



## **Neopragmatismo e Verdade: Rorty em conversação com Habermas**

Neopragmatism and Truth:  
Rorty in Conversation with Habermas

Paulo GHIRALDELLI Jr.

*Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras  
Universidades de Ibitinga, S-P, Brasil.*

### **RESUMEN**

Son dos posturas críticas sobre las certezas racionales del conocimiento. Habermas, presupone una pragmática que contextualiza el sentido de la verdad en su orden significante; es decir, la verdad se valida a través de un significado producido socialmente en la interacción comunicativa. Rorty, considera desde un pragmatismo antirepresentacionista que no existe supuesto alguno para considerar cognoscible la verdad como algo que se predica de un objeto. No existe proposición lingüística que porte el significado objetivo de la verdad. Al contrario, se trata de justificaciones que pueden ser consideradas como algo “verdadero”. En este artículo se intenta una aproximación crítica a ambas posturas.

**Palabras clave:** Neopragmatismo, verdad, verdadero, Habermas, Rorty.

### **ABSTRACT**

There are two critical positions as to the rational certainty of knowledge. Habermas proposes a pragmatic position that contextualizes the sense of truth and its significant order, that is, truth is validated through a significant produced socially in communicative interaction. Rorty considers an anti-representationist pragmatism that does not accept any suppositions in order to consider a truth to be cognizant, such as something that predicts an object. There are no linguistic propositions which give objective significance to truth. On the contrary, there are only justifications which can be considered as something “true”. In this article we attempt and approximation towards both postures.

**Key words:** Neopragmatism, truth, truthful, Habermas, Rorty.

## 1. VERDADE E JUSTIFICA O: O DEBATE COM HABERMAS

De uma maneira semelhante  aquele entre Rorty e Davidson, o debate entre Habermas e Rorty passa por várias etapas, em mais de duas décadas de diálogo fecundo. Todavia, por um lado, se no debate entre Davidson e Rorty o que vemos é uma aproxima o explícita entre ambos para alcançar, enfim, um ponto de divergência sutil, porém efetivo e com consequências definidas para Rorty –de modo que Rorty parece não mais se dizer “davidsoniano” e sim, wittgensteiniano<sup>1</sup>–, por outro lado, no debate entre Habermas e Rorty o que vemos é uma contnuada aproxima o do primeiro em rela o às teses do segundo e, de certo modo, vice-versa, embora nesse caso Rorty não tenha, é claro, de se desfazer de qualquer rótulo. Esse debate, no que se refere à verdade, possui duas etapas básicas, em torno do mesmo ponto: as rela es entre justifica o e verdade.

Ainda que a discordância se mantenha, o debate cria para Habermas, após duas bruscas viradas em sua carreira, a possibilidade de demonstrar mais uma incrível capacidade de mudança sustentável de opinião e, mais que isso, de altera o na sua própria concep o de verdade –o que, a meu ver, caracteriza Habermas, bem como Rorty e Davidson, como autênticos grandes filósofos (para mim, devo salientar, são são grandes filósofos os que, como Nietzsche diz, desenvolvem uma guerra contra si mesmos).

O que faço a partir daqui , então, mostrar as duas etapas da discussão.

O ponto central é a maneira como Habermas critica a tipologia rortiana dos usos de “verdade” e “verdadeiro”, em especial as idéia de Rorty quanto ao terceiro uso do termo, que é o uso de “verdadeiro” e/ou “verdade” como advertência – *cautionary use*. Em um primeiro momento, a crítica de Habermas se faz no sentido de reafirmar a sua no o de verdade, mostrando-a como não muito diferente da no o de Putnam e, segundo Rorty, não diferente da no o de Peirce: verdade é o que encontramos no fim ideal de uma investiga o. Em um segundo momento, a crítica de Habermas se faz a partir da cria o de uma no o até então inédita em seus textos, que é a idéia da verdade como possuindo uma “face de Janus”. Exponho em seguida essas duas situa es, nos itens 1.1 e 1.2. Em ambos, intercalo o texto habermasiano com as respostas de Rorty.

### 1.1. HABERMAS versus RORTY

A crítica de Habermas a Rorty, resumidamente, diz que o terceiro uso exibido na tipologia de Rorty –*cautionary use*, uso de advertência–mostraria exatamente o contrário do que Rorty quer, que é encontrar na linguagem comum, se a olharmos *ainda* com olhos filsficos, *porém* para além dos olhos de Platão, a desinfla o de “verdadeiro” e/ou “verdade”. Isso pela razão de que o chamado “terceiro uso” de “verdadeiro” e/ou “verdade” –o para lembrar: “isso está bem justificado, porém pode não ser verdadeiro”– revelaria a impossibilidade, em nosso cotidiano, na linguagem comum, de podermos sair de um campo *já* inflacionado epistemológica e/ou metafisicamente. Vejamos o que isso quer dizer.

