

SOBRE A DISCUSSÃO ACERCA DA VERDADE EM RORTY E HABERMAS

[ON THE DISCUSSION REGARD TO THE THUTH IN RICHARD RORTY AN JÜRGEN HABERMAS]

*Jeane Vanessa Santos Silva **

RESUMO: As contendas filosóficas acerca da definição e da aplicação da ‘verdade’ desenvolvem-se desde a antiguidade até os dias atuais. O questionamento sobre as condições ideais para se alcançar a verdade e se estas condições podem ser satisfeitas, se a realidade pode ser conhecida com ela é ou se apenas podemos conhecer sua forma apresentada, todas estas indagações, ocuparam também o pragmatista e o neo-pragmatista Jürgen Habermas e Richard Rorty, respectivamente. Enquanto Richard Rorty, motivado pela Virada Linguística, pretende seguir o caminho oposto ao da Metafísica, substituindo a noção de verdade enquanto “descoberta” por verdade enquanto “construção”, Habermas sugere que existem condições de validação para aquilo que chamamos ‘verdadeiro’, que já encontram-se previamente estabelecidas no contexto de argumentação e que devem ser satisfeitas. Com o objetivo de analisar as posições de ambos os filósofos citados, apresentaremos de forma sucinta a visão de cada um acerca do debate sobre a verdade e a crítica que Habermas tece a respeito da interpretação que Rorty fornece.

PALAVRAS-CHAVE: Verdade, Redescrição, Linguagem, Justificação.

ABSTRACT: The philosophical controversy about the definition and application of ‘truth’ have developed from ancient times to current days. The inquiry about ideal conditions to get the truth and whether these conditions can be satisfied, whether reality can be known as it is or if we only can know its presented form, all these questions, occupied the pragmatist Jürgen Habermas and the neopragmatist Richar Rorty. While Richard Rorty, that was motivated by Linguistic Turn, intends to follow the opposite way of Metaphysics, replacing the notion of truth as “discovery” by a notion of truth as “building”, Habermas suggests that there are conditions to validate what we call ‘true’, that are previously established in the context of argumentation and these conditions should be satisfied. In order to analyse the positions of both philosophers mentioned, we’ll present in a general way the vision of each one about truth’s dabates and the criticism Habermas does concerning the interpretation Rorty provides.

KEYWORDS: Truth, Redescription, Language, Justification

1. INTRODUÇÃO

Durante séculos, a filosofia foi um campo de saber que tomou para si a missão de desvelar a Verdade. Como se ela estivesse escondida numa realidade a-humana, era tarefa do filósofo caminhar em direção de sua descoberta. Esse empreendimento reflete claramente uma herança platônica, sair da cegueira da

* *Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, no Núcleo de Lógica e Epistemologia. Mestra em filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. m@ilto: jeane_vanessa@hotmail.com.*

escuridão da caverna, encontrar a iluminação, e regressar para caverna com o intuito de persuadir os companheiros de que as sombras não passam de falsificações e não são nem de perto a Luz máxima, a Verdade. Uma tradição ergueu-se na tentativa de delimitar as condições ideais, imutáveis, universais de trilhar o caminho para essa realidade suprassensível. Foi essa a proposta da metafísica: compreender os mecanismos infalíveis responsáveis pelas condições sob as quais o homem pode conhecer e representar a realidade tal como ela é.

O esforço para “descobrir” a Verdade foi aos poucos demonstrando-se despropositado, falho e, ao mesmo tempo, improdutivo para a percepção e compreensão do mundo pelo homem. Se uma das propostas do Iluminismo foi estabelecer uma relação sujeito-objeto, em que poderíamos determinar ferramentas de legitimação do conhecimento que assim construíssem uma ligação fiel de correspondência entre realidade e nossas representações dela (uma aposta na razão), foi a guinada para linguagem que demonstrou como o mundo, e nossas formas de descrevê-lo, não ultrapassa as condições da criação humana. Esse é o principal argumento dos pensadores que viram na linguagem a engrenagem responsável por nosso conhecimento da realidade.

É a partir do posicionamento do neo-pragmatista Richard Rorty quanto a metafísica, seu esboço acerca da verdade e o processo de redescrição do mundo numa concepção dos jogos de linguagem, fruto do momento filosófico conhecido como virada linguística, que desenvolveremos esse trabalho levando em consideração a contra-argumentação desenvolvida pelo filósofo pragmatista alemão Jürgen Habermas. No primeiro ponto haverá uma exposição das principais ideias de Rorty contidas no livro “Ironia, Contingência e Solidariedade”, Depois, apresentaremos as objeções feitas por Habermas no livro “Verdade e Justificação”. Por fim, oferecemos uma breve conclusão a respeito do debate estabelecido pelos dois, uma discussão que é de suma importância para o saber filosófico contemporâneo.

