metafísica como ciência. Entretanto, apesar de Kant atribuir à razão o seu caráter de finitude, a razão é o único meio capaz de tornar o homem um sujeito emancipado.

Seu proveito maior e talvez único de toda a filosofia da razão pura é, pois, certamente apenas negativo; é que não serve de organon para alargar os conhecimentos, mas de disciplinar para lhe determinar os limites e, em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito silencioso de impedir erros. (KANT, 2008, B823)

Diante da finitude da razão, isto é, da impossibilidade de conhecermos a “coisa em si”, visto que estamos limitados às condições da experiência possível, Kant estabelece o caráter prático daquilo que não podemos conhecer por meio da sensibilidade. Questões como a razão, liberdade, Deus etc, só terão utilidade na esfera que Kant denomina de esfera prática.

Então, com essa nova perspectiva, Kant estabelece uma nova forma de se fazer filosofia, no sentido que não devemos mais recorrer à noção de autoridade muito bem

representada pelos medievais, mas que as estruturas que alicerçam aos nossos fundamentos teóricos e práticos devem ser buscadas no próprio sujeito, e que devem ser demonstradas de acordo com as possibilidades das nossas experiências.

Kant deu autonomia a três áreas da filosofia, a saber: a teórica, a prática e a estética. O que Hegel desenvolveu posteriormente foi a tentativa de estabelecer um caráter de absoluto da própria filosofia, ou seja, a filosofia deve refletir sobre a totalidade que tem em si a razão subjetiva e o seu outro. Essa questão colocada por Hegel nos possibilita pensarmos no caráter de fundamentação filosófica e metafísica que contém a sua filosofia.

Por seu lado, Habermas dispensa essa necessidade de fundamentos, mas não de forma total, pois para Habermas é necessário um “mínimo” de incondicionado possível para que este garanta a unidade e universalidade da razão. Habermas, ao analisar sua contemporaneidade, conclui que a metafísica não deu respostas a problemas que ela mesma formulou, sendo assim, a metafísica por si só não desempenharia seu papel de norteadora da filosofia.

2.4.3 A insuficiência da metafísica tradicional

Partiremos da seguinte citação de Habermas em sua obra *O Pensamento Pós-metafísico* (HABERMAS, 1990).

Será que o desenvolvimento do pensamento filosófico trai, no início do nosso século, rupturas semelhantes às da pintura em seu caminho rumo à abstração, iguais às da música em sua passagem da oitava para o sistema dodecafônico, e idênticas às da literatura no momento em que rompe com as estruturas tradicionais? E mesmo que a filosofia – um empreendimento profundamente voltado à antiguidade e ao seu renascimento – tivesse aberto realmente suas portas ao espírito inconstante da modernidade, voltado à inovação ao experimento e à aceleração, poderíamos colocar uma outra questão, capaz de nos levar mais além: será que também ela é vítima do envelhecimento da modernidade, voltado à inovação, ao experimento e à aceleração, poderíamos colocar uma outra questão, capaz de nos levar mais além: será que também ela é vítima do envelhecimento da modernidade, como é o caso, por exemplo, da arquitetura? (HABERMAS, 1990, p.11).

A preocupação com a filosofia pós-moderna é evidente nesta passagem, mas como buscar uma universalização do pensamento - que sempre foi a preocupação da metafísica tradicional, ou seja, a razão daria unidade ao pensamento - sem recorrer à metafísica tradicional?

A questão é que a razão perdeu o seu papel unificador já com Hegel, e posteriormente com o desenvolvimento das ciências, visto que estas passaram a atribuir à razão uma função estritamente prática. Assim, a filosofia também se tornaria uma ciência como outra qualquer, sem possibilidade de nos fornecer uma verdade. Diante disso, Habermas procura recolocar a filosofia na contemporaneidade. Assim,

Na perspectiva do pensamento da unidade metafísica, o conceito de razão comunicativa, processual, parece demasiado tênue, uma vez que ele situa todo o conteúdo no terreno do contingente, levando até a pensar que a própria razão surgiu de modo contingente. Em compensação, uma perspectiva contextualista considera-o demasiado forte, porque no meio do entendimento através da linguagem as fronteiras de mundos tidos como incomensuráveis ainda se mostram permeáveis. O primado da metafísica 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 pluralidade 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. E esta possibilidade de entendimento, assegurada apenas de modo processual e realizada de modo transitório, forma o pano de fundo para a variedade daquilo com que nos defrontamos na atualidade, sem que possamos compreendê-lo. (HABERMAS, 1990, p.152).

A partir desta passagem percebemos como Habermas tenta superar a metafísica tradicional e a filosofia moderna. Esta por sua vez ao tentar se libertar das questões insolúveis da metafísica tradicional, não manteve a unidade da razão. A metafísica tradicional, segundo Habermas, esbarra na solução dada ao problema do uno e do múltiplo. Como sabemos, no pensamento mítico havia uma convivência simultânea entre o uno e o múltiplo, que formavam um todo de oposições e semelhanças expresso através de entrelaçamentos narrativos.

Habermas nos mostra que existe uma linha tênue entre uno e múltiplo e os conceitos das grandes religiões.

Pois se por um lado estas interpretam a unidade sob uma perspectiva ético-salvífica, por outro os filósofos, mesmo na direção do pensamento que leva do *mythos* ao *logos*, ficam presos ao conceito contemplativo de verdade, que carrega um forte componente ético religioso: *bios theoretikos*. (LIMA, 1999, p.23).

Habermas (1990) nos apresenta três questões que a filosofia das origens não conseguiu resolver. A primeira questão consiste em entendermos como o uno pode representar o múltiplo diante da multiplicidade do universo, pois se assim o for, a razão, na tentativa de estabelecer esta unidade, se funda em uma espécie de irracionalidade. A segunda questão gira em torno do problema da individualidade não divisível, ou seja, dada a pretensão do idealismo em reduzir tudo ao uno, reconduzindo-o a um patamar de fenômenos ou imagens, este idealismo mantêm a singularidade e individualidade deste uno? O particular não deixa de existir após ser reduzido ao uno. Desta forma, por mais que se criem conceitos que dão um caráter de unidade a um determinado grupo de coisas ou eventos plurais, o particular não deixa de existir, porque os seus acidentes os diferem dos demais objetos. A terceira questão surge como consequência da segunda:

No seio do próprio movimento do pensamento metafísico nasce um terceiro motivo da crítica à metafísica, a saber, a suspeita de que todas as contradições se condensam no venerável conceito de matéria: este forma como que proposição básica do pensamento afirmativo. Será que podemos determinar a matéria – a qual os entes no mundo devem sua finitude, sua concreção no tempo e no espaço, sua consistência – de modo puramente negativo, como sendo o não-ente? Não seria necessário talvez pensar aquilo no qual as ideias são imaginadas e no qual devem empalidecer assumindo a forma de fenômenos, como sendo um princípio que flui contra o inteligível – não apenas como privação, como resíduo que sobra após a retirada de todo o ser determinado e de todo o bem, mas como força de negação ativa, capaz de produzir o mundo das aparências e do mal? Suposto o primado do uno, que tudo precede e que está na base de tudo – por que existe então o ente e não antes o nada? A questão da teodicéia constitui apenas uma variante prático moral: suposto o primado do bem, do qual tudo se deduz, como se explica então a entrada do mal no mundo? Em 1804 e novamente em 1809 (no seu tratado sobre a liberdade humana), Schelling ainda esgota suas energias nestas questões. (HABERMAS, 1990, p.159)

Kant, em seu criticismo tentou superar essas aporias. Ele parte da análise da razão dando à ela um novo conceito. O funcionamento da razão se assemelha ao funcionamento das ciências, visto que a razão não está submetida às leis que regem a natureza, mas é a legisladora destas leis. Logo, a multiplicidade das representações, que se originaram nas intuições, é sintetizada por meio de um conceito segundo as regras do entendimento.

Kant parte do princípio de que as ideias da razão no contexto do mundo fenomênico servem apenas como princípios que regulam o uso do entendimento com vista ao conhecimento sistemático, ao progresso do conhecimento. Desta forma, Kant resolve o problema do pensamento da identidade do uno e do múltiplo, porém não responde à questão dos dois mundos, da individualidade do individual que, subsumido no conceito transcendental do conhecimento, depara-se com uma natureza interior tão estranha quanto a exterior.

Ora, Hegel tentará superar essa dualidade, partindo do princípio de que a razão tem esse poder de agente conciliador. A inovação de Hegel consiste em lançar a história para o interior da filosofia, pois até então o pensamento metafísico só se compreendia a partir de um ponto de vista cosmológico. Então, a síntese hegeliana se dará dentro da história. Entretanto, essa nova perspectiva hegeliana seria questionada por Habermas.

Através da consciência histórica, Hegel colocou em jogo uma instância, cuja força subversiva põe em risco a própria construção. Uma história que assume em si o processo de formação da natureza e do espírito e que tem de obedecer às formas lógicas da auto-explicação deste espírito, sublima-se a si mesma colocando-se num nível oposto ao da história (...) será que uma história com passado comprovado, com futuro pré-decidido e com presente pré-julgado, continua sendo história? (HABERMAS, 1990, p.166).

Habermas identifica no pensamento contemporâneo uma renúncia à metafísica. Para Habermas essa renúncia se justifica pelo avanço das ciências da natureza. Entretanto, para Richard Rorty o nosso distanciamento em relação à metafísica foi,

...a perda da fé em nossa capacidade de advir com um conjunto único de critérios, que todas as pessoas em todos os lugares e tempos possam aceitar, de inventar um jogo de linguagem singular que possa de algum modo

controlar todos os trabalhos feitos por todos os jogos de linguagem já desempenhados. Mas a perda dessa meta teórica mostra meramente que um dos temas secundários menos importante da civilização ocidental – metafísica – está no processo de encerramento das atividades. (RORTY, 1997, p.289).

Neste plano, para Habermas o que sobressai é a visão histórica, cujas intenções de finalidade e unidade do conhecimento é reduzida pelo saber do contexto do intérprete e do narrador. Esse contexto é descrito assim:

Parece que a apropriação hermenêutica e a atualização narrativa daquilo que é transmitido (ao contrário do que se dava com o saber nomológico) não se encaixam sem mais no imperativo heurístico de uma descrição unitária da realidade. Em todo o caso, o historicismo procurou localizar o saber contextual do intérprete e do narrador no âmbito de uma pluralidade que escapa às pretensões de objetividade e de unidade do conhecimento. Surgem agora, principalmente na Alemanha, concepções dualistas da razão, não partindo mais simplesmente do cosmos, mas também da subjetividade, diluindo-se num ideal metódico, que deve valer somente para as ciências da natureza; ao passo que na auto-compreensão historicista das ciências do espírito supõe-se a existência de uma pluralidade livre de toda síntese, que leva forçosamente ao relativismo. (HABERMAS, 1990, p.167).

Assim, apesar de Habermas partir de uma perspectiva contextualista que confere com a de Rorty e Putnam, pois Rorty valoriza a intersubjetividade do conhecimento e do consenso por meio da linguagem, ou seja, a objetividade é substituída pelo consenso entre os indivíduos, a crítica que Habermas faz a Rorty consiste em que este considera que não é necessário elevar o mundo da vida a um nível transcendental que possibilite uma comunidade ideal intersubjetivamente comunicativa. Essa posição habermasiana concorda com a posição de Putnam, pois de acordo com a leitura de Habermas, Putnam abre a possibilidade de uma necessidade de um conceito idealizador da verdade ou da validade em geral.

Segundo Habermas (1990), se estamos imersos em uma discussão e a mesma nos possibilita um “mar” de incertezas, faz-se necessário a presença de estruturas do entendimento linguístico que permitam dar validade aos argumentos dos participantes. É isso que

caracteriza a teoria habermasiana, sobre as condições de consenso entre os falantes, seu caráter transcendental.

2.4.4 Teoria do agir comunicativo como tentativa de superação da metafísica tradicional

A ideia central da teoria do agir comunicativo é identificada como a possibilidade de atribuir as patologias da Modernidade, sem nenhuma exceção, à invasão da racionalidade econômica e burocrática em esferas do mundo da vida, às quais essas formas de racionalidade não são adequadas e, por isso, levam a perdas de liberdade e sentido. O agir comunicativo é concebido por Habermas de modo a abrir as oportunidades para um entendimento em sentido abrangente, não restritivo.

Habermas, ao desenvolver o conceito fundamental de agir comunicativo, percebe que este conceito precisa ser diferenciado de outros conceitos de ação. Para isso, Habermas emprega um procedimento comum no discurso filosófico do desenvolvimento de conceitos, no qual se aumenta gradativamente o potencial e a força de explicação do conceito:

Agir teleológico (orientado a uma finalidade) visa à realização de um objetivo. Como agir estratégico, ele forma a base das abordagens da teoria dos jogos e da teoria da decisão na economia, na sociologia e na psicologia social.

Agir normativo refere-se a grupos que orientam sua ação em valores comuns. A obediência à norma é esperada de todos os membros. Esse modelo serve de fundamento para a teoria atual dos papéis.²¹

²¹ Talcott Parsons, sociólogo americano influenciado por Max Weber, Vilfredo Pareto e Émile Durkheim, desenvolveu suas ideias durante um período em que a teoria dos sistemas – que estuda, de modo interdisciplinar, a organização abstrata dos fenômenos, independente de sua formação e configuração presente e que investiga todos os princípios comuns a todas as entidades complexas, e modelos que podem ser utilizados para a sua descrição. – e a cibernética – que é uma tentativa de compreender a comunicação e o controle das máquinas, seres vivos e grupos sociais através de analogias com as máquinas cibernéticas – que estavam na linha de frente da ciência social e comportamental. Pensando sobre o uso de sistemas, postulou que os sistemas relevantes tratados na ciência social e comportamental eram "abertos", significando que eles estariam embutidos em um ambiente consistido de outros sistemas. O maior sistema é o "sistema da ação", consistindo em comportamentos humanos inter-relacionados, embutidos em um ambiente físico-orgânico. O procedimento adotado por ele para analisar esse sistema e seus subsistemas é o chamado "paradigma AGIL" que contém, segundo Parsons, quatro

Agir dramaturgico reporta-se à auto-representação expressiva diante de um público.

Agir comunicativo, finalmente, refere-se ao entendimento discursivo entre os sujeitos capazes de falar e de agir. Cientificamente, é empregado no assim chamado interacionismo simbólico²².