Falamos em “verdadeiro” ou “não-verdadeiro” para atrair cuidados, dvidas, precau o, diz Rorty. Não mais que isso. Como os dois primeiros, o terceiro uso dos termos “ver-

1 Tento explicitar mais sobre isso na conclusão sem, no entanto, me deixar levar aqui pela falta de humildade e pretender expor qualquer coisa sobre Wittgenstein que não é a sua acep o geral de filosofia, a qual tem influenciado muitos hoje em dia.

dade” e “verdadeiro” não aparece em nossa linguagem para explicar qualquer coisa, isto é, tais termos não são nem um pouco substantivos; muito menos o *cautionary use* revela que a verdade tem uma “natureza”. O *cautionary use* ocorre –não custa repetir– quando dizemos coisas do tipo: “sua tese de que o Presidente da República não rouba é justificável, mas não é verdadeira”. Ou ainda, a “justificação de tal tese está completamente falha, no entanto a tese é verdadeira”. E mais: “isto está totalmente justificado, porém não contém a verdade”. Diante disso, Habermas objeta: isso que Rorty chama de *cautionary use* da palavra “verdadeiro”, é fácil ver, traz dificuldades que ele mesmo não percebe. O uso de “verdadeiro” para prevenir parece mais inflacionar a verdade do que deflacioná-la, pois alguém sempre pode dizer: “você conseguiu avisar a pessoa que você queria avisar, você conseguiu prevenir, sim, mas porque tal pessoa sabe que, substancialmente, ‘verdadeiro’ é totalmente diferente de ‘bem justificado’, ou seja, ‘bem justificado’ é ‘bem justificado’ e ‘verdadeiro’ é ‘correspondente à realidade’”. Caso essa pessoa, no seu jogo de linguagem comum, não soubesse muito bem do que se trata tal distinção, a advertência não soaria como advertência (cf. Ghiraldelli Jr., 1999; cf. Habermas, 1996).

Reapareceria aí, então, o sentido realista e correspondentista da noção de verdade –como algo que difere de justificação exatamente porque justificação seria apenas uma argumentação de algo *desde sempre* verdadeiro. E reapareceria, exatamente, na linguagem empírica, na própria linguagem corriqueira, colhida empiricamente na tipologia de Rorty (o sentido que se encaixaria na epistemologia, na metafísica ou em uma semântica de caráter fundacionista). Em outras palavras: para Habermas, só é advertido quem compreende intelectualmente o sentido da sentença para além de uma *mera* advertência. Esta é, exatamente (pelo menos em um primeiro momento), a tese de Jürgen Habermas contra o deflacionismo sem limites, sem ponderação, que seria o deflacionismo de Rorty.

Ele diz: há um limite de separação entre justificado e verdadeiro; e essa separação não é uma separação meramente utilitária, como o neopragmatismo de Rorty quer nos fazer acreditar. Justificado é justificado, verdadeiro é verdadeiro, diz Habermas. Verdadeiro e justificado não seriam fases de um mesmo espectro que conteria nossos enunciados.

Habermas está convencido de que toda e qualquer prática lingüística, todo e qualquer comportamento de falantes, institui por si mesmo um campo de entendimento *antes* de estabelecer qualquer outro tipo de campo, seja ele de poder, de persuasão etc. Este campo *prévio* de entendimento é vislumbrado pela velha Escola de Frankfurt, de Adorno e Horkheimer, ainda que, em seus escritos, isto tudo estivesse bastante confuso. Mas em Habermas a idéia se torna clara. A idéia principal é basicamente esta: se eu digo a você “feche a porta!”, e esta é uma frase de mando, *antes* de tal frase se exercer como frase de mando ela precisa ser entendida, para *depois* então poder ser realmente uma frase de mando. Assim, é isto o que Habermas diz: existindo uma comunidade lingüística qualquer, também existe filosoficamente, ao seu lado, uma comunidade lingüística ideal. Nela não há restrições de qualquer ordem ao entendimento da linguagem; todos dessa comunidade ideal se entendem intelectualmente e só fazem isto. Assim, ao lado do campo empírico e histórico, há um campo –pragmático universal? pragmático ideal?<sup>2</sup>– que funcionaria como ponto arquite-

2 Não raro, os textos que se preocupam mais com temas em filosofia e menos com a história da filosofia não resistem à tentação de fundir Apel e Habermas, e para os que transitam com filosofia analítica, até Putnam pode ser trazido junto nessa fusão, por conta do uso, às vezes próximo, do sentido que os três imprimem às funções

diano e, sendo assim, como um lugar onde, pela própria existência, que é a condição da existência de uma linguagem (um campo efetiva e intelectualmente comunicativo), o que é “verdadeiro” se distinguiria claramente do que é “bem justificado”. Este campo pode ser visto através de abstrações conscientes das condições naturais e históricas de uma comunidade de falantes, e nesse sentido seria um campo genuinamente filosófico, mas não metafísico. Chegamos a ele por filosofia, mas uma filosofia que se nutre das ciências: pode-se mostrá-lo através de esforços na psicologia, na antropologia etc., como o próprio Habermas tenta no guarda-chuva da Teoria do Agir Comunicativo. Assim, uma vez elaborado dentro dos parâmetros de uma teoria filosófica, ele seria um tribunal possível para a garantia de toda e qualquer assertiva.

Rorty, por sua vez, acredita que o verdadeiro, ao opor-se ao justificado, o faz em um sentido de aviso somente, nada mais. Justificado não é diferente de verdadeiro no nível que Habermas acredita, diz Rorty. Justificação, diz ele, é uma prática histórica e mundana; é pouco plausível que o termo “verdadeiro”, ao contrário de qualquer prática de justificação, possa se distinguir utilmente de uma sentença por obra de sua existência ou garantia em um campo universal, de caráter pragmático (o que seria, digamos, *grosso modo*, a tese Apel-Habermas)<sup>3</sup>.