2. RORTY E O ABANDONO DA METAFÍSICA

O americano Richard Rorty foi um desses pensadores que abandona o ‘descobrir’ a verdade e propõe que ela seja compreendida como uma construção. Essa permuta seria necessária porque não há garantias de que o mundo real se apresente da maneira como formulamos a descrição dele, e portanto sua imagem real pode não corresponder a aquilo que com frequência é postulado. “A maioria das coisas no espaço e no tempo é efeito de causas que não incluem os estados mentais humanos”, e só a linguagem seria capaz de descrever o turbilhão de coisas e fenômenos que estamos em contato.

Embora estejamos dispostos a afirmar a existência do mundo, suas descrições são meros produtos da humanidade em seus processos linguísticos. Sendo assim, a verdade moraria em nossas construções linguísticas que tomam lugar em nossas práticas comunicativas, não em algum lugar ideal para além do tempo e do espaço.

A verdade não pode estar dada – não pode existir independentemente da mente humana – porque as frases não podem existir dessa maneira, ou estar aí. O mundo existe, mas não as descrições do mundo. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si – sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode sê-lo (RORTY, 2007, p.28).

Dessa forma, não existe um código de regras universais que nos aponte qual a linguagem verdadeira capaz de descrever fidedignamente o mundo. A ciência não consegue ser uma representação exata do mundo, uma vez que a própria ideia de exatidão supõe uma segura correspondência entre a linguagem científica e o mundo. Ao invés disso, Rorty aponta que o discurso científico é só mais uma forma de descrição entre outras, assim como a arte e a política utópica.

Muito influenciado pelo movimento denominado Virada Linguística, Rorty pretende defender uma concepção de verdade enquanto criação, se valendo das ideias de Ludwig Wittgenstein (1996) e Donald Davidson (2005). Do primeiro filósofo, ele resgata a concepção dos vocabulários enquanto jogos de linguagem cuja função e significado são determinados pelo uso. Se anteriormente, o discurso metafísico não conseguiu estabelecer um vocabulário capaz de dar conta de sua proposta, que seria o encontro de um campo seguro responsável por fundamentar o conhecimento, agora, a proposta neo-pragmatista de Rorty sugere que abandonemos tais questões e reformulemos nossos próprios vocabulários no intuito de colocar a produção de nossos saberes em marcha.

Algo parecido foi o que teria acontecido, por exemplo, com as descobertas de Galileu Galilei na Europa. Suas descobertas não fizeram do modelo aristotélico ineficaz ou mesmo desimportante; acontece que, as descobertas de Galileu, assim como as propostas da Revolução Francesa, como também as ideias de René Descartes, atendem a uma contingência histórica. Cabe a cada geração de indivíduos entender sua contingência histórica e linguística, observar os paradigmas anteriores, o que funciona ou não, e seguir em frente desenvolvendo novas maneiras de descrever o mundo. Por sua vez, a troca de vocabulário independe de critérios preestabelecidos ou mesmo de uma ação arbitrária:

O reconhecimento de que o mundo não nos diz que jogos de linguagem fazer não deve levar-nos a dizer que a decisão sobre qual deles jogar é arbitrária, nem que ela é a expressão de algo profundo em nós. (...) Antes, as ideias de critério e escolha (inclusive a escolha arbitrária) já não vêm ao caso quando se trata de mudanças de um jogo de linguagem para outro. A Europa não resolveu aceitar o idioma da poesia romântica, da política utópica ou da mecânica de Galileu. Esse tipo de mudança teve tão pouco de ato de vontade quando resultou da argumentação. Ao contrário, a Europa perdeu aos poucos o hábito de usar certas palavras, e aos poucos adquiriu o hábito de usar outras (RORTY, 2007, p.30).

É mais especificamente nesse ponto que o neo-pragmatismo de Rorty entra em conflito com as propostas de pragmatistas como o Habermas. Rorty não pretende encontrar um tipo ideal de vocabulário que sirva como critério para justificar a escolha gradual (nunca arbitrária ou mesmo reflexiva), de um vocabulário para outro. Sua argumentação sustenta-se no abandono da tentativa de encontrar uma essência humana capaz de nos dar suporte para o vocabulário verdadeiro que represente a realidade tal como ela é. A sua intenção é romper com a visão essencialista para lembrar que toda descrição de uma realidade, todo e qualquer vocabulário que adotemos, faz parte da linguagem, que por sua vez, é um processo criativo, e portanto dinâmico, do próprio ser humano contingente. Não há nada no mundo, como ele se apresenta, que indique quais os critérios universalmente válidos responsáveis por adotarmos um vocabulário em detrimento de outro. “As linguagens são feitas, e não descobertas, e que a verdade é uma propriedade de entidades linguísticas, de frases” (RORTY, 2007).