Os três primeiros conceitos revelam-se, numa observação mais meticulosa, apenas enquanto caso-limite unilateral do agir comunicativo. A linguagem tem uma chance neles somente numa de suas variadas funções: no primeiro caso, apenas como entendimento indireto dos que têm em vista seus propósitos; no segundo caso, meramente como manifestação de uma concordância normativa existente; no terceiro caso, como auto-representação.

No agir comunicativo, ao contrário, trata-se de uma referência apenas indireta ao mundo, porém de entendimento direto. Aqueles que agem comunicativamente “referem-se não mais diretamente a algo no mundo objetivo, social ou subjetivo, mas relativizam suas enunciações diante da possibilidade de que a validade delas seja contestada por outros atores.” (HABERMAS, 1981, I, p. 148) ²³. Essa disposição para a relativização pressupõe o reconhecimento dos outros participantes da comunicação – essa é a diferença essencial para com o agir estratégico pensado em termos de execução. Todo aquele que age comunicativamente apresenta com isso, de modo pronunciado ou não pronunciado, quatro

subsistemas inter-relacionados e inter-penetrantes: O comportamento de seus membros (A), a personalidade de seus membros (G), a sociedade como um sistema de organização social (I) e a cultura dessa sociedade (L), desta forma, as pessoas devem ordenar papéis associados a posições. Essas posições e papéis se tornam diferenciados em alguma extensão e em uma sociedade moderna são associados a coisas como papéis associados a posições. Para sobreviver ou manter um equilíbrio respeitoso com o seu ambiente, um sistema deve se adaptar ao ambiente, atingir seus objetivos, integrar seus componentes e manter seu modelo latente. Esses são os imperativos funcionais do sistema. Para maiores esclarecimentos consultar *A estrutura da ação social*. Tradução de Raquel Weiss, Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

²² O interacionismo simbólico é uma abordagem sociológica das relações humanas que considera de suma importância a influência, na interação social, dos significados bem particulares trazidos pelo indivíduo à interação, assim como os significados bastante particulares que ele obtém a partir dessa interação sob sua interpretação pessoal. Essa escola surgiu com Georg Herbert Mead e posteriormente com Herbert Blumer e Charles Cooley. Para melhores esclarecimentos sobre o que vem a ser interacionismo simbólico consultar: HABERMAS, Jürgen. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1981. 2 v. Precisamente na parte I, capítulo 3.

²³ A partir de agora as citações referentes à obra *Theorie des Kommunikativen Handelns* serão seguidas com o nome do autor, data, número do volume, se é o primeiro (I) ou segundo (II) seguido da página.

pretensões de validade: inteligibilidade, verdade, correção (em referência a normas) e veracidade. Em algumas passagens de sua obra, Habermas se refere também a “exatamente três” pretensões de validade: a inteligibilidade das enunciações é entendida não como pretensão específica, mas como pressuposto das demais.

Admita-se também que as pretensões de validade dos outros participantes da comunicação sejam semelhantemente apresentadas e que eles tenham esse direito. Com isso, obviamente não é aceito o resgate efetivo das pretensões, ou seja, a validade das enunciações dos outros, porém certamente lhes são conferidos todos os direitos que têm enquanto participantes do processo de entendimento.

Comunicação é mais complexa do que execução direta. Ela pode reconhecer o outro como participante da comunicação e, ainda assim, reservar-se o direito de aceitar ou contestar suas enunciações. Isso constitui sua superioridade em relação a outras formas de ação. Ela é mais adequada à complexidade de relações reais de vida do que qualquer intervenção direta. Superioridade, neste contexto, porém, não deve ser interpretada incorretamente como melhor capacidade de execução no sentido estratégico. A referência reflexiva indireta ao mundo possibilita, ao invés da postulação imediata de normas ou da intervenção direta, a validade de abordagens diversificadas que, de outra forma, seriam desconsideradas ou suprimidas.

As formas de ação, as pretensões de validade e as referências ao mundo podem ser apresentadas esquematicamente numa tabela, na qual também fica clara a posição especial do agir comunicativo no pensamento de Habermas. Ela é a soma dos demais conceitos de ação. (HABERMAS, 1981, I, p. 149).

Tipo de ação	Pretensão de validade	Referência ao mundo
Agir teleológico	Verdade	Mundo objetivo
Agir normativo	Correção	Mundo social
Agir dramático	Autenticidade	Mundo subjetivo

	(veracidade)	
Agir comunicativo	Entendimento	Ref. reflexiva aos três mundos

Habermas denomina racionais as três pretensões de validade (verdade, correção e veracidade), pois elas exigem atribuir a qualquer parceiro do diálogo, ao menos até a sua verificação, a possibilidade de agir racionalmente. Se presumíssemos de antemão sua irracionalidade, não conseguiríamos nem ao menos verificá-las seriamente. Podemos evidenciar isso em um experimento de pensamento. Digamos que um oponente fale só inverdades. É provável que essa suposição ocorra frequentemente no debate político hostil. Porém, se ele expuser agora uma verdade incontestável, ela já teria que ser falsa, pois a enuncia. Stalinistas tratavam de aplicar nesse aspecto sua “dialética” bem peculiar: a verdade na boca de um oponente serve ao inimigo de classe e, por isso, deve ser contestada.

É certo que, com isso, a própria pessoa diz uma inverdade, mas no interesse de uma verdade superior, a saber, a perspectiva correta de classe. E assim por diante. Uma vez que o ponto de partida do argumento próprio é falso, todas as proposições seguintes também não poderão ser verdadeiras. Esse pensamento é uma impossibilidade lógica, porém é praticado na vida real por todos os dogmáticos com consequências fatais, a fim de não perder a orientação no caso de valores de verdades oscilantes. O *sacrificium intellectus*, o sacrifício do intelecto e a substituição da argumentação pela argumentação aparente, estão necessariamente vinculados a tais estratégias. Atribuir por princípio a inautenticidade ao oponente repercute na posição própria.

Portanto, não tem como ser diferente: a fim de, em geral, poder verificar a enunciação de outra pessoa quanto à sua verdade, correção normativa e autenticidade, precisamos aceitá-la como uma pretensão de verdade, e a racionalidade do oponente. O exame de suas enunciações pode, entretanto, ter um resultado negativo. A fim de caracterizar esse tipo de pressupostos de racionalidade, Habermas fala em “racionalidade comunicativa”. Segundo sua teoria esta “racionalidade” é universal. Com base nela, é possível avaliar todas as situações comunicativas que ocorrem nas sociedades presentes e futuras.

O objetivo central da sua teoria do agir comunicativo é demonstrar essa tese abrangente. Ele está ciente das dificuldades, mesmo quando as formula em declaração atenuada inigualável. Nas palavras de Habermas:

É possível perceber claramente que o tipo de agir orientado ao entendimento, cuja estrutura racional interior nós esboçamos de forma totalmente provisória, de modo algum é encontrável, sempre e em qualquer lugar, como o caso normal da práxis comunicativa, do dia-a-dia. (HABERMAS, 1981, I, p.198).

Ele poderia tentar fazer a demonstração fundamentando o conceito de racionalidade comunicativa, como fez Kant com sua famosa dedução transcendental das categorias. Outro caminho promissor seria demonstrar a aplicação empírica do conceito. Habermas escolhe, ao invés disso, o método um pouco menos pretensioso de uma história da teoria com intuito sistemático. Ele utiliza o empirismo apenas ilustrativamente. Essa decisão fundamental quanto ao método foi, evidentemente, criticada. O sociólogo de Freiburg, Günter Dux, que também trabalha com pretensão filosófica, considera: “Indispensável ocupar-se com o objeto diretamente – Habermas denomina isso: frontalmente. [...] Uma ciência, que deixa de fazer isso, uma ciência, pois, que vai criando teorias a partir de teorias se dá por vencida.” (DUX, 1982, p. 382).

Essa objeção aparentemente fundamental relativiza-se bem depressa, quando se considera que nenhum sociólogo pode chegar “às coisas em si” sem uma grade de conceitos altamente desenvolvida. Essa grade pode formar-se apenas no debate com antecessores promissores. O que vemos em Habermas é simplesmente que ele abandona esse quadro também na estrutura acabada, que ele manifestamente faz esse debate, ao passo que Günter Dux e outros o omitem intuitivamente, mas mesmo assim não alcançam a imediatez pura às coisas.

2.4.5 Max Weber e a teoria do agir comunicativo

Sigamos, portanto, a história da teoria de Habermas com intuito sistemático para a fundamentação do “agir comunicativo”. Ele aposta em Max Weber, que, como caso único entre os autores clássicos da sociologia não procede nem em termos histórico-filosóficos, nem teórico-evolutivos e apesar disso quis conceber a modernização da sociedade européia antiga como resultado de um processo de racionalização da história universal.

Max Weber se pergunta como pôde formar-se exatamente no Ocidente aquela forma de racionalidade que hoje domina o mundo, embora todas as religiões mundiais – também as do Oriente e do Extremo Oriente – apresentem traços de racionalização. Ele encontrou a chave para responder essa questão na ética protestante que, ao invés de fuga do mundo, promove atividade econômica, ao invés de disposição para submeter-se, propaga ação ativa no curso do mundo.

As religiões são desencantadas, sua imagem uniforme do mundo é diferenciada em esferas distintas de valor, que seguem respectivamente uma lógica própria. Dessa maneira, Weber chega, em última análise, a um diagnóstico pessimista da atualidade. A razão perde sua universalidade; somente há ainda um politeísmo dos valores, entre os quais cada um tem que escolher sem fundamentação mais profunda. Perde-se o sentido preestabelecido de fora e, com isso, também a liberdade do indivíduo. A coerção técnico-econômica forma o tão citado invólucro férreo do cativo do capitalismo vitorioso.²⁴

Habermas tem aqui suas dúvidas, que permitem a ele a oportunidade de continuar refletindo com um instrumental conceitual consideravelmente modificado. Ele avalia que a tese werberiana da perda de sentido não é plausível, visto que a conclusão dela – a perda da unidade substancial da razão num pluralismo inalterável de pretensões incompatíveis de validade – é falsa. Pretensões de validade (diferentemente de pretensões empíricas) podem ser levadas a cabo com ajuda de argumentos. Elas apelam, nesse caso, sempre a uma unidade da racionalidade, sob a qual se apresenta primeiro a multiplicidade das diversas esferas do mundo.

Ao que tudo indica, Weber não diferenciou meticulosamente os conteúdos particulares do mundo dos parâmetros ainda universalmente válidos do mundo. Parâmetros

²⁴ WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Vol. 1. Tübingen: Tübingen, 1988, p. 203.

são as três pretensões de validade: a cognitiva, a moral-prática e a estético-expressiva. Max Weber se torna conceitualmente impreciso quando desenvolve a ideia de uma multiplicidade de valores não classificados, como verdade, riqueza, beleza, saúde, direito, poder, santidade. Se a tomarmos como última, precisamos presumir de fato conflitos que não podem ser mediados com argumentos; origina-se um poço de valores do que cada um pode escolher por si (tanto faz sob qual declamação heróica ou moralizante) e tomar como ponto de partida da ação finalístico-racional.

O conceito da ação em Weber leva a um ponto de estrangulamento, pois ele desenvolve a racionalização de sistemas de ação sob o ponto de vista da *racionalidade finalística*. Seu diagnóstico chocante pessimista é, se prescindirmos das objeções ideológico-críticas, a consequência de um conceito muito estreito no ponto mais determinante da ação finalístico-racional. Habermas se atém ao conceito de racionalização de Weber, pretende, entretanto, ampliá-lo na perspectiva da teoria da comunicação e de incluir também os momentos moral-práticos e estético-expressivos da racionalidade ocidental. Por isso, ele busca o contato com a moderna teoria da linguagem relacionada à ação.

O elemento crucial de sua teoria do agir orientado ao entendimento torna-se, através disso, o “Modelo Organon” da linguagem de Karl Bühler. A teoria funcional dos signos de Bühler considera o signo da linguagem de antemão em seu contexto de uso e lhe atribui três funções diferentes: primeira, a representação de um objeto ou estado de coisas, que como aspecto cognitivo está à frente de uma longa tradição racionalista; segunda, expressão de um falante, a função expressiva; terceira, o apelo ao destinatário, o receptor – a função apelativa, de responsabilidade da pragmática.²⁵

A função expressiva e a função apelativa chamaram a atenção da teoria dos atos de fala, que Austin e Searle desenvolveram com referência ao segundo Wittgenstein. Nessas teorias estão assinalados os elementos conceituais básicos que Habermas emprega em sua reformulação e ampliação da teoria da racionalização de Max Weber. Trata-se nesse caso de uma modificação fundamental. Entre Max Weber e a teoria do agir comunicativo existe uma grande mudança de paradigma filosófico, da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem.

²⁵ BÜHLER, Karl. *Sprachtheorie*. Stuttgart: UTB für Wissenschaft, 1999.

No entorno de Habermas, trata-se de organizar a história da filosofia em geral em três estágios que são chamados de paradigmas, em referência à *Estrutura das Revoluções Científicas*, de Thomas S. Kuhn. Neles, os temas centrais do pensamento são declinados de forma bem diferenciada.

Paradigma	Ontológico	Mentalístico	Linguístico
Esfera	Ser	Consciência	Linguagem
Conteúdo	Ente	Sujeito	Proposições
Questão Inicial	O que é?	O que posso fazer?	O que posso entender?
Principal representante	Platão/Aristóteles	Descartes/Kant	Wittgenstein

A questão, a saber, é: por que essa mudança de paradigma se tornou necessária na filosofia social? Habermas nos responde afirmando que a crítica da razão instrumental, enquanto argumenta em termos de filosofia da consciência, despedaça-se em paradoxos. Habermas tenta demonstrar isso nas contradições em que Horkheimer e Adorno se envolveram. Eles submeteram a uma crítica radical a razão subjetiva voltada à autopreservação, sem, contudo, conseguir indicar o ponto de partida da crítica. A sociedade em seu conjunto é condenada por eles e, com isso, a própria crítica perde a sustentação. No interior do pensamento da filosofia do sujeito, a filosofia incorre, caso for só suficientemente radical, quase por si nesse erro elementar.

Contudo, se partirmos da razão comunicativa, é perfeitamente possível uma designação do lugar da crítica. O conceito de autopreservação refere-se não mais ao sujeito singular, mas ao sistema comunicativo. A razão comunicativa estrutura, em geral, primeiro o sistema que deve ser preservado. O reconhecimento mútuo dos sujeitos que comunicam, e, com isso, a “perspectiva utópica da reconciliação e da liberdade, está apoiado nas condições

de uma sociabilização comunicativa dos indivíduos; esta já está inserida nos mecanismos de reprodução linguística da espécie.” (HABERMAS, 1981, I, p. 533). No nível da racionalidade comunicativa, ao contrário, é possível uma crítica integral de um sistema social, pois ela pode ser ancorada na comunicação.