A *prova* que Rorty oferece de que, em espécie, não há diferença entre “justificado” e “verdadeiro” caminha em um sentido específico do raciocínio pragmático (e fecha com uma posição epistêmica<sup>4</sup> em relação à noção de verdade). Ele pergunta: quando queremos saber a verdade de uma proposição, sentença, frase ou idéia ou teoria, temos outra coisa a fazer além de procurarmos justificações, ouvirmos justificações? E continua: se a resposta para esta minha pergunta é um sonoro “não!”, então por qual razão diríamos que verdade e justificação diferem não por graus, ainda que acentuados porém em um mesmo espectro, mas por qualquer outra coisa? Por que insistiríamos em enxergar um campo universal, ainda que pragmático universal? E Rorty continua, agora em um tom nietzschiano: fazemos isso (ou seja, o que Habermas faz) porque temos saudades de quando vivíamos tranqüilos com a noção religiosa da verdade, *antes* do Iluminismo, ou então com a noção metafísica posta pelo próprio Iluminismo. Gostaríamos mesmo não da verdade, como a semântica utilitarista nos apresenta, mas da Verdade, como a religião e a metafísica nos prometem (cf. Ghiraldelli Jr., 1999).

de seus suportes filosóficos. Aqui, fico em um meio-termo. Reconheço as diferenças, mas não as explico para além do que diz o próprio Habermas. Segundo ele mesmo, pode-se diferenciar os três autores, comparando-os com Peirce, da forma que segue. 1) Putnam diria: uma proposição é “verdadeira” se puder ser justificada sob condições epistêmicas ideais. 2) Habermas diria: uma proposição é “verdadeira” se puder chegar vencedora, de modo argumentativo, em um acordo realizado em uma situação ideal de fala. 3) Apel diria: uma proposição é “verdadeira” se puder chegar vencedora, de modo argumentativo, em um acordo realizado em uma comunidade de comunicação ideal. É fácil ver que essa última acepção, que Habermas atribui a Apel, é a que em geral atribuímos a ele, Habermas. Neste volume, muitas vezes, para tornar a exposição menos complexa e não desviar o olhar para campos importantes, mas paralelos, não me ateno a essas distinções entre Apel e Habermas. Minha explicação se resume, portanto, a esta nota. Sobre o que Habermas diz acima, consultar: Habermas, J. “Richard Rorty’s pragmatic turn”, in: *Rorty and his critics*. Oxford: Blackwell, 2000, pp. 44-45.

3 Veja nota anterior.

4 Epistêmica, atinente ao como o conhecimento é conseguido, não epistemológica, pois não se trata de invocar aqui uma ciência filosófica para conseguir bases para a cultura. Espero que isso já esteja claro.

Se Rorty assume que não podemos levar a sério uma distinção rígida, que force um gap, uma divisão em espécie, entre “justificado” e “verdadeiro”, isso significa que, no limite, temos apenas vários graus de “justificado” em um único espectro. “Verdadeiro”, então –e isto é importante salientar para que possamos entender o ambiente em que Rorty se situa–, deixa de ter uma conotação representacional e correspondentista. Isto é, nos termos filosóficos neopragmatistas, Rorty está dizendo que é desnecessário, e mesmo nocivo –pois nos leva a posições insustentáveis–, considerar que “verdadeiro” é algo lingüístico que está ligando de modo representacional um X, também lingüístico, a um Y não-lingüístico. O que Rorty entende por “mundo”, então, se resume única e exclusivamente a justificações e causas, sendo que justificações são perfeitamente cabíveis dentro do item causas, dado que uma declaração ou sentença é mais uma causa em um encadeamento causal do human behavior. Assim, o mundo natural e histórico de Rorty é holisticamente construído. Ele explica claramente isso no exemplo dado acima, a respeito dos dinossauros.

O trecho no qual aparece o exemplo dos dinossauros é extremamente importante. Valeria a pena lê-lo várias vezes. Ele articula a concepção da verdade do neopragmatismo de Rorty ao seu holismo, ao seu *naturalismo historicista*. Ou seja: ali aparece a dispensa da dualidade extrínseco-relacional *versus* intrínseco-não-relacional; dualidade esta que permanece nas abordagens metafísicas ou similares. O naturalismo, ou holismo, ou ainda, o contextualismo de Rorty, elimina relações representacionais e fica apenas com relações causais, de modo que, digamos, o *universo* pode ser compreendido sem que tenhamos o problema –insolúvel, para Rorty– de ter de encontrar o velho elo de ligação entre o lingüístico e o não-lingüístico; o velho problema de ter de encontrar o que engata as “palavras” no “mundo”.

Esse contextualismo de Rorty irrita Habermas na medida em que este não acredita que o enunciado “s está bem justificada, porém talvez não seja verdadeira” esteja apenas querendo nos mostrar o nosso falibilismo. Tal tipo de enunciado, para Habermas, não remete apenas ao ponto pacífico ao qual estamos tão acostumados, qual seja, a de que nós, humanos, somos seres que falhamos, nos enganamos. Ela não remeteria só ao fato de que toda audiência é falível. Ela nos lembraria, também, que estamos falando de algo como “s é racionalmente aceitável em um dado contexto de justificação” e “s é racionalmente aceitável de um modo geral” –sendo que nesse segundo caso estamos dizendo, na acepção de Habermas, “s é verdadeira em geral, não apenas neste contexto e por meio destes nossos padrões vigentes e presentes”. O que Habermas diz, então, é que quando enunciamos algo do tipo como X: “s está bem justificada, porém talvez não seja verdadeira”, há sempre a pressuposição de um certo nível de incondicionalidade e, assim, uma certa idealização ligada à segunda parte de X (depois da vírgula), que se contrapõe à situação descrita pela primeira parte de X.