Vale salientar que, de acordo com as ideias de Rorty, não podemos afirmar que a verdade inexistente. Pelo contrário, a verdade não existe enquanto entidade não linguística. São nas frases, nos vocabulários úteis e satisfatórios com os quais lidamos no dia a dia, que a verdade pode ser encontrada, como dizia Frege (2001), a verdade não é uma relação de correspondência, mas uma propriedade proposicional. Quando um vocabulário não satisfaz mais nossos anseios, ou mesmo quando ele se mostra sem utilidade, cabe-nos reformular nossas falas ou mesmo redescrever o mundo.

Neste ponto, Rorty vai mais uma vez espelhar-se em Wittgenstein utilizando sua analogia entre palavras e ferramentas. Cada palavra é uma ferramenta dentro do jogo de linguagem – cada qual ganha novos significados a partir do contato com outras ferramentas. Visualizar palavras enquanto ferramentas não nos autoriza a dizer que sabemos a função delas antes mesmo de usá-las, que possamos planejar e desenvolver um novo vocabulário prevendo sua finalidade. Um vocabulário novo surge pelo conflito

de dois ou mais vocabulários antigos e sua finalidade está contida no próprio uso do novo vocabulário.

Essa analogia wittgensteiniana entre vocabulários e ferramentas tem um inconveniente óbvio. Tipicamente, o artesão sabe qual tarefa precisa executar antes de escolher ou inventar ferramentas com que executá-la. Em contraste, alguém como Galileu, Yeats ou Hegel (...) é tipicamente incapaz de deixar claro exatamente o que quer fazer, antes de desenvolver a linguagem com que consegue fazê-lo. Seu novo vocabulário possibilita, pela primeira vez, uma formulação de sua própria finalidade. É uma ferramenta para fazer algo que não poderia ser contemplado antes do desenvolvimento de um dado conjunto de descrições, aquelas que essa mesma ferramenta ajuda a fornecer (RORTY, 2007, p. 40).

A passagem de um vocabulário para outro não é uma combinação de vocabulários antigos conflitantes. Antes disso, o novo vocabulário surge como alternativa para os velhos vocabulários já ineficazes. Desse modo, Rorty abandona a ideia de que o eu e a realidade possuem um núcleo intrínseco, e é responsabilidade nossa encontrar a linguagem ideal capaz de fazer uma correspondência entre o que falamos e o mundo. Nessa questão, Rorty recorre a Davidson e sua teoria que invalida a concepção de linguagem enquanto meio de representação da realidade.

Para Davidson, supor que existe uma forma de mediar o eu e a realidade acarreta no mesmo dilema que há entre entender que temos uma essência do eu e uma essência da realidade e que por meio da linguagem conseguimos fazer uma correspondência eficaz. Linguagem não é meio de representação e, se a tratarmos assim, estaríamos caindo no modelo sujeito-objeto no qual o que falamos é um espelho do mundo. “Ele (Davidson) não vê a linguagem como meio de expressão nem de representação. Assim, consegue pôr de lado a ideia de que o eu e a realidade têm naturezas intrínsecas, naturezas que estão ali, à espera de serem conhecidas” (RORTY, 2007, p. 38).

O vocabulário que adotamos é uma forma que encontramos de satisfazer nossa necessidade de compreensão de uma realidade. Mas, essa compreensão esbarra em nosso próprio limite, a linguagem. Não podemos escapar da linguagem e daquilo que dela deriva: nossa percepção de mundo. Se frases são criações nossas, se linguagem é uma ferramenta de todo humano, a realidade só pode ser entendida a partir de nossas construções linguísticas, de nossas descrições do mundo. Não é que de uma hora para outra nos demos conta de que nós criamos o mundo, mas sim, de que daquilo que falamos do mundo é apenas uma descrição nossa, que usamos a linguagem como ferramenta de descrição e que esse é o nosso limite. A partir do momento que nossas vivências apontarem que as falas estão em desacordo e não funcionam mais para nossa vida, a solução é criar novas falas, novas formas de descrição.