Com isso, nos deparamos com um novo problema: estamos lidando, afinal, com uma teoria das ações (que podem ser atribuídas a sujeitos) ou com uma teoria do sistema (que parte das estruturas)? Habermas pretende ligar ambas entre si. Com isso, a teoria da ação é modificada num ponto decisivo. No centro da análise não estão mais os motivos e orientações claramente conscientes aos sujeitos individuais, mas especialmente o mundo dos pensamentos e das aptidões de fundo cotidianamente conhecidos, aquela certeza do senso comum, ou seja, o mundo da vida.

2.5 O conceito de mundo da vida

Àqueles que pertencem a uma esfera cultural, as linguagens naturais provêm convicções básicas não problematizadas e geralmente presumidas como garantidas. É possível, numa relação distanciada, referir-se a fatos, normas e acontecimentos, quando se discute sobre eles. Linguagem e cultura, enquanto elementos de fundo do mundo da vida, tem que ser, porém, de certa forma, sempre já pressupostas, pois elas são o próprio sistema de referência do entendimento.

Habermas toma o conceito de mundo da vida da filosofia posterior de Edmund Husserl. O mundo da vida se distingue pelas três seguintes características:

- 1 – Ele é dado incontestavelmente aos sujeitos viventes, de modo que nem sequer possa ser problematizado, mas eventualmente possa desmoronar.
- 2 – Os seus pontos em comum estão adiante de qualquer dissenso possível. Ele não pode se tornar controverso na forma de conhecimento intersubjetivamente partilhado, mas no máximo decompor-se.
- 3 – situações mudam, as fronteiras do mundo da vida, porém, são intransponíveis e formam um contexto por princípio inesgotável.(HABERMAS, 1981, II, p. 198 – 202).

O conceito contém um paradoxo na medida em que o conhecimento do mundo da vida só transmite a sensação de certeza absoluta porque ainda não se sabe dele. O conceito oposto a “mundo da vida” é “sistema”. Todo contato social é entendido como sistema, inclusive a sociedade enquanto conjunto da consideração de todos os contatos possíveis.²⁶ Esta é uma das definições conclusivas de Niklas Luhmann (1985), que foi continuada pela teoria do sistema de Talcott Parsons (2010) com uma pretensão de universalidade ainda maior do que aquela.

A formulação de Luhmann ajuda, além disso, a tornar claro que aqui se trata de um ponto de vista bem determinado da teoria sociológica. O enunciado é: a sociedade é vista como um sistema. Não, porém, a sociedade é um sistema. É que, nesse caso, estaria excluída a outra perspectiva, a do mundo da vida. Mais adiante perceberemos que Luhmann, de fato, dá pouco valor ao conceito de mundo da vida e, na medida do possível, pretende trabalhar só com conceitos de sistema. A partir da perspectiva dos observadores, ela é, ao contrário, um sistema de ações. Por isso, Habermas propõe conceber sociedade, ao mesmo tempo, como sistema e mundo da vida.

A visão do mundo social como sistema tem, contudo, uma debilidade essencial. Um parâmetro racional para a avaliação de processos sociais não está em condições de fundamentá-los. Talcott Parsons rejeitou o diagnóstico do tempo presente de Max Weber e contestou tanto a perda de sentido como também a perda da liberdade. Sua antítese: as sociedades modernas trazem para a massa da população um aumento incompatível de liberdades. O exemplo de Parsons: a burocratização da sociedade não leva a uma mera privatização dos indivíduos, pois as redes da moderna comunicação de massas agem contra ela e criam uma nova “comunidade” que possibilita aos indivíduos a oportunidade de uma participação seletiva correspondente a padrões e necessidades próprios.

Habermas contesta precisamente isso, porque a moderna comunicação de massas, possivelmente, dá suporte exatamente à “privatização”, à individuação, e porque a universalização de direitos formais não pode ser equiparada necessariamente à participação

²⁶ LUHMANN, Niklas. *Soziale Systeme – Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1985.

efetiva. Para ele, a visão de Parsons sobre a questão é um resultado de princípios falsos que, por isso, precisam ser revistos. Parsons escolheu seus conceitos de modo que ele pudesse interpretar as mesmas manifestações, nas quais Max Weber vê fenômenos patológicos da Modernidade, como a forma de solidariedade adequada, em sua complexidade, às sociedades modernas do Ocidente. Uma vez que seus conceitos não permitem a diferenciação do mundo da vida (que Habermas considera como problema) é contabilizada por ele como aumento de complexidade do sistema social (que não necessariamente precisam ser ruins).

Habermas parte do princípio de que só quem diferencia sistema e mundo da vida pode compreender as patologias da Modernidade. Só dessa forma é possível descrever o duplo caráter do processo no qual, por um lado, o desacoplamento de sistema e mundo da vida era uma condição necessária para a passagem de uma sociedade de classes politicamente organizada do feudalismo europeu às sociedades de classes econômicas da Modernidade em sua fase inicial; por outro lado, porém, o modelo capitalista da modernização é caracterizado pelo fato de que “... as estruturas simbólicas do mundo da vida são deformadas, isto é, reificadas sob o imperativo dos subsistemas diferenciados e independentizados de dinheiro e poder.” (HABERMAS, 1981, II, p. 420). Veja a tabela:

Sistema	Mundo da vida
Economia (Medium de direção: dinheiro)	Esfera privada
Estado (Medium de direção: poder)	Esfera pública

Desta forma, o instrumental conceitual está pronto para a junção da pesquisa histórico-teórica e da sistemática na consideração final da *Theorie des Kommunikativen Handelns* (HABERMAS, 1981).

2.5.1 A ocupação do mundo da vida

Segundo Habermas, o verdadeiro problema da Modernidade não é nem a complexidade crescente do sistema, nem a racionalização das visões do mundo. Nem essa nem aquela precisam ter por si efeitos colaterais patológicos. A racionalização unilateral ou reificação da práxis comunicativa cotidiana leva antes:

(...) a invasão de formas de racionalidade econômica e administrativa em esferas de ação que se opõem à mudança para os meios dinheiro e poder, porque eles são especializados em tradição cultural, integração social e educação e permanecem direcionados ao entendimento como mecanismo de coordenação das ações. (HABERMAS, 1981, II, p. 488)

Esse é o alerta diante dos colonizadores do mundo da vida. O que aos defensores do mundo burguês, como ele agora é, parece ser o preço da liberdade e custo inevitável do progresso, Habermas busca observar de modo mais diferenciado, para assim poder rechaçar a sugestão de que teríamos que nos conformar fatalmente à perda de sentido e de liberdade. A diferenciação, por ora aparentemente simples de níveis é, naturalmente, só um programa de pesquisa e não já um resultado elaborado. Seu potencial possível é só esboçado na *Theorie des Kommunikativen Handelns* (HABERMAS, 1981), e, na verdade, em dois âmbitos: a teoria da cultura e o processo de juridificação da Modernidade.

No âmbito da teoria da cultura, os processos de diferenciação da razão na Modernidade levaram inicialmente não a uma segmentação correspondente das teorias. Antes, a Revolução Francesa inaugurou, em geral, somente a era dos movimentos de massa ideologicamente determinados. Nesse caso, não se tratava de modo algum apenas de resistências tradicionais, mas especialmente também de todo um campo de reações modernas não uniformes.

Esse se estendeu sobre um espectro amplo de visões populares científicas, geralmente pseudocientíficas, que se estendiam do anarquismo, comunismo e socialismo passando por orientações sindicalistas, democrático-radicais e

revolucionário conservadoras até o facismo e o nacional-socialismo. (HABERMAS, 1981, II, p. 519).

Tais visões de mundo enraízam-se, segundo Habermas, em fenômenos de privação especificamente modernos, em déficits, que foram infligidos ao mundo da vida pela modernização da sociedade. Ideologias são interpretações integrais projetadas a partir da perspectiva do mundo da vida e precisam:

(...) decompor-se com a estrutura de comunicação da Modernidade desenvolvida, porque se inicialmente forem apagadas as pegadas auráticas do sagrado, as formas de entendimento se tornarão tão transparentes, que a práxis comunicativa cotidiana não proverá mais nenhum nicho à violência estrutural de ideologias. (HABERMAS, 1981, II, p. 520)

As possibilidades estruturais da formação de ideologias perdem-se atualmente. Ela é substituída pela exigência negativa de nem ao menos deixá-las aparecer. A consciência cotidiana não mais sintetiza as interpretações em visões falsas do mundo, mas ela é fragmentada. Com isso, entretanto, também o esclarecimento sobre os mecanismos da reificação é dificultado, e a colonização do mundo da vida pode avançar quase sem obstáculos. A teoria superada, porque globalizante, da consciência de classes teve que, por isso, ser substituída por uma análise da Modernidade cultural, que explica a aridez e fragmentação da consciência cotidiana e “... as condições para o re-acoplamento da cultura racionalizada a uma comunicação do dia-a-dia dependente de tradições vitais.” (HABERMAS, 1981, II, p. 522).

O esboço de uma teoria da cultura dessa natureza é, lamentavelmente, a parte menos explicada, menos refletida subsequentemente, nesse grande projeto teórico científico-social. Deve-se certamente entender as freqüentes alusões de Habermas a questões culturais no sentido de que essa parte de sua concepção ainda espera pela elaboração.

No âmbito da juridificação, Habermas distingue quatro processos periódicos de juridificação da Idade Moderna:

O primeiro impulso levou ao *Estado burguês*, que foi desenvolvido na Europa Ocidental, na forma do sistema europeu de estados, na época do absolutismo. O segundo impulso levou ao *Estado de direito*, que assumiu contornos exemplares na monarquia na Alemanha do século 19. O terceiro impulso levou ao *Estado democrático de direito*, que se disseminou com o avanço da revolução francesa na Europa e na América do Norte. O último impulso até agora levou, finalmente, ao *Estado de direito democrático e social* que foi conquistado pelos movimentos de trabalhadores europeus no curso do século 20 e foi codificado exemplarmente no artigo 10 da Constituição da República Federal da Alemanha. (HABERMAS, 1981, II, p. 524).

O passo para o Estado social contém tanto a garantia de liberdade como também a sua privação, que, de modo algum, aparece meramente em efeitos colaterais. Trata-se antes de efeitos negativos que resultam da própria estrutura da juridificação. Terapias, por exemplo, aquelas que devem promover a auto-atividade e a independência dos clientes, quando prescritas administrativamente, podem ter efeito contrário e tornar-se “terapeutocracia”. (HABERMAS, 1981, II, p. 533).

A juridificação leva à burocratização e à monetarização de áreas centrais do mundo da vida. Um exemplo disso é o pagamento de assistência em caso de doença ao invés da assistência no âmbito da família. O Estado social deve servir à integração social da sociedade e promove, contudo, simultaneamente a desintegração das formas tradicionais de coesão. Habermas, por isso, propõe diferenciar os processos de juridificação conforme, “... se eles se conectam às instituições precedentes do mundo da vida e dão forma legal a esferas da ação socialmente integradas, ou se eles só condensam as relações legais constitutivas das esferas de ação sistematicamente integradas.” (HABERMAS, 1981, II, p. 537).

Só a partir da perspectiva do mundo da vida é possível em geral propor tais questões. A exigência político-legal, por exemplo, o processo pedagógico para desjuridificar e para desburocratizar, dá-se apenas a partir dessa perspectiva, não da perspectiva do sistema. Com base nessa análise, Habermas formula o objetivo político da seguinte forma:

Trata-se de preservar esferas de vida, que dependam funcionalmente de maneira necessária de uma integração social de valores, normas e processos de entendimento, de sucumbir aos imperativos do sistema dos subsistemas economia e administração, que crescem com dinâmica própria, e de serem

adaptadas através do *médium* da condução do direito a um princípio de socialização que seja disfuncional para elas. (HABERMAS, 1981, II, p. 457).

A partir dessa citação, identificamos uma perspectiva política modesta por parte de Habermas. Assim, uma questão surge: Qual é então, em última análise, o objetivo e o propósito da teoria do agir comunicativo?

2.5.2 O propósito da teoria do agir comunicativo

Para Habermas, trata-se de elucidar fundamentos normativos para uma teoria crítica da sociedade. De Marx até Adorno e Horkheimer, uma ideia especulativa do processo de desenvolvimento histórico forneceu as normas. Quando a convicção otimista da história do século XIX tornara-se inverossímil, opôs-se-lhe a doutrina no nexo de ofuscamento intelectual do mundo administrado, que desemboca na aporia de que, no final, não há mais nenhum ponto de vista pensável, a partir do qual essa doutrina possa ser defendida como correta. No fundo, o pensamento da história era, desde o princípio, uma teologia secularizada, inicialmente positiva; no final, uma teologia negativa.

Após o fracasso dela, Habermas estabelece, por sua vez, tarefas sistemáticas à filosofia, a saber: desenvolver o conceito de comunicação a partir da razão permitida no uso da linguagem orientada ao entendimento. Ele precisa agora cooperar com as ciências sociais a fim de elaborar uma “teoria da racionalidade”. Essa teoria deve ter o *status* de um “auto-entendimento”, de uma autocertificação, não, contudo uma fundamentação. A partir daí, ativa-se nele também uma certa aversão ao recurso constante à filosofia de Kant, que, segundo a doutrina predominante, postulou a divisão nas três críticas, na razão pura, na razão prática e na faculdade do juízo estético: “Mesmo sem a orientação da crítica da razão pura e da razão prática, os filhos e filhas da Modernidade aprendem a dissociar e desenvolver as tradições culturais, sob cada um desses aspectos da racionalidade, em questões de verdade, de justiça e de gosto.” (HABERMAS, 1981, II, p. 584).

É tarefa da filosofia responder a duas questões: primeira, se a razão separada objetivamente em seus momentos ainda pode conservar uma unidade e, segunda, como as culturas especializadas podem ser mediadas com a práxis cotidiana. O programa teórico de Habermas quer indicar um caminho, pelo qual é possível reconstruir.

- A teoria das ciências (aspecto de validade da verdade);
- A teoria do direito e da moral (aspecto da validade da correção normativa);
- A estética (aspecto de validade da autenticidade), em colaboração com as respectivas disciplinas, tanto em sua gênese como também em sua história interna. (HABERMAS, 1981, II, p. 582).