Por um momento, vamos assumir o justificado como o que é aceito racionalmente. Então, segundo a ótica habermasiana, se a “verdade” é explicada nos termos de aceitabilidade racional, e se o uso de advertência do predicado “verdadeiro” lembra-nos o fato de que, quando dizemos que algo está “justificado”, por checarmos tudo através de nossos melhores padrões disponíveis, pode ser que ainda não possamos dizer verdadeiro, não deveríamos assimilar a verdade à aceitabilidade racional.

Este é um ponto delicado na teoria de Habermas –e talvez o cerne de sua *teoria da verdade* como uma teoria que está em função de sua *teoria social*.

Ele está dizendo o seguinte: não deveríamos ter como solução dessa situação um simples aterro, algo que apagassem a linha que separa “é verdadeiro” de “está justificado”; deveríamos, sim, encontrar uma ponte. Uma ponte não é um aterro, diz Habermas. Essa ponte pode ser construída, diz Habermas, levando adiante o pensamento de que devemos esten-

der o “para nós”, referente a uma sentença racionalmente aceitável, para além dos limites e padrões de qualquer comunidade local. “Devemos expandir o universo de ‘todos nós’ para além das fronteiras intelectuais e sociais de um grupo acidental de pessoas cujo destino reuniu sob o mesmo céu”. “De outro modo ‘verdadeiro’ se fundiria com ‘justificado no presente contexto’” (cf. Habermas, 1996, pp. 20-21).

É curioso notar que, nesse tipo de crítica a Rorty, Habermas sugere que este tem, de fato, ponderado sobre isso e tem caminhado em um sentido que seria mais ou menos habermasiano. Na polêmica com Hilary Putnam, diz Habermas, Rorty está passo a passo sendo empurrado a insinuar a presença de um auditório crítico capaz de responsabilizar-se pela aceitabilidade racional. Esse público ideal crítico estaria assumindo cada vez mais força nas formulações de Rorty.

Quando afirmamos *s*, diz Habermas, devemos estar preparados para justificar *s*, apelando para uma concordância, motivada racionalmente, de outros públicos, não apenas o público ao qual pertencemos, mas um público cada vez mais amplo formado de pessoas razoáveis, um público composto de pessoas que são “versões melhores de nós mesmos” (expressão de Rorty em debate com Putnam, que Habermas cita). Rorty estaria, a cada novo texto publicado, especificando as condições ideais necessárias a esse público ideal –composto de “versões melhores de nós mesmos”–, que são as condições propícias para um contexto de discussão tolerante e livre. Tal contexto, diz Habermas, é aquele que concede acesso igual para todas as pessoas, para todas as informações e razões, no qual se dá uma forma de comunicação que deve excluir qualquer espécie de mecanismo exclusivista e repressivo –a propaganda, a lavagem cerebral etc. Habermas é taxativo: ao acentuar a abertura, inclusive as características de uma comunicação interna a um auditório cada vez mais idealizado, Rorty “se aproxima, querendo ou não, da minha descrição do ‘discurso racional’ e da fórmula de Putnam da verdade como ‘aceitabilidade racional sob condições idealizadas’” (cf. GhiraldeLLi Jr., 1999, pp. 41-42; cf. Habermas, 1996, p. 21).

Assim, o que Habermas conclui é que Rorty chega, acriticamente, às posições que em parte deplora –a daqueles que, segundo sua própria formulação, estão envolvidos na cultura platonista: uma cultura que idealiza um campo para garantia de enunciados. Tal cultura platonista seria então, na conta de Habermas, aquela na qual ele está inserido, porém de modo crítico.

Rorty se cala diante disso? Ou ele tem uma resposta razoável?

O ponto básico da resposta de Rorty se constitui em dizer que a expressão “versão melhores de nós mesmos”, que Habermas colhe de sua fala no debate com Putnam, não deve ser lida como aludindo a uma situação idealizada; ela não deve ser platonizada, e sim lida de um modo *romântico e historicista*.

O que isso quer dizer? Neste ponto, todo cuidado é pouco.

Na terminologia de Rorty, isso quer dizer que o uso de advertência de “verdadeiro” e/ou “verdade” –*cautionary use*– põe o contraste entre o “meramente justificável” e o “verdadeiro” como algo que não tem a ver com o contraste entre atual e ideal. O contraste que se deve levar a sério aparece, segundo Rorty, entre *justificação para nós aqui e agora* e *justificação para uma versão superior de nós mesmos* –a versão que esperamos não em um sentido ideal, mas como aquilo que nossos descendentes exemplificarão.