Em todas as três esferas, os processos de diferenciação da razão não foram aceitos sem restrição, mas acompanhados por movimentos antagônicos. Assim, nas ciências humanas formaram-se abordagens investigativas não-objetivísticas que, sem colocar em risco o primado da questão da verdade, validam também pontos de vista da crítica moral e estética. Na teoria moral foram tratados pontos de vista do cálculo das consequências (por exemplo, através do debate sobre ética da responsabilidade) e da interpretação das necessidades, que poderiam dar acesso a ideias materialistas, sem colocar em risco a autonomia da esfera moral.

Na arte pós-vanguardista, finalmente, expressam-se ao lado da preparação da obstinação estética também reiteradamente momentos “realísticos” (portanto, cognitivos) e engajados (portanto, moral-práticos). Habermas imagina que tudo isso remete repetidamente a uma unidade dos momentos da razão racionalmente diferenciados, “que é possível recuperar outra vez certamente não no plano das visões de mundo, mas somente aquém das culturas especializadas, numa práxis comunicativa cotidiana não-reificada.” (HABERMAS, 1981, II, p. 586).

3 VERDADE, JUSTIFICAÇÃO E DEMOCRACIA: UM DIÁLOGO POLÍTICO

3.1 A questão da verdade e da justificação em Habermas e sua crítica a Richard Rorty

A intenção de Rorty em desenvolver uma nova filosofia vai ao encontro ou pelo menos coincide com a tentativa desempenhada por Hume e Kant no período moderno. Neste período, estes dois filósofos identificaram as insuficiências da filosofia tradicional no sentido de que esta não se desenvolvera e não tivera capacidade de resolver seus próprios problemas.

Rorty também identificou problemas, como por exemplo, a incapacidade da filosofia tradicional em resolver simultaneamente as necessidades teóricas, estéticas e morais, isto é, tanto Hume quanto Kant, segundo Rorty, também não conseguiram suprir as insuficiências da filosofia tradicional. Em sua obra *The linguistic Turn* (Rorty, 1992) é tão definitiva a sua despedida do pensamento metafísico que ele não deixa nenhuma possibilidade para um pensamento pós-metafísico ulterior. Para Rorty, a metafísica perdeu a validade de seus juízos e conteúdo. Até a filosofia analítica é deflacionada no pensamento de Rorty, pois para ele, desenvolver teorias e mais teorias sobre a linguagem também é fazer metafísica.

Em sua obra intitulada *Filosofia e espelho da natureza* (Rorty, 1995), Rorty propôs concluir a virada pragmática, e tornar evidente que é possível conhecer sem contar com o realismo platônico, isto é, conhecer a partir de um ponto de vista anti-realístico.

A filosofia mentalista, alvo das críticas de Rorty, nos mostra que temos acesso ao conhecimento quando refletimos para as nossas próprias representações. Isso nos possibilita um acesso privilegiado às nossas vivências e também permite conhecermos os nossos estados mentais melhor do que tudo o mais, na medida em que o conhecimento se efetua essencialmente no modo da representação de objetos, e que a verdade dos juízos se apóia em evidências que garantem a certeza.

Entretanto, Rorty critica a filosofia mentalista partindo de uma análise linguística. Ou seja, não existe a possibilidade de considerarmos uma expressão linguística apenas como função mediadora das nossas representações, pois não há experiências não-interpretadas a que se tem um acesso apenas privado, e conhecer os objetos não é suficiente para sabermos a respeito de estados de coisas proposicionalmente articulados. Logo, enquanto a representação

de estados de coisa e a representação de objetos forem compreendidos como uma relação de dois termos, o “espelho da natureza” continuará prevalecendo. Assim, para Rorty:

O mundo objetivo não é mais algo a ser retratado, mas apenas o ponto de referência comum de um processo de entendimento mútuo entre membros de uma comunidade de comunicação, que se entendem sobre algo no mundo. Os fatos comunicados não podem ser separados do processo de comunicação, assim como não se pode separar a suposição de um mundo objetivo do horizonte de interpretação intersubjetivamente compartilhado, no qual os participantes da comunicação desde sempre se movem. O conhecimento não se reduz mais à correspondência entre proposições e fatos. É por isso que apenas a virada linguística, coerentemente conduzida até o fim, pode superar de uma só vez o mentalismo e o modelo cognitivo do espelhamento da natureza. (RORTY, 1995, p. 287)

Diante disso, a investigação de Habermas consiste em saber se Rorty fez de maneira correta a radicalização da virada linguística.²⁷

3.1.2 Problemas interpretativos de Rorty sobre o contextualismo

Para Rorty, é desnecessário pensarmos em uma metaprática, ou seja, fazer metaprática é procurar um fundacionismo, e fundacionismo é o mesmo que justificação.

Rorty identifica que o contextualismo nos mostra a vã tentativa de busca pela fundamentação de uma verdade. Para ele existiram três paradigmas na história da filosofia: a metafísica, a teoria do conhecimento e a filosofia da linguagem. A descontinuidade presente nestas correntes não se justifica por uma estar mais correta que a outra, mas por uma simples questão de uso, ou seja, as questões colocadas por Aristóteles não despertaram o mesmo interesse em Descartes. Isso também valeria para a objetividade do conhecimento, pois este é garantido pela confrontação com o mundo, ou seja, o que está “lá fora” representa fielmente, no interior da minha subjetividade, o que está “aqui dentro”. Desta forma, o sentido do termo

²⁷ BORGES, I. B. *Transformação da teoria crítica. A conversão de Habermas ao paradigma discursivo*. Uberlândia, Edufu, 2010.

“confrontação” consiste no surgimento de uma confrontação entre os sujeitos, visto que, cada um possui sua forma individual de enxergar o mundo.

Assim, Rorty propõe que a objetividade da experiência seja substituída pelo entendimento mútuo, isto é, a inter-subjetividade do mundo da vida, habitado em comum pelos sujeitos, toma o lugar da objetividade do mundo. Essa visão contextualista da virada linguística proposta por Rorty gera um problema no interior de sua própria filosofia, e Habermas o identifica com precisão. Ou seja, Rorty prega uma descontinuidade entre paradigmas desconsiderando também os processos de aprendizagem que se estendem de um paradigma a outro. A falha de Rorty aqui é em desconsiderar a sucessão de paradigmas como um encadeamento dialético.

Retomando novamente à questão do mentalismo, este surge a partir do nominalismo, que destituiu a “coisa” de toda a sua essência. Desta forma, o mentalismo propõe que conhecer a “coisa” é refletir internamente sobre ela.

Se o sujeito cognoscente não pode mais retirar da natureza destituída de qualidades os critérios do conhecimento, ele deve extraí-los da própria subjetividade explorada de modo reflexivo. A razão objetivamente corporificada nas ordens da natureza recolhe-se no espírito subjetivo. Com isso, o em-si do mundo transforma-se na objetividade de um mundo dado para nós, os sujeitos – um mundo de objetos representados, ou que se manifestam. Enquanto a estrutura do mundo em-si possibilitara, até então, uma correspondência dos pensamentos com a realidade – juízos verdadeiros -, a verdade dos juízos devia agora medir-se por sua gênese na certeza de vivências evidentes. O pensamento representativo leva a um conhecimento objetivo na medida em que apreende o mundo fenomênico. (HABERMAS, 2009, p. 239)

Habermas salienta que isso gerou o ceticismo moderno, isto é, se a realidade se apresenta para nós e nós somos quem a define, e estas definições por seu caráter subjetivo se diferenciam, até que ponto o que está lá fora existe verdadeiramente?

Se essa dúvida é garantida pela correspondência entre representação e mundo, e por mais que mudem os paradigmas, essa relação prevalece; a questão que surge é saber como fundamentar para que passe a existir uma concordância entre nossas diferentes interpretações

do mundo. E essa questão deflagrou o conflito epistemológico entre o idealismo e empirismo, ou seja, conhecemos o mundo a partir do que é exterior a nós, ou a partir do que é interior a nós?

Habermas nos mostra que esse impasse epistemológico é resolvido no século XIX com a filosofia da linguagem. A razão não está situada na consciência, mas na linguagem pela qual os sujeitos se intercomunicam. Observe que temos dois momentos: o momento anterior e o posterior à virada linguística. No momento anterior, temos que a validade de opiniões era o resultado de uma convergência entre representações subjetivas semelhantes, e o acordo interpessoal se dava pela ancoragem ontológica dos juízos verdadeiros comuns aos sujeitos cognoscentes. Entretanto, a partir da virada linguística temos a necessidade de linguagem comum entre os sujeitos, isto é, o termo “intersubjetivo” não é mais no sentido de convergência de representações de diferentes sujeitos, mas a uma compreensão prévia de que todos habitam em um mundo que deve ser entendido como comum à todos.

3.2. Considerações Habermasianas a respeito da verdade e justificação

Habermas concorda que existe um mundo lá fora e que há uma ligação entre o factual e as regras semânticas que utilizamos para enunciar a realidade, ou seja, enunciados factuais. E explicar o real só é possível a partir de termos verdadeiros. O que existe são linguagens que descrevem o mundo, mas não existe uma linguagem pura que sirva de fundamento para todas as outras.

A questão da justificação para Rorty é que se um enunciado já enuncia algo, a justificação já está presente nesse enunciado bastando apenas a coerência de nossas crenças. Para Rorty, utilizar a “justificação” para estabelecer critérios de verdade em enunciados é o mesmo que buscar um enunciado padrão ou referencial, isto é, é voltar à relação de verdade por correspondência. A questão é que segundo Habermas, até mesmo para a coerência de nossas crenças são necessárias práticas de justificação.

Neste sentido, o uso “acautelador” do predicado de verdade assume um papel importante:

O uso “acautelador” do predicado verdade mostra que associamos à verdade de enunciados uma pretensão incondicional, que ultrapassa todas as evidências disponíveis; por outro lado, as evidências que fazemos valer em nosso contexto de justificação devem bastar para nos autorizar a levantar pretensões de verdade. Embora a verdade não possa ser reduzida à coerência e à assertibilidade justificada, deve haver uma relação interna entre verdade e justificação. Do contrário, como se explicaria que uma justificação de “p”, bem-sucedida segundo nossos critérios, fale a favor da verdade de “p”, embora a verdade não seja um conceito de sucesso e não dependa de quão bem um enunciado se deixa justificar? (HABERMAS, 2009, p. 243).

De uma coisa não podemos duvidar: da nossa acessibilidade do mundo. Desta forma, temos como resultado dessa acessibilidade, várias interpretações do mundo. A virada pragmática retira a questão cética de se o mundo existe ou não. A relação existente entre verdade e justificação, que está inserida dentro desta virada pragmática, retira todos os alicerces que podem nos levar à essa questão cética. Isso ocorre, porque existe uma inerente ligação entre linguagem e ação, ou seja, estamos em contato com as coisas sobre as quais fazemos enunciados. “A própria fala se realiza no modo de atos de fala que, por sua vez, estão engastados em contextos de interação e entrelaçados com ações instrumentais.” (HABERMAS, 2009, p. 244).

Assim, a conexão entre verdade e justificação não é uma questão epistemológica, ou seja, a justificação não tem como função a afirmação sobre a existência do mundo. “Não está em jogo a representação correta da realidade, mas uma práxis.” (HABERMAS, 2009, p. 245).

O entendimento mútuo não pode funcionar sem que os envolvidos se refiram a um único mundo objetivo e estabilizem, com isso, o espaço público intersubjetivamente partilhado, do qual pode se descolar tudo de meramente subjetivo. A suposição de um mundo objetivo, independente de nossas descrições, preenche uma exigência funcional de nossos processos de cooperação e entendimento mútuo. Sem essa suposição, sairia dos eixos uma práxis que se apóia na distinção (de certo modo) platônica entre opinião e saber incondicional. Enquanto o ceticismo receia um erro epistemológico, o contextualismo suspeita de uma construção defeituosa em nossa maneira de viver. (HABERMAS, 2009, p. 245).

3.2.1 A importância da justificação como compreensão acerca da distinção entre “verdade” e “aceitabilidade racional”

O que está por trás da relação entre “verdade” e “justificação” consiste em que esta última, em condições ideais, promove a compreensão acerca da distinção entre “verdade” e “aceitabilidade racional”. Em um dado discurso, a justificação, em condições ideais, permite a aceitabilidade racional de uma dada proposição, ou seja, a justificação nos evidencia a distinção do que é “verdadeiro” e do que é “aceitável como verdadeiro”. A justificação, ao mesmo tempo em que promove uma aproximação dos arquétipos platônicos – e é importante ressaltar que estes arquétipos não podem ser alcançados –, ela também promove o entendimento. Entretanto, algumas objeções foram levantadas a respeito desta conclusão.

A primeira questão consiste em sabermos qual o critério que devemos estabelecer para identificar ou criar uma *situação ideal de fala*. Se não bastasse, entenderíamos que a justificação em condições ideais promoveria um consenso final não abrindo margem para qualquer outra interpretação e estabelecendo um saber sobre-humano e, como diria o próprio Hegel, o fim da história. Vemos de maneira geral que essas objeções não se voltam contra os resultados finais dessas condições ideais de justificação, mas contra as condições que promovem o possível alcance da verdade.

Rorty concorda que a aceitabilidade racional é possível e que a mesma se modifica historicamente. No entanto, ele recusa que haja um conceito limite proporcionado pela práxis da justificação em um dado contexto de justificação, pois, para ele, qualquer tipo de idealização fracassaria, visto que, nestas idealizações sempre precisamos partir de algo conhecido de nós ou da comunidade de comunicação tal como conhecemos.

Neste ponto, Habermas contesta Rorty ao afirmar que o contexto de justificação, não necessariamente precisaria estar em uma dada cultura específica, mas a partir de uma prática de justificação qualquer, pois:

Essa ideia é favorecida pelo fato de que a práxis da argumentação força os próprios envolvidos a emitir suposições pragmáticas de conteúdo contrafactual. Quem sempre entra numa discussão com a séria intenção de se convencer de algo na conversa com outra pessoa deve supor

performativamente que os envolvidos deixam seus “sim” e “não” ser definidos unicamente pela coerção do melhor argumento. Mas com isso eles supõem, normalmente de maneira contrafactual, uma situação de conversação que preenche condições improváveis: publicidade e inclusão, participação com direitos iguais para todos, imunização contra coerções internas e externas, como também a orientação dos participantes pelo entendimento mútuo (ou seja, por proferimentos sinceros). (HABERMAS, 2009, p. 254).