Quando dizemos “*s* é injustificável para todos, porém pode ser verdadeira”, no entender de Rorty, não estamos necessariamente presos à pressuposição de que o contraste entre “injustificável” e “verdadeiro” é aquele entre uma situação real, em que não encontra-

ríamos razões para garantir *s*, e uma situação de “fim ideal de investigação” ou uma “situação cognitiva ideal”, na qual *s* é, enfim, vista como verdadeira. De modo historicista, Rorty substitui o “fim da investigação”, ou a “situação cognitiva ideal” e coisas similares, pela esperança romântica em um mundo futuro melhor –melhor, comparado com o que temos e com o que tivemos, levando em conta que o que temos e tivemos é um mundo onde *ainda* nem todos querem participar daquela política (que é a que Rorty prefere) que quer fazer os fracos se libertarem da humilhação imposta pelos fortes<sup>5</sup>. O *cautionary use*, então, remete não a uma situação *ideal*, e sim a uma *utopia*.

É claro que o termo utopia, em Rorty, ganha uma conotação específica: trata-se não de “lugar nenhum”, com referência (às vezes detalhada) ao empírico ou ao idealizado, e sim, “um sonho que escapa pelos vãos dos dedos” (cf. Ghirdelli Jr., 1999, p. 44). Desse modo, o uso de advertência dos termos “verdade” e “verdadeiro” ganha uma conotação de profecia: algum dia o mundo terá mudado, e então isso em que não acreditamos, ou não entendemos, poderá se revelar verdadeiro. “Essa esperança romântica por um outro mundo que ainda está por vir está no coração de uma busca não platônica por perfeição espiritual” (cf. Rorty, 1998, p. 50).

A argumentação de Rorty é baseada, aqui, em uma contraposição entre *esperança romântica historicista* e platonismo. Ele a formula como segue.

O platonismo afirma que o conjunto dos candidatos que concorrem para receber *valor de verdade* está dado, e todas as razões que podem ser fornecidas para que tais candidatos sejam eleitos, ou não, também estão já postas. A esperança romântica, ao contrário, diz: algum dia todos esses candidatos à verdade e todas essas noções que lhes fornecem boas razões para acreditarmos neles estarão obsoletos, pois um mundo muito melhor terá chegado –um mundo onde valerão novos e maravilhosos candidatos à verdade. “Se alguém se mantém na perspectiva grega”, diz Rorty, “então é razoável que tal pessoa defina a verdade nos termos da aceitabilidade racional idealizada à maneira de Habermas, de Peirce e de Putnam. Mas esta definição será inútil uma vez que se comece a pensar de uma linguagem e de candidatos à verdade como em constante processo de mudança” (Rorty, 1998, p. 51).

É claro, para Rorty, que há tensões entre uma tal esperança romântica que ele mantém e o esforço cotidiano por consenso democrático. Nas palavras de Rorty, Habermas olha principalmente “para a necessidade de consenso neste mundo atual”, enquanto ele próprio, Rorty, se diz “obcecado pela possibilidade da descoberta de novos mundos”. “Meu profundo desejo de que todas as coisas sejam completa e maravilhosamente mudadas”, diz Rorty, “me impede de dizer que a verdade é aceitabilidade racional idealizada. Afinal, você só pode idealizar o que você já viu. Mas pode ser que haja alguma coisa com a qual você não pode ainda nem mesmo sonhar” (*Ibidem*).

5 O pensamento político de Rorty está em vários dos seus *Philosophical papers*, mas de uma maneira mais organizada ele aparece em dois livros que Alberto Tosi Rodrigues e eu editamos aqui no Brasil, ambos pela DP&A: *Contra chefes, contra oligarquias*, em 2001, e *Para realizar a América*, em 1999. Em ambos os livros colocamos ensaios introdutórios para ajudar aqueles que possuem leituras em filosofia política mas não em filosofia analítica e vice-versa. Creio que, em geral, a dificuldade dos críticos de Rorty está justamente em não perceber que a criatividade deste autor advém, sobretudo, deste seu cruzamento pouco comum entre a tradição analítica, nem sempre afeita ao pensamento social, e a tradição continental, que não raro se porta como proprietária da filosofia política.

### 1.2. HABERMAS E A VERDADE COM FACE DE JANUS

A resposta de Rorty não satisfaz Habermas, mas o obriga, na medida em que ele se mantm um filósofo sério, a mudar de posio. Habermas admite que as objeoes historicistas contra seu trabalho a respeito de verdade e significado não são desprezveis e precisam ser respondidas com argumentos diferentes dos até então utilizados; ou seja, a idéia da verdade como o resultado de condioes idealizadas, como em Putnam, precisa ser revista. A nova acepo de Habermas sobre o assunto, como ele mesmo a chama,  a da verdade como algo que contm a “face de Janus” (cf. Cooke, 2001).

Habermas não fala em endossar uma concepo pragmatista ou neopragmatista da verdade, mas ele admite –o que  mais que significativo– que sua concepo da verdade contendo a face de Janus  uma “concepo pragmática da verdade”.

A questão que preocupa Habermas  que ele não consegue comentar Rorty sem achar que este está metido em um tipo de reducionismo relativista-culturalista (como Quine, ainda segundo Habermas, estaria envolvido em um reducionismo relativista-naturalista) ao não estabelecer algum tipo de fosso sem vínculo entre “verdade” e “justificao”. Portanto, o ponto de discórdia, aqui, continua sendo a respeito do *cautionary use* de “verdade” e “verdadeiro”. S que, agora, Habermas quer se livrar da acusao de que ele estaria endossando a idéia de que o que  verdadeiro, por ser visado a partir de uma situao idealizada, termina por ser um retorno a um tipo de metafísica, a uma busca por um ponto arquimdia-não algo que caduco.

Diante da acusao rortiana de que ele trabalha em um cmpo previamente determinado, onde não há espaço para o novo, onde a história já está traçada na medida em que a linguagem nova nada mais  que a descoberta de possibilidades já demarcadas, Habermas busca sofisticar sua explicao da diferença entre “verdadeiro” e “justificado”. A impressão que tenho  que Habermas, se ainda fosse marxista, resolveria o problema aplicando aos termos uma mediao com o nome de dialtica. Mas Habermas há muito não faz mais esse jogo que, não raro,  mais um jogo de palavras do que uma soluço. E neste caso, de fato, não se trata de utilizar qualquer recurso extra. Habermas tem de dizer que “verdadeiro” e “justificado” diferem, mas que parecem estar no mesmo espectro, como pensa Rorty, por causa de algo que ambos os termos possuem em comum. Habermas v uma soluço reconstruindo sua noo de verdade.

A idéia de Habermas não  de difícil apreensão:

Somente o entrelaçamento dos dois papéis pragmáticos desempenhados pelo conceito de face de Janus da verdade, isto , a verdade em contextos-de-ao e a verdade-em-discursos-rationais, respectivamente, pode explicar porque o êxito de uma justificao em um contexto local aponta em favor da verdade de uma crença justificada em um contexto independente. Tanto quanto, de um lado, o conceito de verdade permite que certezas comportamentais abaladas sejam traduzidas em proposioes problematizadas, assim também, por outro lado, a firme reteno orientada em direo à verdade permite a *re-traduo* de asseroes justificadas discursivamente em certezas comportamentais restabelecidas (Habermas, 2000, pp. 48-49).

Talvez, para alguns, essa passagem possa parecer um pouco forçada, uma tentativa de Habermas de arrumar a casa a qualquer preço. O conceito de verdade que invoca a metáfora da face de Janus pode parecer demasiadamente artificioso nas mos de um pensador

tão exigente como Habermas. Mas a explicação de Habermas, aos poucos, torna a idéia mais familiar. Ele diz que para explicar tal trecho acima temos unicamente que trazer unidos, corretamente, os enunciados compartilhados aqui e agora.

No mundo da vida os atores dependem de certezas comportamentais. Eles têm de lidar com um mundo presumido como objetivo e, por tal razão, operam com a distinção entre crença e conhecimento. Há uma necessidade *prática* de contar com a intuição do que é a incondicionalidade de manter-algo-como-verdadeiro. Esse modo de incondicionalidade do que é mantido-como-verdadeiro fica refletido no plano discursivo nas conotações de afirmações da verdade que apontam para além do contexto de justificação dado e requer a suposição de condições de justificação ideais –com uma resultante descentralização da comunidade na qual se dá a justificação. Por essa razão, o processo de justificação pode ser dirigido por meio de uma noção de verdade que *transcende a justificação*, embora ele *seja sempre já operativamente efetivo no reino da ação*. A função da validade de enunciados na prática cotidiana explica por que a defesa discursiva da validade de afirmações pode ao mesmo tempo ser interpretada como a satisfação de uma necessidade pragmática de satisfação. Essa necessidade de justificação, a qual inicia em seguida a transformação de certezas comportamentais abaladas em afirmações problemáticas válidas, pode ser satisfeita somente por meio de uma re-tradução de crenças justificadas discursivamente em verdades comportamentais (*Ibid.*, p. 49).

Habermas não faz aqui um apelo, do tipo do de Putnam e dele próprio antes dessa sua mudança, à verdade como objetivo da investigação ligada a um limite ideal, ou a um público crítico ideal ou a uma situação cognitiva ideal e coisas similares. O que ele está afirmando é que a verdade tem dupla face, e esta dupla face desempenha seu papel em uma operação conjunta que se desenvolve graças à conexão *efetiva* entre discurso racional e ação. Habermas, inclusive, em parte acredita que Rorty deve aceitar sua explicação, uma vez refeita, pelo fato de este não poderia negar a conexão de duas perspectivas que funcionam em comum *no mundo da vida*: a perspectiva dos participantes de uma argumentação, cuja função é a de convencer os outros dos seus pontos de vista, e a ação de sujeitos envolvidos em seus jogos de linguagem e práticas (*Ibidem*).

A resposta de Rorty, como eu a leio, passa por um entendimento específico do que é que se está chamando de jogos de linguagem. É no interior de jogos de linguagem, tomados contextualmente e não *já* assumidos como abstrações, que Rorty pensa os termos em questão. Assim, ele pode afirmar que acredita que “há, é certo, algo incondicional sobre a verdade. Essa incondicionalidade”, diz ele,