Desta forma, e respeitando estas condições, é possível formarmos enunciados verdadeiros e que podem ser defendidos em todos os contextos possíveis, e que resista, nos exigentes discursos racionais, a todas as tentativas de refutações. Contudo, não apenas a resistência às tentativas de refutação, mas devemos levar em conta que para uma proposição “p” ser verdadeira é necessário que as condições de verdade para “p” devam ser preenchidas, e, desta forma, só poderíamos verificar se estas condições são preenchidas por meio do discurso.

Habermas não propõe aqui uma espécie de epistemologia, pois para fazer epistemologia é necessário alcançar condições ideais sobre-humanas. E nem mesmo uma antecipação do futuro, pois retornaríamos a Hegel, pois amanhã as mesmas convicções que temos hoje poderão ser refutadas. Mas, o que significa dizer que as pretensões de verdade podem ser resgatadas discursivamente?

Habermas nos mostra que não está claro o que nos autoriza considerar um enunciado como verdadeiro diante dos limites da nossa razão. Entretanto, ele sugere uma saída. Diante de uma argumentação, todos os participantes concordam que o argumento “p¹” não é mais válido por razões diversas. Logo, todos convergem para um argumento “p²”. Se este argumento suportar a todas as objeções feitas pelos participantes, não existirá motivos para continuar a argumentação. Não que “p²” seja irrefutável, mas pelo menos momentaneamente a sua irrefutabilidade foi suspensa, porque todas as possibilidades contra “p²” foram esgotadas. Nesse momento, o nosso mundo funde-se com o mundo da vida.

Inevitavelmente essa fusão nos pede uma posição realista, pois, dado o comum acordo, esse mesmo acordo deverá ser remetido ao nosso suposto mundo objetivo, mas esse mundo objetivo não deverá ser o mundo espelhado que, aliás, é criticado sistematicamente por

Rorty. O realismo proposto por Habermas é o realismo do cotidiano revogado no âmbito do discurso.

Para Habermas, o âmbito do discurso, ancorado no uso comunicativo da linguagem, é o mundo da vida. O mundo da vida, com seus fortes conceitos de verdade e saber, penetra no discurso de um grupo e fornece a referência para a convergência na práxis argumentativa. O mundo da vida nos possibilita a consciência falibilista de nossas interpretações, e as modificações de nossas ações, pois, para Habermas, práxis e discurso andam juntas como vimos anteriormente.

Apenas o entrelaçamento dos dois diferentes papéis pragmáticos que o conceito de verdade bifronte desempenha em contextos de ação e discursos pode explicar por que uma justificação bem-sucedida em nosso contexto leva a pensar que uma opinião justificada é verdadeira independentemente do contexto. Tal como, de um lado, o conceito de verdade permite traduzir as abaladas certezas de ação em enunciados problematizados, assim também manter a orientação pela verdade permite, de outro, retraduzir asserções discursivamente justificadas em certezas de ação restabelecidas. (HABERMAS, 2009, p. 259).

Habermas nos possibilita entendermos por que uma justificação bem sucedida em nosso contexto leva a pensar que uma opinião justificada é verdadeira independentemente do contexto. No mundo da vida, no âmbito da ação, existe uma necessidade prática de confiar intuitivamente no “tido – por – verdadeiro” de maneira incondicional. No nível discursivo o “ter-por-verdeiro”, se reflete nas conotações de pretensões de verdade que apontam para além do contexto de justificação dado a cada vez, e levam à suposição de condições ideais de justificação. “Por esse motivo, o processo de justificação pode se orientar por uma verdade que, por certo, transcende a justificação, mas é sempre já operativamente eficaz na ação.” (HABERMAS, 2009, p. 259).

Desta forma, vemos que a função da validade dos enunciados na práxis cotidiana explica por que o fato de resgatar discursivamente pretensões de validade pode ao mesmo tempo ser interpretado como a satisfação de uma necessidade pragmática de justificação. A justificação é necessária por promover o movimento dialético de pretensões de verdade. “Essa necessidade de justificação, que põe em andamento a transformação de certezas de ação

abaladas em pretensões de validade problematizadas, só pode ser satisfeita por uma retradução de opiniões discursivamente justificadas em verdades que orientam a ação.” (HABERMAS, 2009, p. 260)

Rorty não nega a conexão entre discurso e ação, muito menos, que estabelecemos uma ligação entre ambas as perspectivas, a dos interlocutores que procuram se convencer mutuamente de suas interpretações e a dos atores enredados em seus jogos de linguagem e práticas. Mas Rorty não concorda com a tentativa proposta por Habermas de tentar conciliar a descoberta contextualista adquirida nas experiências de argumentação com o realismo atribuído ao mundo da vida. Como consequência disso, segundo Rorty, como só há justificações, o conceito de verdade se tornaria desnecessário, e até mesmo o uso acautelador do predicado verdade necessitaria de uma reinterpretação. Seriam necessárias, segundo Rorty, a descoberta e a imposição de um novo vocabulário, que prescindisse do conceito de verdade e que possa suprimir intuições realistas (como a suposição de um mundo objetivo, o discurso sobre a representação de fatos etc.).

3.3 A importância da teoria do discurso da verdade e da situação ideal de fala para a questão da verdade e justificação no interior da esfera pública

Até sua obra intitulada *Direito e democracia* (HABERMAS, 2003), Habermas defendeu o que hoje nós conhecemos por discurso da verdade ou teoria do consenso. Essa teoria permeia todo o trabalho de Habermas com o intuito de garantir o momento do incondicional que o conceito de verdade sempre traz consigo em nosso uso da linguagem. Entretanto, questões pertinentes surgem diante desta proposta, pois sabemos muito bem que não necessariamente algo é verdadeiro se a maioria, por meio do consenso, chegou a um determinado acordo.

A respeito da sua teoria da verdade ou também podemos chamá-la de teoria do consenso da verdade, Habermas não busca um consenso apenas no presente, ou seja, no contexto presente e atual, mas almeja que o consenso extrapole a tal ponto de alcançar um consenso geral. Em sua obra *Verdade e justificação* (HABERMAS, 2009), que trata da sua

conclusão a respeito desta teoria, Habermas reconheceu ter reduzido demasiadamente o conceito de verdade à assertividade racional.

Basicamente, para entendermos em que consiste a teoria do consenso da verdade podemos partir do seguinte pressuposto. Considerando-se dois debatedores diante de um determinado assunto, podemos concluir que um debatedor venceu seu opositor quando não há mais argumentos que derrubem a tese que um ou outro defende. O consenso é alcançado não com base no conteúdo do debate, mas com base nas condições formais de sua ocorrência. Veja que o consenso é construído em dois níveis sendo que o plano formal é o objeto do consenso (aqui temos os critérios que possibilitarão, por meio da discussão, o consenso – determinado segundo nível) e não o plano semântico (determinado como o primeiro nível).

Vemos que as condições formais do debate são colocadas apenas a cada caso da discussão. Contudo, os teóricos do consenso da verdade novamente colocam em jogo no nível formal um momento do absoluto, característico da teoria tradicional da verdade. Qualquer entendimento entre dois participantes sobre as precondições para que algo seja o caso ou não, poderia ser válido sempre só em termos relativos para esses participantes. Porém, se esse acordo fosse feito universalmente, por todos, a relatividade seria superada. Mas, como já vimos exemplos de acordo (consenso geral) errôneo no passado, essa universalidade precisa ser estendida, ao menos conceitualmente, também para o futuro.

Charles Sanders Peirce (1839-1914) desenvolveu o que ele chamou de comunidade indefinida de investigadores. Para ele, “verdade” é uma ideia reguladora, a última opinião a que se chega a cada vez. O importante aqui é que nesta representação da verdade com toda a ênfase na natureza indefinida e universal do consenso, trata-se sempre de uma “materialização da razão”, isto é, de uma – como sempre infinita – comunidade de seres que possuem algum sentido e podem comunicar por meio de sinais.²⁸

A questão que surge é: como podemos diferenciar, dentro do plano formal, um consenso verdadeiro e um falso? Para isso Habermas introduz seu conceito da “situação ideal de fala” na qual quatro condições se aplicam à ela.

²⁸ APEL, Karl-Otto. *Der Denkweg Von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*. Frankfurt, 1975.

- 1) Todos os participantes potenciais em um discurso devem ter igual oportunidade de empregar atos de fala comunicativos, de modo que a qualquer momento possam tanto iniciar um discurso, como perpetuá-lo mediante intervenções e réplicas, perguntas e respostas.
- 2) Todos os participantes no discurso devem ter igual oportunidade de formular interpretações afirmações, recomendações, dar explicações e justificativas, e de problematizar, fundamentar ou refutar sua pretensão de validade, de modo que nenhum prejulgamento se subtraia a longo prazo da tematização e da crítica.
- 3) Para o discurso admitem-se apenas falantes que, como agentes, tenham oportunidades iguais de empregar atos de fala representativos, isto é, de expressar suas posições, sentimentos e desejos. Pois somente a concordância recíproca dos universos de expressão individual e a simetria complementar entre proximidade e distância nos contextos de ação garantem que os agentes, também como participantes no discurso, sejam também verídicos uns com os outros e tornem transparente sua natureza interior.
- 4) Para o discurso só se admitem falantes que como agentes, tenham a mesma oportunidade de empregar atos de fala reguladores, isto é, de mandar e opor-se, de permitir e proibir, de fazer e retirar promessas, de prestar e pedir contas. Pois somente a reciprocidade plena das expectativas de comportamento, que excluem privilégios no sentido de normas de ação e valoração que só obriguem unilateralmente, podem garantir que a distribuição formal uniforme das oportunidades de iniciar e continuar uma discussão, seja empregada também faticamente para deixar em suspenso as coações da realidade e passar para a dimensão comunicativa do discurso, dimensão livre da experiência e desobrigada da ação. (HABERMAS, 1986, p. 77).

Em síntese, esfera pública, distribuição equitativa dos direitos de comunicação, não violência e autenticidade são as precondições para uma compreensão procedimental da verdade. Em situações empíricas, as condições jamais correspondem àquelas da situação ideal de fala: ela é uma ideia contrafática.

Retrospectivamente, podemos constatar muitas vezes quando estivemos muito distantes de uma situação ideal de fala. Entretanto, falta critério externo de avaliação, de modo que nas situações dadas jamais podemos estar seguros se estamos agindo muito sob as coações da ação e fazendo discursos aparentes. (HABERMAS, 1986, p. 179).

Essa limitação é o ponto forte dessa teoria segundo Habermas, pois a percepção da falibilidade, da possibilidade do erro, advém aqui da própria teoria, da diferença entre a última opinião e o estado atual da discussão. Com isso a teoria da verdade não produz a aparência da objetividade total, metafísica, associada à teoria tradicional.

Por outro lado, Habermas na “situação ideal de fala” visualiza uma esperança política: “A antecipação da situação ideal de fala tem, em toda comunicação possível, o significado de uma aparência constitutiva, que simultaneamente é pré-aparência de uma forma de vida.” (HABERMAS, 1986, p. 181).

Habermas ao enfatizar a natureza de dois níveis da teoria da verdade tinha como objetivo mostrar que ela permite distinguir entre o consenso momentâneo, talvez instável, de saber se algo é o caso ou não, e o consenso da comunidade do discurso, a longo prazo. Com isso, retira-se dos críticos da teoria do consenso, inclusive Rorty, o argumento imediatamente tão evidente, tão plausível, de que ela declararia como verdadeiro mesmo qualquer equívoco sobre o qual exista um consenso. Entretanto, a dúvida que surge é se os critérios do segundo nível, ou seja, a estrutura formal e não semântica, estivessem incorretos. Habermas admite que essa possibilidade nunca poderá ser descartada e, apesar disso, ater-se à verdade como conceito orientador no primeiro nível, ou seja, do semântico. A teoria do consenso da verdade não pode chegar a uma verdade metafísica última, mas apenas à compreensão reflexiva possível em cada nível, no nível formal e no nível semântico, falível e sempre só provisória.

Em sua obra *Verdade e justificação* (HABERMAS, 2009), a teoria da verdade de Habermas não se limita apenas à política, mas também se define epistemologicamente. Habermas refletiu mais uma vez que havia definido basicamente verdade como assertividade racional em condições ideais. Porém, ela estaria então sob as condições pragmáticas da situação. Com isso, o sentido do conceito de verdade, isto é, a asserção de uma propriedade intransferível e de uma validade racionalmente necessária, definitiva no sentido lógico, não é descrito apropriadamente e isso parece ser o primeiro recuo de Habermas a respeito da sua teoria da verdade. Isso se justifica pelo fato de que os pré-requisitos pragmáticos efetivos ou são insuficientes para excluir qualquer engano, ou são tão intensamente idealizados que de forma alguma podem ser cumpridos por sujeitos capazes de agir e falar. A realização deles seria tão improvável que nem ao menos poderiam exercer a função de orientar o comportamento, característica de uma ideia reguladora.

Estas razões levaram Habermas a revisar seu conceito de verdade. Ele quer ater-se ao conceito do discurso da aceitabilidade racional, pois podemos certificar-nos da verdade, além do mais, somente através de argumentação. Um segundo recuo na teoria do discurso da verdade torna-se evidente quando Habermas em *Verdade e justificação* (HABERMAS, 2009) nos diz que afirmamos fatos sobre objetos mesmos. Aqui, o conceito do discurso da verdade não se torna falso, mas insuficiente, pois o objetivo do esforço argumentativo é precisamente descobrir algo que é verdadeiro além de toda argumentação e justificação. Trata-se de encontrarmos uma verdade que ultrapasse todas as justificações. A teoria do discurso precedente não conseguiu englobar, com suas formulações, esse sentido clássico do conceito de verdade. Assim Habermas consegue garantir o aspecto incondicional no uso do conceito.

Esse recuo não pode ser considerado como um retrocesso, mas como um alerta que Habermas nos dá para o fato de que como podemos usar de forma cautelosa o conceito de verdade. Uma vez que, segundo Habermas, nosso acesso ao mundo está impregnado pela linguagem, não há nenhum caminho às coisas senão por meio do discurso e “... temos que nos contentar com a aceitabilidade racional nas condições mais ideais possíveis como prova suficiente de verdade.” (HABERMAS, 2009, p. 290).

Vemos aqui que Habermas inclui agora em sua definição de verdade aquela falibilidade que experimentamos em muitas de nossas argumentações. Vimos que o conceito anterior de verdade em Habermas tinha algo de um conceito bem-sucedido em certas condições, ao passo que o atual se converteu num conceito aberto da falibilidade permanente. O consenso discursivo continua sendo válido, mas somente no marco do estado atual do conhecimento. A *situação ideal de fala* continua sendo condição de controle desejável, mas sua possibilidade de resgate fica ainda mais remota.

Habermas radicalizou novamente o conceito de verdade – bem no sentido da filosofia clássica, em cujo início se encontrava a diferença fundamental entre saber e mero acreditar. A verdade é o desafio, que está além de toda a situação real possível. Vemos que a reorientação da filosofia da consciência para a teoria do discurso e a teoria da linguagem pareceu apropriada para, pelo menos por um tempo, resolvermos questões como a “coisa em si” de Kant, que sempre permanece exterior ao nosso conhecimento realizado na consciência.

A teoria habermasiana do consenso da verdade, apoiada em Peirce, Apel e também em Kant, pertence às tentativas de resposta mais importantes na discussão sobre esse tema em nosso século. A pergunta pela verdade é provavelmente uma das mais antigas da tradição filosófica, porém, como já tratamos anteriormente, até o século XIX predominou a teoria da verdade por correspondência que passou a ser contestada pelo próprio Peirce e posteriormente por Dewey e Willian James.

3.4 Contestações de Rorty ao modelo habermasiano

3.4.1 A necessidade de uma política democrática

Para Richard Rorty, as comunidades tendem a ser excludentes, isto é, devido a várias divergências culturais, as sociedades tendem a ser separadas e inclusive estas comunidades dificultam a inclusão ou pelo menos a aceitação de uma ou outra cultura. Contudo, a esperança filosófica é que essas comunidades, por possuírem desejos comuns, podem se aceitarem em algum momento.

Assim, a tradição filosófica acredita que o interesse pela verdade é comum entre estas comunidades e que poderia possibilitar a esperada união. Os filósofos contemporâneos estão interessados em uma política democrática, isto é, uma união. Essa tradição parte de três premissas básicas: a) a desejabilidade pela verdade; b) a verdade é uma correspondência com a realidade; c) a realidade possui uma natureza intrínseca, ou seja, o modo como o mundo é.

Rorty defenderá a política democrática negando estas três premissas, pois elas representam o desejo universal pela verdade. Entretanto, ele estabelece uma diferença entre verdade e justificação. A verdade é o irreconhecível, é aquilo que não pode ser dado como certo, ao passo que a justificação é aquilo que sustenta uma crença como a mais coerente no momento, é o reconhecível, pois pode ser buscada. A verdade é sublime e irreconhecível enquanto que a justificação é reconhecível podendo ser buscada e algumas vezes alcançada, porém é temporária. Se preocupar com a verdade é negar o contextualismo e o relativismo, e

se afastar da prática. Desta forma, os filósofos, segundo Rorty, devem se preocuparem com a justificação.

Como vimos, Rorty está no interior dessas discussões, logo ele inicia sua discussão a partir da distinção que Habermas faz entre razão centrada no sujeito e razão comunicativa em sua tentativa de separar o que é útil do que é inútil para a política democrática. Rorty concorda que é necessário socializar e linguistificar a razão, mas além disso é necessário naturalizá-la e abandonar a noção habermasiana de incondicionalidade da razão, pois procurar a incondicionalidade é fazer metafísica.

Como vejo, a tentativa de Habermas de redefinir a “razão” depois de decidir que o paradigma da consciência se exauriu, bem como sua tentativa de redescrever a razão como inteiramente comunicativa, é insuficientemente radical. É um meio-termo entre pensar em termos de pretensões de validade e pensar em termos de práticas justificatórias. Fica a meio caminho entre a ideia grega de que os seres humanos são especiais porque podem conhecer (enquanto os animais podem meramente lidar com) e a ideia de Dewey de que somos especiais porque podemos assumir nossa própria evolução, conduzir-nos em direções que não têm precedente ou justificação quer na biologia, quer na história. (CRISÓSTOMO, 2005, p. 104).

A preocupação de Habermas em redefinir e redescrever a razão, segundo Rorty, é uma preocupação inútil, isto é, é se preocupar em definir uma universalização que possa orientar toda a conduta humana. Um exemplo dessa universalização é a “ética do discurso” criada por Apel e Habermas, e que Rorty rejeita.

3.4.2 Críticas de Rorty à verdade e justificação e ao uso acautelatório do predicado verdade

Em relação à questão da universalização de uma razão comunicativa proposta por Habermas, Rorty foca em um ponto importante desse projeto habermasiano, digo, a relação entre verdade e justificação e o uso acautelatório do predicado verdade. O uso acautelatório do predicado verdade é quando contrastamos justificação e verdade, e dizemos que uma crença poderá ser, ao mesmo tempo, justificada e não verdadeira. Em contextos não filosóficos, o motivo para contrastarmos verdade e justificação é simplesmente para

lembrarmos que em uma discussão e as conclusões que tiramos dela podem não ser verdadeiras por várias questões que podem surgir, seja no momento da discussão, seja em um momento posterior.

A crítica que Rorty faz ao uso acautelatório do predicado verdade consiste em que aquilo que buscamos necessariamente como verdadeiro pode não ser verdadeiro. Desta forma, visto que os pragmatistas se preocupam mais com as crenças, que são hábitos de ação, eles perguntam: por que temos que estar preocupados com a natureza ou significado da palavra verdade, visto que, nem mesmo estamos certos de sua natureza ou significado devido ao uso do termo acautelatório? “Nós a usamos para nos lembrar de que pessoas em circunstâncias diferentes – pessoas que enfrentem audiências futuras – podem não ser capazes de justificar a crença que nós justificamos triunfantemente para as audiências que até aqui encontramos.” (CRISÓSTOMO, 2005, p. 113).

O motivo para isso, segundo Rorty, é que temos o temor de que a crença, uma vez justificada, corre o risco de algum dia perder seu valor, isto é, as justificações dadas anteriormente e as que são dadas no presente são justificações falibilistas. Ser adepto da política democrática é promover o falibilismo, isto é, após as justificações, sempre devemos reconhecer que as mesmas são passíveis de erro. Isso é o que chamamos de caráter condicional da justificação *versus* caráter incondicional da verdade.

Com isso, a pergunta que Rorty direciona à Habermas é: existiria algum modo de nos garantirmos contra o risco de termos crenças que possam se mostrar injustificáveis perante alguma audiência? Ou melhor, há algum modo de garantir que temos crenças que sejam justificáveis perante toda e qualquer audiência?

Rorty chama a atenção para três grupos de filósofos que se preocupariam com essa questão: a) os céticos e os fundacionistas, que acreditam que a verdade é uma questão de correspondência com a realidade, logo eles acreditam que uma resposta positiva à estas duas questões é possível de ser dada; e os coerentistas – grupo em que Rorty se encaixa – que permanecem em dúvida se algo a respeito da verdade precisa ser dito. O problema em Habermas, segundo Rorty, consiste em que, apesar de Habermas abandonar a metafísica tradicional e junto com ela a sua forma de ver o mundo, isto é, a de tentar definir o mundo ontologicamente convergindo para uma verdade, Habermas continua com a ideia de

convergência da verdade contida nos pressupostos do discurso, ou seja, a partir de uma *situação ideal de fala* é possível a existência de uma razão universal e independente do contexto.

3.4.3 Uma crítica ao texto “verdade e justificação” de Jürgen Habermas

A concepção de Habermas de que a ideia correspondentista da verdade foi capaz de levar em conta, dentro do significado do predicado verdade, a noção de uma validade incondicional, fez com que emergissem os desacordos entre Habermas e Rorty. Para Rorty, esta concepção é inútil, pois, muito pelo contrário, a ideia de que uma afirmação deve ser garantida em todos os contextos no interior de uma “racionalidade comunicativa” deve ser abandonada.

Argumentei que, quando terminarmos de justificar nossa crença para a audiência que considerarmos relevante (talvez nossa própria consciência intelectual, ou nossos concidadãos, ou os especialistas relevantes), não precisamos fazer, e caracteristicamente não fazemos, outras alegações, muito menos de alcance universal. Depois de apresentar nossa justificação, podemos dizer “É por isso que penso que minha afirmação é verdadeira”, ou “É por isso que minha afirmação é verdadeira”, ou dizer ambas as coisas. Ir da primeira afirmação para a segunda não é uma significativa transição filosófica da particularidade à universalidade, ou uma passagem de uma dependência de contexto a uma independência de contexto. É apenas uma diferença estilística. (CRISÓSTOMO, 2005, p. 215).

Desta forma, esta é a posição de Rorty em relação à posição de Habermas acerca da conexão entre “verdade e justificação”. O que Habermas propõe e Rorty discorda é que dado um contexto e a partir deste contexto afirmamos algo como verdadeiro e o justificamos, essa afirmação deverá ter o mesmo peso de verdade em qualquer outro contexto. Se fosse assim, estaríamos como que fazendo uma previsão diante de infinitos contextos justificatórios possíveis.

Habermas, segundo Rorty, despreza a ideia peirciana de que as crenças são apenas hábitos de ação em um dado contexto de ação não havendo possibilidades para outras interpretações.

O discurso racional pode variar de acordo com o contexto e ação. Aqui, o objetivo é melhorar nossos hábitos de ação, seja por nós mesmos ou por outras pessoas. Ao passarmos de um contexto de ação para outro, os problemas que surgem dessa transição não são resolvidos a partir de uma universalização talvez adquirida no primeiro contexto.

O problema identificado por Rorty consiste na tentativa de Habermas em definir o que é “verdadeiro”. O que importa para Rorty não é definir esse termo, mas identificar seus vários usos, pois, afinal, ao termo “verdadeiro” podemos aplicar qualquer asserção. O uso acautelatório para Rorty deve entrar quando a nossa crença em algo é mudada por outra melhor justificada. Não teria sentido algum afirmarmos algo como “verdadeiro”, acautelando-o, ou seja, procurando dar a esta afirmação um caráter de universalidade.

Em sua obra *Filosofia, Racionalidade, Democracia* (CRISÓSTOMO, 2009), José Crisóstomo tem como objetivo recortar os debates entre Rorty e Habermas. Em um destes recortes está presente a discussão acerca da verdade e justificação. Nesta obra Crisóstomo destaca o texto *Resposta a Jürgen Habermas (Realidade objetiva e comunidade humana)* no qual Rorty, em suas próprias palavras, até acredita que o termo “verdadeiro” seja incondicional, entretanto a preocupação com isso não nos fornece “nenhum conteúdo positivo para além ou acima da função acautelatória de expressões como ‘justificado, mas talvez não verdadeiro’”. (CRISÓSTOMO, 2009, p. 218).

Da mesma forma que alguns filósofos se preocupam em definir a verdade ou que as práticas de justificações podem conduzir à verdade, Habermas, ao defender que uma justificação bem sucedida no nosso contexto justificatório pesa a favor da verdade independentemente do contexto da proposição justificada, é, segundo Rorty, ilusória. Diante disso, poderíamos perguntar em qual contexto justificatório, pois temos vários. Para responder a esta questão, Habermas estabelece uma diferença entre convencer as pessoas racionalmente e aqueles que criam estratégias para manipulá-las. A primeira seria um tipo de justificação que possibilitaria para a verdade independente do contexto.

Rorty até concorda com essa diferença evidenciada por Habermas, mas critica o objetivo que Habermas tem com essa distinção, ou seja, a justificação independente de contextos que possibilita um indicativo de verdade. Habermas atribui à noção de uma proposição justificada como indicativa de verdadeira à sua resistência de ser refutada. O problema nesta questão é: qual critério Habermas estabeleceria para afirmar que uma asserção, dada como verdadeira, seria padrão para resistir às tentativas de refutação?

A dúvida a respeito do critério tem sentido, pois os critérios são relativos aos argumentos que estão à nossa disposição, pois dificilmente um norte-coreano contesta o caráter de semi-deus do seu imperador, visto que, ele está imerso em uma gama de argumentos que contribui para a crença de que seu imperador seja um semi-deus. A questão é como saberíamos quais critérios poderíamos estabelecer para aceitar ou refutar a afirmação “Meu imperador é um semi-deus”?

Para Habermas, o que deve prevalecer é o melhor argumento. Mas, a que devemos atribuir o melhor argumento? Ao que oferece mais resistência ao ser refutado, o que não é o caso do exemplo acima, pois o que vale na Coreia do Norte é o argumento oficial do partido comunista. Nas palavras de Rorty: “Os argumentos não têm uma propriedade de superioridade, independentemente de contexto, mais que as proposições têm uma resistência a refutação, independente de contexto.” (CRISÓSTOMO, 2009, p. 222).

Verificamos que Rorty nos diz que em cada contexto existe um argumento peculiar, e que teríamos uma difícil tarefa quando tentássemos uma universalização de argumentos. Que tipos de argumentos plausíveis teríamos para convencer uma tribo do interior da Amazônia, de que seria necessário que a mesma abrisse mão de suas terras e aprendesse melhor o português e o inglês, visto que, ninguém entende a sua língua-mãe e que a mesma não tem utilidade alguma em nosso mundo globalizado, para o progresso da nossa economia tupiniquim?

Pensar uma universalização da razão é pensarmos em uma situação ideal de fala em uma comunidade ideal. Contudo, para que isso ocorra, Rorty sugere também uma audiência ideal, ou seja, para que uma universalização ocorra é necessária uma audiência em que todos os membros de uma dada comunidade testemunhassem todos os experimentos possíveis e hipóteses possíveis que possam convergir para um único ponto no qual não exista

possibilidades de refutação. Isto é o que Peirce sugere com seu pragmatismo e que, como falamos anteriormente, Habermas não leva em consideração. Para Rorty, esta situação pode até ser pensada, porém impossível de se realizar, pois nunca teríamos uma audiência ideal, mas infinitas audiências limitadas.

O problema que Rorty identifica nessa questão consiste em que Habermas, ao invés de tentar obter ideias reguladoras que permitam a universalidade, isto é, pensar como o futuro seria a partir de tais ideias, deveria pensar como poderíamos evitar os erros do passado. Veja que a proposta de Rorty é a substituição de uma esperança em uma universalidade pelo medo de não repetirmos os erros do passado. Com esta observação Rorty identifica mais um problema no pensamento de Habermas.

Habermas defende que uma vez que o conceito de verdade é eliminado, - o que é um equívoco por parte de Rorty, pois Habermas não elimina, mas inclui o conceito de verdade -, em favor de uma validade para nós, epistêmica, dependente do contexto, faltar-nos-ia agora investigarmos o ponto de referência normativo que explicaria porque um proponente deveria lutar para que sua afirmação tivesse validade para além dos limites de seu próprio grupo.