é expressa pelo fato de uma vez verdadeiro, sempre verdadeiro: consideramos pessoas que usam a palavra em expressões tais como ‘verdadeiro, mas não agora’, como usando-a incorretamente. Desde que ‘uma vez justificado, sempre justificado’ é obviamente falso, alguém pode certamente expressar o contraste entre verdade e justificação como um contraste entre o incondicional e o condicional. Mas a incondicionalidade em questão não fornece uma *razão* para o fato de que o *cautionary use* de ‘verdadeiro’ é sempre oportuno. Dizer que a verdade é eterna e imutável é apenas uma maneira de expressar (*picturesque way*) o *restabelecimento* desse fato sobre nossas práticas linguísticas. A inteira força pragmática da afirmação de que a verdade não é condicional caminha no sentido de expressar dispo-

sio para mudar a mente de alguém se as circunstâncias se alteram, não para explicar ou justificar essa disposio. Não somos eternos arrependidos enquanto seres falíveis porque somos veneradores da incondicionalidade da verdade. Ao contrário, falar da verdade como sendo incondicional  apenas um modo a mais de expressar nosso sentido de pesadosa falibilidade (ou, colocando de modo mais forte, nosso sentido de desejar comparar os hábitos de ao entre indivíduos a fim de ver se alguém poderia desenvolver alguns hábitos mais efetivos). A incondicionalidade da verdade não tem nenhum contudo positivo sobre e sob a funo de advertência de uma tal expressão como ‘justificado, porém poderia não ser verdadeiro’ (cf. Rorty, 2000, pp. 57-58).

Não vejo como não dizer que Rorty, na resposta que da a Habermas,  habilidoso no uso de “verdadeiro” e “justificado” em jogos de linguagem que, por sua vez, são entendidos de um modo pragmatista que possui bem menos pressuposies representacionistas do que as pressuposies de Habermas.

Habermas, segundo Rorty, faz a distino entre dois papéis pragmáticos jogados pelo conceito de verdade, segundo a evocao da imagem da face de Janus: o conceito de verdade em *contextos de ao* e em *discursos racionais*, respectivamente; e, como Rorty lembra, Habermas insiste em afirmar que o conceito de verdade permite a traduo de *certezas comportamentais abaladas* em *proposies problematizadas*. Mas, então, continua Rorty, “eu replicaria dizendo que ele está ignorando a questão de Peirce de que crenças são hábitos de ao”. “Um discurso racional”, insiste Rorty, “ apenas mais um contexto de ao no qual uma certeza comportamental se dispõe. Não há nenhum papel tal como o da face de Janus para ser desempenhado, e nenhuma traduo a ser realizada” (*Ibid.*, p. 57).

Rorty reafirma: “Discursos racionais são as espécies de contextos de ao nos quais se pode tentar adquirir melhores hábitos de ao por comparao e contraste com relao a outros hábitos de ao, nossos e de outras pessoas” (*Ibidem*).

E ele acrescenta o que acho mais importante para entender sua divergência em relao a Habermas:

Em tais contextos, a certeza comportamental torna-se evidente na tentativa de alguém de justificar sua crença. Você bem pode mudar sua crença com um resultado da participao em um discurso racional, tanto quanto você pode mudá-la como um resultado da falta de êxito de sua crença para lidar com o meio ambiente. Mas quando você volta do encontro com a parte não-humana, não lingstica do seu meio ambiente, para o encontro com a parte argumentativa, humana, de uso da linguagem, não há nenhuma transio que necessita explicao ou mediao. Da passagem de um contexto de ao para outro não emerge nenhum problema filosófico que poderia ser resolvido por meio de um melhor entendimento do conceito de verdade (*Ibidem*).

Mas, então, qual a razão de Habermas achar que se trata de um pulo de um lugar para outro e que, nesse pulo, há um problema filosófico que fica, se não explicado, pelo menos melhor detalhado ou descrito se falamos que a verdade é algo com face de Janus?

Creio que a razão de Habermas agir assim pode ser encontrada, de fato, no seguinte comentário de Rorty: Habermas não radicaliza a idéia de Peirce de *hábito de ao*; ou, menos partidariamente falando, Habermas não endossa totalmente o sentido específico, prag-

matista, no qual Rorty reconstrói a noção peirceana. Então, Habermas *ainda* estaria vinculado ao paradigma da representação? E a noção de representação, em Habermas, o faz pensar, como em geral ocorre a velhos filósofos continentais, que a perspectiva de Rorty é uma mera aliada de um behaviorismo de má qualidade?

É difícil responder a tais perguntas com um sonoro “sim!”. Mas é bem mais difícil dizer um sonoro “não!”.

O que digo não é apenas inferência sem qualquer argumentação. Não: o que vejo está na linguagem que Habermas usa para qualificar a maneira como ele lê a expressão rortiana “lidar com o mundo” (*coping with the world*). Habermas não escapa da metáfora ocular, denunciada como problemática pelo Rorty de *Philosophy and the mirror of nature*. O trecho de Habermas, a seguir, mostra que a linguagem o trai, ou melhor, mostra de fato o que ele parece endossar:

Para o propósito de sua [de Rorty] descrição, ele toma da perspectiva dos participantes na argumentação o aprisionamento no diálogo que nos impede de ficarmos livres de contextos de justificação; ao mesmo tempo, ele toma da perspectiva dos atores o modo de arcar com o mundo. É através da *mistura de uma na outra*, dessas perspectivas opostas, que a certeza etnocêntrica é formada –uma certeza que induz Rorty a perguntar por que deveríamos em primeiro lugar tentar trazer o conhecimento contextualista obtido através de experiências reflexivas em argumentação em harmonia com o realismo cotidiano atribuído ao mundo da vida. Se os atores no mundo da vida –temporariamente– não podem deixar de se mostrar ‘realistas’, tanto pior para eles. É o caso, até os filósofos reformarem o engano do conceito de verdade do senso comum (Habermas, 2000, p. 49).