Para Rorty isso já foi feito uma vez e deu resultados, porém a custo de muito derramamento de sangue, por exemplo, a corrida colonial européia a partir do século XIV. Aliás, nem precisamos ir tão longe, basta-nos olharmos para a questão da Palestina, para o fundamentalismo islâmico e católico, por exemplo.

Nesta questão habermasiana Rorty chama atenção para a diferença que devemos estabelecer entre querer ir além de suas próprias fronteiras e ter a obrigação de querer ir além das fronteiras. Rorty suspeita da noção de obrigação, ou seja, do seu sentido comum. Porém, Rorty relaciona a noção de obrigação moral com a ideia de identidade moral, isto é, aquilo que sou é o que poderia determinar o meu desejo de querer ou não ir além das fronteiras de mim mesmo. Desta forma, como sou um ser aculturado, os resultados dessa aculturação podem determinar o meu comportamento e consequentemente a minha identidade moral fazendo com que eu me sinta na obrigação, e que devo ir além das minhas fronteiras.

Esse sentido que Rorty dá ao termo obrigação moral promove também o desejo de irmos além de nossas fronteiras. Assim o “ir além de nossas fronteiras” é uma questão estritamente contingente.

Especificamente, sou o produto de uma cultura que se preocupa com o fato de que a escravidão negra, nos Estados Unidos, (...) parecia sensata e certa para gerações anteriores de cristãos brancos. Adquiri dessa cultura uma identidade moral e um conjunto de obrigações. Penso que tenho sorte em ter sido criado nessa cultura. Mas estou bem consciente de que meus ancestrais bárbaros pensavam ter sorte de terem sido criados em suas culturas, que meus primos na Alemanha pensavam ter sorte em poder alistar-se na Juventude Hitlerista, e que meus descendentes, numa hipotética cultura fascista, teriam, uma sensação semelhante, agradável, de gratidão por sua própria educação. (CRISÓSTOMO, 2009, p. 227).

Isso poderia nos levar a um relativismo, mas para Rorty isso é uma preocupação desnecessária, pois:

Não há uma faculdade chamada “razão” que nos diga para ouvirmos o outro lado (diga ao senhor de escravos para ouvir o escravo, ou o nazista para ouvir o judeu). Em vez disso, há virtudes sociais denominadas “conversabilidade”, “decência”, “respeito pelos outros”, “tolerância” etc. Na nossa cultura, limitamos o termo “racional” a pessoas que exibem essas virtudes. É por isso que o monstro escolhido de Richard Hare, o “nazista racional”, é genuína possibilidade. É possível ouvir o outro lado e ainda assim fazer a coisa errada, pois é possível ouvir argumentos que nós sabemos ser *überzeugend* (convincentes), e, contudo, não ser *überzeugt* (convencido). (CRISÓSTOMO, 2009, p. 228).

Rorty deflaciona a razão kantiana, assumida por Habermas em sua filosofia, dando a ela uma simples noção de que a razão nos permite pensarmos a noção de uma limitação de nossos anseios, ou seja, por mais que agimos bem, esta ação estará longe de ser uma ação ideal.

Ao invés de nos preocuparmos em encontrar uma razão universal e unificadora, devemos nos preocupar com questões do nosso cotidiano, e assim a verdade cuidaria de si mesma. Promover o que Hume chama de “progresso de sentimentos”, em outras palavras, “tolerar”, seria a atitude correta para aquilo que antes e que hoje ainda pode ser considerada como algo que vá contra os valores cristãos, por exemplo, como o próprio fato de eu não desejar ser cristão.

Nas palavras de Rorty:

Do meu ponto de vista pragmatista, o progresso intelectual é uma subdivisão do progresso moral – é o progresso em descobrir crenças que sejam ferramentas, cada vez melhores, para realizar nossos projetos comuns. Um desses projetos é substituir ressentimento por boa vontade e autoridade por democracia. (CRISÓSTOMO, 2009, p. 229).

A percepção dos pragmatistas com a qual Rorty está de acordo, consiste em que reflexões filosóficas a respeito do que fazer para ajudar a “salvar o mundo”, pouco ajudariam; no mais reorganizariam o que ora fora de uma forma e que agora está de outra, não criando assim nada de novo. A nossa experimentação do mundo seria a única maneira de estabelecermos as bases necessárias para não só promover a solução de questões entre indivíduo e natureza, mas também, a relação entre indivíduos.

CONCLUSÃO

O pragmatismo sem sobra de dúvidas foi um divisor de águas na história da filosofia no sentido de sua posição inovadora em relação à verdade. Enquanto que antes do seu surgimento a única forma que a filosofia tratava da verdade, era a partir de um ponto de vista ontológico como a metafísica e a epistemologia, o pragmatismo se preocupa em estabelecer quais critérios, em uma prática comunicativa, podemos estabelecer para afirmar que algo é verdadeiro ou não, isto é, o pragmatismo é mais um método que procura extrair de cada palavra seu valor prático, do que uma filosofia que procura se auto-superar.

Rorty, ao se decepcionar com a metafísica de Platão, enxerga no pragmatismo uma possibilidade de superar uma tradição que não conseguiu resolver seus próprios problemas. Pensar tradicionalmente é pensar que algo como “justiça”, por exemplo, seria inalcançável neste mundo. Pensar pragmaticamente é pensar que “justiça” pode ser alcançada, mesmo que de certa forma imprecisa, por meio da relação social.

Rorty se decepciona não só com a filosofia platônica, mas com toda a metafísica e epistemologia posterior ao platonismo, pois tanto uma quanto a outra estavam preocupadas em entender se tudo o que conhecemos do mundo externo pode ser considerado como essencialmente verdadeiro a partir do momento em que o conhecimento se dá pela relação que estabelecemos entre sensações e conceitos visando fundamentos e não, como Rorty propôs posteriormente, que o conhecimento se dá a partir das relações entre proposições, e que Kant não fez e que, conseqüentemente, não proporcionou a virada pragmática.

A virada pragmática só ocorreu com o pragmatismo e este consistia em tentar trazer para o campo da linguagem as insuficiências do conhecimento como espelhamento da natureza. O problema que Rorty encontrou, não para ele, mas para os filósofos tradicionais, foi que se não houvesse a preocupação com a questão do fundamento em filosofia, a mesma poderia cair no relativismo, assim não poderíamos distinguir questões de significado de questões de fato. O que Rorty percebeu foi que essa dificuldade era gerada pela forma com a qual os filósofos tradicionais trabalharam filosoficamente e pela resistência que tinham em aceitarem a filosofia da linguagem, especificamente, a virada pragmática como alternativa.

Na realidade a busca pelo fundamento na história da filosofia é a busca inevitável pelas justificações, e buscar justificações é encontrar uma definição última para as coisas. Tentar encontrar a definição ou modelo ideal é acreditar na noção de esquema-conteúdo ou espelhamento da natureza, ou seja, acreditar que nossas colocações são verdadeiras, porque as mesmas representam a nossa realidade.

Para resolver esta questão Rorty propõe com a hermenêutica fazer com que a necessidade de fundamentos seja extinta. A hermenêutica proposta por Rorty deve considerar que as relações de discursos variados de comensuração não podem pressupor nenhum tipo de regra que nos leve a uma meta comum universal, mas a uma civilidade. A hermenêutica vem para discutir os procedimentos, discursos e a validade das descobertas científicas. Não é a preocupação com o estabelecimento de verdades, mas com o modo com o qual as coisas são ditas, ou seja, conversar é o que nos possibilita nos tornarmos pessoas melhores.

A filosofia edificante de Rorty nos possibilita segundo o autor, prevenir que uma simples conversa se torne um programa de pesquisa, isto é, ela nos livraria do substrato da ciência. Entretanto, para muitos esta inovadora forma de pensar poderia nos levar ao relativismo. Entretanto, relativismo não seria a própria ciência com suas inovações ou modificações de uma cultura para que o significado deste ou daquele termo perca a validade? Segundo o próprio Rorty a sua filosofia não pode ser considerada como relativista, porque em nenhum momento ele afirma que algo é verdadeiro.

Por outro lado Habermas também deseja superar o pensamento metafísico, porém ele assume essa posição com algumas divergências com Rorty. Habermas no início de suas discussões acerca da metafísica, assim como Rorty, contesta toda a tradição da filosofia clássica e moderna. Mas, Habermas chama a atenção também para a revolução técnico-científica experimental do século XVII, que desconsiderou praticamente todas as questões que a filosofia tinha levantado até o momento, ou seja, tudo passa a ter um caráter procedimental. Habermas também concorda que a filosofia da linguagem contribuiu para a superação da metafísica.

Sabemos que Kant não conseguiu se libertar totalmente da metafísica, e sabemos também que por mais que Habermas faz uma crítica à metafísica e considera que a mesmo deve ser superada, ainda há resquícios kantianos no pensamento de Habermas. Para Kant o

que é possível como experiência está no campo teórico, e o que não é possível como experiência está no campo prático. Logo, a nova forma de se fazer filosofia e buscar as estruturas que dão fundamentos às novas questões teóricas e práticas é no próprio sujeito, mas de acordo com as possibilidades da nossa experiência.

Em relação aos resquícios da filosofia de Kant no pensamento habermasiano é que Habermas não dispensa a necessidade de fundamentos, pois ele acredita que é importante um mínimo de incondicionado possível para que seja garantida a unidade e universalidade da razão. Se Habermas apoia algum tipo de fundamento, ele é adepto à justificação, se é adepto à justificação ele vai na contra-corrente de Rorty. Apesar disso, Habermas acredita que a metafísica não deu respostas a problemas que ela mesma formulou e que não representaria um “norte” para a filosofia. Se para Habermas a renúncia à metafísica se justifica pelo avanço das ciências da natureza, para Rorty foi pela descrença de conseguir critérios padrões que pudessem regular todos os nossos jogos de linguagem.

Como a metafísica não conseguiu alcançar este padrão, Habermas admite que com a virada linguística isso seria possível. A divergência entre Habermas e Rorty é que este não concorda em elevar o mundo da vida a um nível transcendental que possibilite uma comunidade ideal intersubjetivante comunicativa. Para Habermas, se estamos em uma discussão e esta representa na maioria das vezes algumas incertezas, faz-se necessário a criação de estruturas que permitam o consenso entre os falantes. Isso é o que há de transcendental em Habermas, e a teoria do agir comunicativo é central para a superação da metafísica tradicional e possibilita o consenso entre os falantes.

A racionalidade comunicativa surge como alternativa para verificar as divergências entre os falantes e de garantir que a verdade prevaleça em um discurso. Com ela é possível avaliar todas as situações comunicativas que ocorrem nas sociedades presentes e futuras.

Entretanto, ainda existe uma questão no interior desta racionalidade comunicativa que é outro ponto de divergência entre Habermas e Rorty. A questão da verdade e justificação. Como vimos, e nunca é demasiado lembrar, que Rorty critica a metafísica e a epistemologia devido às suas insuficiências acerca da filosofia mentalista. Esta considera que a única fonte de conhecimento é a partir da relação entre aquilo que está “lá fora” e a forma com a qual eu interpreto isto que recebo por meio das minhas percepções. Até mesmo as

diversas teorias propostas pela filosofia da linguagem não servem para resolver as insuficiências da metafísica e epistemologia, pois seu método é metafísico. Assim, Rorty propõe a virada linguística, enquanto que a preocupação de Habermas é se Rorty a fez de maneira correta.

Habermas identifica problemas a respeito da forma com a qual Rorty trata o contextualismo. Para Rorty, o contextualismo é uma tentativa infeliz de fundamentação de uma verdade. Rorty, ao tratar da mudança de paradigmas, considera que o contextualismo seja relacionado apenas com a objetividade da experiência, ou seja, os objetos de investigação de uma corrente filosófica em um dado contexto histórico e não em outro ocorre devido ao grau de importância que uma determinada corrente dá a este objeto. Valorizar a filosofia mentalista é considerar o conhecimento apenas subjetivo, singular, não abrindo possibilidades de fazer conversação.

O problema é que Rorty não considera o “mover” dialético da história da filosofia, ou seja, Rorty descarta que ao passarmos para um novo paradigma, a base deste é o paradigma antigo, com seus acertos e erros, isto é, sempre fica o aprendizado anterior. Ele desconsidera a importância de fazermos o “espelhamento da natureza” como fonte de conhecimento.

Entretanto, Rorty esquece que para existir discussão é necessário que exista assunto, e para existir assunto é necessário existir as interpretações subjetivas que temos da realidade. Estas são as fontes de todas as discussões posteriores. Obviamente esta questão levanta outras duas: a primeira é se devido às várias interpretações do mundo, poderíamos considerar que este mundo existe de fato? A segunda consiste em sabermos se conhecemos a partir de nós ou a partir do que está “lá fora”.

Assim, para resolver esta questão, Habermas afirma que a razão está na linguagem. Se antes da virada linguística o acordo se dava a partir da convergência entre interpretações semelhantes, após a virada Habermas vê como necessário uma linguagem comum à todos. Partimos de enunciados factuais, porém é necessário uma linguagem comum.

A relação entre verdade e justificação proposta por Habermas retira qualquer possibilidade de dúvidas céticas a respeito da existência do mundo. Essa relação não é uma questão epistemológica, ou seja, a representação correta da realidade, mas é uma relação de

práxis, uma inerente ligação entre linguagem e ação, além do mais, a justificação nos permite compreender a distinção entre verdade e aceitabilidade racional, ou seja, ela permite identificarmos o que é verdadeiro do que é aceitável como verdadeiro, e consequentemente o entendimento.

Essa justificação deverá ser fundamento no que Habermas chama de situação ideal de fala. Entretanto, a justificação, apesar de estar ancorada na situação ideal de fala, não nos permite formularmos verdades incontestáveis, mas que pelo menos sejam irrefutáveis momentaneamente quando todas as possibilidades de refutação forem esgotadas. Assim, uma opinião bem justificada é verdadeira independentemente do contexto até que consigamos de uma forma ou de outra refutá-la.

Rorty e Habermas acreditam que as divergências culturais ocorrem devido às diferentes interpretações que temos do mundo, é por isso que a discussão sempre aparece. Entretanto, é o interesse pela verdade, que é comum a todas as culturas, é o que pode possibilitar a união entre essas culturas.

Como a verdade e a justificação estão presentes no interior dessas discussões, Rorty as diferencia. Para ele a verdade é o impossível de ser alcançado, enquanto que a justificação é o reconhecível, o que pode ser buscado. Para Rorty devemos nos preocupar com o tratamento que damos à justificação. Rorty discorda com a incondicionalidade que Habermas atribui à razão, pois isso seria universalizar a razão para que esta oriente toda conduta humana. Entretanto, concorda que é importante socializá-la e linguistificá-la.