Para Habermas, Rorty mistura os elementos do duplo papel da verdade e, então, não entende o realismo do senso comum em sua própria força. Assim, tem um projeto filosófico-educacional de reforma da noção de verdade do senso comum: mostrar que a noção de verdade, em três usos, possui sua força não a partir daquilo que o senso comum pensa que ela possui; ela teria força a partir do que Rorty acredita: que seria a força pragmática de cada uso (*Ibidem*).

Sim, Habermas está certo. Rorty manifesta, como bom pragmatista, que seu projeto é filosófico e educacional de reforma da linguagem –inclusive e principalmente da linguagem filosófica; afinal, Rorty é *mesmo* o filósofo que leva a sério a idéia de redescrição, para fora e para dentro da filosofia. Mas o problema que vejo na argumentação de Habermas é ele acreditar que Rorty está fazendo isso acriticamente; e Habermas, a meu ver, assim pensa porque desconsidera a importância para o pragmatismo, já como um ponto de partida, de um aspecto importante: a noção de crença não pode envolver representação porque isso a levaria de volta a um comprometimento com a idéia de verdade como correspondência –uma idéia complicada, talvez indefensável, como se vê no início deste volume.

Habermas não sente com todo o sabor que o momento propicia, que é aquele em que a história, o historicismo, se funde com o naturalismo para gerar a noção de crença como ela é criada por Bain e, de certo modo, por Peirce –como hábito de ação. Uma vez tendo o pragmatismo dado esse passo, lá no seu início histórico, não há razão para Rorty, agora, querer se livrar desse seu maior trunfo, que avança no sentido de evitar que se instaurem dualidades de caráter mais ou menos metafísico –a velha pergunta de como o lingüístico se engancha no mundo; e, ao mesmo tempo, não há razão de se insistir, simplesmente, que a força

das palavras “verdade” e “verdadeiro” surge, no senso comum, não do uso como ele aparece na tríplice tipologia rortiana, mas de algo que implica a representao, presa ao que Rorty chama de herança do platonismo e do cartesianismo, e que é o que me parece que Habermas, em parte, acaba endossando acima.

É claro que, se formos mais detalhistas, podemos ver que o próprio Rorty denuncia que Peirce, apesar da sua noo de crença como hábito de ao, não abandona o representacionismo. Rorty diz na Introduo do livro de John Murphy: “A despeito de sua aliança com Bain e seus ataques a Descartes, Peirce ainda se ligava à noo de representao, e ele a emprega quando diz ‘A opinião que é fadada a ser, em última instância, acolhida por todos que estão na investigao é o que significa a verdade, e o objeto representado nesta opinião é o real’” (Rorty, 1990, pp. 3-4).

Ora, Habermas segue Peirce e Putnam, dois autores próximos quanto a isso. E se Habermas, em determinado momento, sofisticava sua noo de verdade para além do que faz Peirce –pois entendo que a noo de verdade com a face de Janus é, sim, um conceito mais aperfeiçoado do que a verdade como final ideal da investigao idea–, isso não quer dizer que, em relao ao paradigma da representao, ele não tenha se sentido indeciso quanto a adotar ou a noo de crença como hábito de ao. Sabemos, por uma série de outras razões –algumas inclusive de formao e tradio–, que a filosofia continental, de onde Habermas parte, tem dificuldade em aceitar noes que possam ser vistas como behaviorismo excessivamente naturalista. A noo de crença como hábito de ao não se engaja em um behaviorismo de tipo skineriano, mas não deixa de conter um apelo aos trabalhos de Davidson que seguem, em parte, uma via comportamentalista. Rorty talvez possa dizer a respeito do que ele próprio faz nos seguintes termos: o que faço é menos behaviorista e mais wittgensteiniiano. Isto é, trata-se menos de adotar o behaviorismo para explicar algo, positivamente, do que pegá-lo como um elemento que pode dissolver o que se apresenta como problema em filosofia –e em outros campos paralelos e com interface–, tendo assim um efeito terapêutico em todo um corpo lingüístico.

## **BIBLIOGRAFÍA GENERAL**

- Cooke, M. (2001): Meaning and truth in Habermas’ pragmatics. *European Journal of Philosophy*, vol. 9, não 1: pp. 1-23, April.
- Ghiraldelli Jr., P. (1999): *Richard Rorty* a filosofia do Novo Mundo em busca de mundos novos. Petrópolis: Vozes.
- Habermas, J. (1996): Coping with contingencies The return of historicism. In: Niznick, J. & Sanders, J. (ed.). *Debating the state of philosophy* Habermas, Rorty and Kolakowski. London: Praeger.
- Habermas, J. (2000): The Rorty’s pragmatic turn. In: Brandom, R. (ed.) *Rorty and his critics*. Oxford: Blackwell.
- Rorty, R. (1990): Introduction. In: Murphy, J. P. *Pragmatism* From Peirce to Davidson. Oxford: Westview Press.
- Rorty, R. (1998): Is truth a goal of inquiry? *Truth and progress* Philosophical papers. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2000): Response to Donald Davidson. In: Brandom, R. (ed.) *Rorty and his critics*. Oxford: Blackwell.