Porém, em relação ao tratamento que Habermas dá para a justificação e ao uso acautelador do predicado verdade é alvo de críticas por parte de Rorty. Segundo Rorty, se em uma dada discussão concluirmos que algo pode não ser verdadeiro, porque devemos utilizar o predicado acautelado para dar a possibilidade à esta conclusão de que pode ser verdadeira? Para Rorty isto é um uso desnecessário. Para Habermas o uso acautelatório do predicado verdade auxilia ainda mais na questão da justificação.

Enquanto Habermas defende a universalização de uma justificação, ou seja, ela deve ser válida em vários contextos, Rorty já acredita que não, pois o discurso racional pode variar de acordo com o contexto e ação. O que Rorty não entende é que buscar uma universalização assim como Kant fez é uma possibilidade de unir as várias culturas divergentes pelo mundo.

Concordamos que já tivemos algumas tentativas dessa universalização, e que não deram certo, como por exemplo, o nazismo, fascismo e comunismo. Entretanto, estes movimentos não visaram, digamos, uma universalização autêntica, mas a interesses particulares.

A questão é que se não estabelecermos uma linguagem comum e consequentemente um padrão, não será possível um acordo. Diante disso, podemos perguntar: O que há de errado em um modelo ideal de fala ou condições ideais de fala? Todos nós participamos ativamente das decisões que nossos governantes tomam? Por que estes governantes são tão resistentes às reformas políticas que exigimos? Será que o modelo habermasiano não seria capaz de modificar a política na Coreia do Norte e China?

Observamos hoje movimentos efervescentes nos países árabes que se encaixam perfeitamente à proposta habermasiana. As discussões a respeito do aquecimento global e da necessidade de preservarmos nosso planeta é algo universal e que aos poucos está tomando forma. Logo, para que uma discussão seja bem sucedida é necessário estabelecer critérios, mesmo que estes interfiram na individualidade de cada um.

A questão que Rorty coloca é de qual critério que Habermas tem para afirmar que algo é verdadeiro independente dos contextos, ou seja, que seja universal. Para Habermas é o melhor argumento, e este é o que oferece mais resistência a ser refutado. Mas surge uma outra pergunta: O que toda esta questão tem a ver com a esfera pública? Simplesmente tudo. Pois todas as nossas discussões se dão no interior da esfera pública.

Em sua obra *Mudança estrutural da esfera pública* (HABERMAS, 2003b)²⁹, Habermas expõe a história da esfera pública burguesa enquanto processo de decadência. A esfera pública liberal clássica, com seu singular raciocínio livre orientado na verdade, transformou-se na forma decadente da *publicity* e da democracia organizada de massa. Característica da esfera pública liberal era sua separação do sistema político. Esfera pública é um conceito que descreve o espaço comunicativo entre esfera privada burguesa e o estado. Ela é caracterizada pelo acesso livre, geral e desimpedido ao público, pela publicidade e, com

²⁹ HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Tempo brasileiro, Rio de Janeiro, 2003, 2ª edição. Esta será a tradução que utilizaremos em nosso trabalho. A obra original alemã intitulada *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, teve sua primeira edição publicada em 1966 e não sofreu nenhuma revisão por parte de Habermas.

isso, pela possibilidade de crítica ao estado autoritário e pela decisão própria autônoma do cidadão.

Enquanto esfera pública burguesa, ela é produto do iluminismo e do antigo capitalismo de pequena escala e de concorrência. A decadência se iniciou sob as condições da sujeição à lógica do poder econômico e da substituição política da publicidade por estratégias de propaganda. Habermas concebe a sociedade burguesa na tradição hegeliana, como o espaço da circulação das mercadorias e do trabalho. Tradicionalmente, essa era considerada a esfera do privado frente ao Estado. Contudo, quando as pessoas privadas se reúnem em público, constituem esfera pública. Há, portanto, três pólos: a sociedade burguesa, enquanto sociedade das pessoas privadas como cidadãos econômicos, a *esfera pública*, enquanto sociedade dos cidadãos políticos, e, como terceiro pólo, o *Estado*, enquanto forma de organização no espaço político.

Essa esfera privada que tende a neutralizar o poder e a emancipar da dominação está refletida, no Estado de direito burguês, nas garantias jurídicas da constituição. A segurança jurídica e o sistema de direito privado garantem, sobretudo, previsibilidade, que encontra seus pressupostos na administração racional e na justiça independente. Neste modelo está ancorada a tendência de dissolver a dominação enquanto tal e convertê-la em racionalidade.

Vemos que com a esfera pública origina-se um sistema de garantias: liberdade de opinião, de expressão, liberdade de imprensa, liberdade de reunião e de associação que protegem a esfera do público pensante. O seu braço político se manifesta no direito de petição e no direito igualitário de voto e de eleição.

Um segundo grupo de direitos fundamentais garante a esfera íntima da pequena família patriarcal através de liberdade pessoal, de inviolabilidade da moradia, etc. A circulação de mercadorias dos proprietários privados é assegurada num terceiro grupo de direitos: a igualdade perante a lei, a proteção da propriedade privada, e assim por diante.

Nos direitos fundamentais, as esferas do público e do privado (com a esfera íntima como núcleo), os instrumentos do público (imprensa, partidos), a base da autonomia privada (família, propriedade), assim como as funções das pessoas privadas (políticas, econômicas puramente humanas) são institucionalizadas. No estado de direito, a esfera pública torna-se

também princípio normativo. Tanto as negociações parlamentares quanto os processos legais são públicos.

Essa institucionalização da esfera pública no Estado de direito burguês, contudo, não está livre de contradições, uma vez que a sociedade constituída como esfera de circulação de mercadorias de modo algum está tão neutralizada quanto ao poder e emancipada da dominação como lhe atribui seu conceito. As pessoas privadas pensantes são, na verdade, uma pequena minoria. A massa da população permanece excluída de ambos os critérios de acesso, propriedade e educação, que juntas constituem a autonomia privada.

Entretanto, essas esferas públicas, que já haviam entrado em crise na metade do século XIX, decompuseram-se progressivamente com a grande depressão, que começa em 1873 e vai até os anos 90. A política comercial liberal é substituída por um novo protecionismo; as firmas se integram em grandes trustes e cartéis; os trabalhadores formam as grandes organizações sindicais e os partidos trabalhistas. Desta forma, origina-se uma esfera social re-politizada, que corrói a separação liberal entre o público e privado.

No século XX o Estado, com os mecanismos de providência existencial coletiva, intervém de modo duradouro na esfera da circulação de mercadorias e do trabalho. Desta maneira conseguiu-se uma influência democrática sobre a ordem econômica, na medida em que, depois de tudo, não se reduziu a parte dos trabalhadores na renda líquida nacional a longo prazo. O direito locatício é transformado, neste sentido, de um contrato privado em uma espécie de relação pública de uso do espaço, de modo que os direitos de propriedade perdem importância. O público passa de pensador a consumidor de cultura. A esfera do tempo livre ocupa o lugar da esfera pública literária. Os produtos da indústria cultural invadem agora também a esfera privada. O parâmetro não é mais o lento processo de educação das massas, mas a possibilidade de consumo superficial. A sociedade enfraquece a presença comunitária, a discussão aberta é substituída pelas campanhas de propaganda e pela *publicity*.

Ao invés do indivíduo privado, organizações de massa ditam o debate. A autonomia não se origina mais da força própria do cidadão, mas precisa sempre primeiro ser conquistada através da garantia política dos direitos sociais. As organizações de massa criam um *status* privado sociologicamente garantido através da representação de interesses coletivos. Na visão

de Habermas, por meio disso ocorre uma “re-feudalização” da esfera pública política – em termos clássicos, falar-se-ia de uma clientelização.

Esta esfera pública política do Estado social é a forma decadente da esfera pública burguesa. Pode-se afirmar que a democracia organizada das sociedades de massa substitui, desde cerca de 1870, a esfera pública liberal. O Estado providencial e distributivo encobre a diferenciação entre Estado e sociedade.

O raciocínio dos cidadãos individuais reunidos se perde em benefício da aclamação da democracia de massas. O que determina a relação dos beneficiários dos serviços com o Estado não é a participação política, mas um posicionamento genérico de demanda que espera atendimento sem querer propriamente impor decisões.

A família, segundo Habermas, perde sua função, pois os riscos clássicos, sobretudo desemprego, acidente, doença, idade e eutanásia são hoje, em sua boa parte, encobertos por garantias sociais do Estado. Os serviços básicos não são nem remetidos à família, nem se espera delas assistência subsidiária em volume considerável. Enquanto que, no passado, a família burguesa tinha que arcar com o risco privadamente, hoje o membro individual da família está, segundo Habermas, protegido publicamente. A família perde crescentemente também suas outras funções econômicas, tornando-se assim o resto de uma esfera privada reduzida ao setor da comunidade de consumo da pequena família.

Habermas, ao analisar de forma exemplar, a esfera pública, podemos encontrar em sua obra *Mudança estrutural da esfera pública* (HABERMAS, 2003b), uma forma diferenciada de crítica à ideologia, a qual não denuncia ideias ou ideologias como mera consciência falsa, antes, porém dirige criticamente seu potencial normativo excedente contra uma atualidade decadente. Várias das ideias centrais presentes nesta obra permanecem determinantes para sua teoria no período seguinte: a leve coação da opinião pública, a ênfase do poder comunicativo contra os processos de dominação institucionalizada etc. Todos esses elementos serão retomados e servirão de fio condutor para todas as suas produções posteriores, pois a esfera pública sempre foi o objeto de estudo de Jürgen Habermas.

O tema esfera pública perpassa quase que toda produção filosófica de Habermas, pois ela é o motivo de preocupação deste filósofo. Assim, nosso trabalho foi evidenciar que diante da análise penetrante de Habermas para a esfera pública, e sua conclusão de que a

mesma entrou em decadência no sentido de que ela privilegia apenas àqueles que estão no controle, fez-se necessário encontrar uma solução para esse problema.

A solução foi a virada pragmática e consequentemente a criação de uma razão comunicativa no qual seu cerne é a própria linguagem. Após a obra *Mudança estrutural da esfera pública* (HABERMAS, 2003b) ³⁰, quase todas as obras posteriores foram direcionadas para ela, para resolver os problemas que Habermas expôs nela. Desta forma, pensar em razão comunicativa, situação ideal de fala, universalização da razão, nada mais foi que uma tentativa de melhorar não só o conceito de esfera pública, mas também a esfera pública na prática.

³⁰ Refiro-me à primeira versão de 1962.

BIBLIOGRAFIA

APEL, Karl-Otto. *Der Denkweg Von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1975.

BORGES, I. B. *Crítica e teorias da crise*. Porto alegre: Edipucrs, 2004.

BORGES, I. B. Mudança de paradigma em Habermas e outras objeções. *Direito e democracia em Habermas*. São Paulo: Xamã, p. 37-59. 2010.

BORGES, I. B. O problema da justificação de teorias: do Fundamento Último à Fundamentação Provisória. *Revista Educação e filosofia*. Uberlândia: Departamento de Filosofia, v. 2, n. 4, p. 109-126, jan/jun. 1988.

BORGES, I. B. Teoria crítica e pesquisa empírica. *Revista Educação e filosofia*. Uberlândia: Centro de ciência humanas e artes, v. 1, n. 1, p. 59-66, jul/dez. 1986.

BORGES, I. B. *Transformação da teoria crítica. A conversão de Habermas ao paradigma discursivo*. Uberlândia: Edufu, 2010.

BÜHLER, Karl. *Sprachtheorie*. Stuttgart: Luscius und Lucius Jena, 1999.

CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005.

DAVIDSON, Donald. *Decision-Making: An Experimental Approach*, with P. Supps, Stanford: Stanford University press, 1957.

DAVIDSON, D. *Seeing through language. In: Truth, language, and history*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

DAVIDSON, D. *Truth and meaning*. Synthese, London: v. 7, p.308-318, 1967.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Brasília: UNB, 1985.

DESCARTES, René. *Meditations metaphysiques*. Paris: GF, 1993.

DESCARTES, René. *Paixões da Alma*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

DUX, Günter. *Die Rekonstruktion der Anfänge*. Frankfurt: In: Soziologische Revue, v5, p. 381-389.1982.

FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves editora, 1977.

GADAMER, H.G. *Truth and method*. London: Continuum Books, 2004.

GADAMER, H. G. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 2008. 2v.

HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre a faticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo universitário, 2003.

HABERMAS, J. *O pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo universitário, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1981. 2v.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*. São Paulo: Loyola, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Estudos preliminares e complementos à Teoria do Agir Comunicativo. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986.

HEIDEGGER, M. *O fim da filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1990.

JAMES, W. *Pragmatismo*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

JUNIOR, G. P; RORTY, R. *Ensaaios pragmatistas sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JUNIOR, G. P. *O que é pragmatismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

JUNIOR, G. P. *Richard Rorty. A filosofia do novo mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

HEIDEGGER, M. *O fim da filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1990.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

KANT, I. *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. Von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig: W. De Gruyter, 1923. 36 v.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

KUHN, T. *A tensão essencial*. Lisboa: Edições 70, 1989.

LIMA, Hélio. *O problema da metafísica em Habermas*. Symposium, Nova Fase, ano 3, número especial, p. 19 – 29. Junho de 1999.

LUHMANN, Niklas. *Soziale Systeme – Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1985.

PARSONS, T. *A estrutura da ação social*. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

PUTNAM, H. *Mind language and reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

PUTNAM, H. *What is realism? Scientific Realism*. London: University Press, 1984.

QUINE, W. V. O. *Existência e Linguagem – Ensaios de Metafísica Analítica*. Organização de: João Branquinho. Lisboa: Editora Presença. 1990.

RORTY, Rorty. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RORTY, Richard. *Filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Dumará, 1995.

RORTY, Richard. *Objetivismo, Relativismo e Verdade. Escritos filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

RORTY, Richard. *Pragmatismo e política*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RORTY, Richard. *The linguist turn*. Chicago: The University Press, 1992.

SARTRE, J. P. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1998.

SCHÄFER, R. Walter. *Compreender Habermas*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SHOOK, R. John. *Pioneiros do pragmatismo americano*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

WALL, C. *Sobre pragmatismo*. São Paulo: Loyola, 2007.

WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Tübingen, 1988.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2005.