Rorty resgatará na “teoria passageira” de Davidson mais subsídios que provem a falibilidade da linguagem enquanto representação. Para tanto, é preciso observar que se linguagem é um meio entre o eu e o mundo, então, teremos para cada ponta do esquema um campo não linguístico para o eu, o significado, e outro campo não linguístico para o mundo, chamado fatos. Desse modo, a língua se revelaria como uma entidade fixa capaz de unificar significados e fatos.

Para contrapor essa esquematização, Davidson argumenta que em uma comunicação *em curso* não é possível estabelecermos uma previsão exata do vocabulário que um emissor envia a outro. Mais que isso, para a compreensão das falas, os comunicadores conseguem convergir para um entendimento a partir da relação que estabelecermos com as falas. Ou seja, com nossa capacidade de interação capaz de considerar não só as construções linguísticas, mas também os marcadores argumentativos inesperados, tais como metáforas, resmungos, tiques, espasmos, etc. O entendimento de um diálogo consiste principalmente na maior probabilidade de prevermos a construção linguística do outro:

A descrição davidsoniana da comunicação linguística prescinde da imagem da

linguagem como um terceiro elemento que intervém entre o eu e a realidade, e da imagem das línguas diferentes como barreiras entre pessoas e culturas. Dizer que a linguagem que se tinha antes era imprópria para lidar com certo segmento do mundo (...) é apenas dizer que agora, depois de apreender uma nova língua, o indivíduo é capaz de lidar com esse segmento com mais facilidade (RORTY, 2007, p.43).

Assim, se abandonamos a ideia da linguagem como meio, abandonamos também a concepção dela como tendo uma finalidade específica e bem delimitada. Enquanto terceiro elemento, a linguagem, as nossas falas, os nossos vocabulários estarão sempre em processo de desenvolvimento, de transformação, que implica a própria transformação dos seres humanos e do mundo. Quando modificamos um vocabulário, modificamos nossas descrições do mundo e essa modificação, para Rorty, acontece de forma casual e gradual. Casual porque é fruto de uma série de contingências históricas e gradual porque a passagem de uma forma de falar para outra não é motivada, como ficou claro anteriormente, por uma arbitrariedade ou mesmo por critérios reflexivos.

Davidson nos permite pensar na história da linguagem e, portanto, da cultura, tal como Darwin nos ensinou a pensar na história de um recife de coral. As velhas metáforas morrem constantemente na literalidade e depois servem de plataforma e contraste para novas metáforas (...) Nossa linguagem e nossa cultura são tão contingentes, tão resultantes de milhares de pequenas mutações que encontram nichos (e milhões de outras que não os encontram), quanto as orquídeas e os antropóides (RORTY, 2007, p.46).

Na citação acima aparece outro elemento muito caro para Rorty e a teoria davidsoniana da linguagem: a metáfora. E pela metáfora que o processo histórico de mudança de vocabulário toma corpo e torna-se capaz de romper com vocabulários antigos. Isso porque, lançar uma metáfora implica quebrar um determinado discurso para causar algum impacto, provocar algum efeito. Metáfora não é outra forma de discurso com um sentido lato. Rorty concorda com Davidson quando olha para metáfora como um ruído entre falas capaz de provocar um efeito. Metáfora enquanto um ruído dentro dos vocabulários por nós utilizados vai ao contrário da ideia que na metáfora existe uma intencionalidade carregada de significado, e que devemos decodificá-lo para compreendermos as falas. Para eles, não é essa a função da metáfora. Assim como os jogos de linguagem, utilizar uma metáfora numa conversação é simplesmente fazer um ponto de inflexão no diálogo capaz de reformular as peças do jogo de linguagem (palavras) que estavam sendo utilizadas.

Davidson enuncia isso dizendo que não se deve pensar nas expressões metafóricas como dotadas de sentidos distintos de seus sentidos literais. Ter um significado é ter lugar num jogo de linguagem. As metáforas, por definição, não o têm. Davidson nega, em suas palavras, “a tese de que, associada a uma metáfora, há um conteúdo cognitivo que o autor deseje transmitir e que o intérprete precisa apreender, se quiser compreender a mensagem” (RORTY, 2007, p.48).

Se a metáfora não tem a função de expressar um significado literal numa conversação, até porque para isso o interlocutor deveria expô-la diretamente sem o uso de qualquer outro tipo de ferramenta linguística, essa mesma metáfora não pode ser uma candidata a um valor de verdade. Ela é apenas uma ferramenta solta capaz de provocar efeitos não determináveis. Mas, se a metáfora lançada tiver aprovação dos que falam e esses passam a incorporá-la nos seus vocabulários, ela torna-se uma metáfora

morta, pois já ganhou literalidade suficiente para fazer parte dos jogos de linguagem. Será apenas mais uma frase da língua, literalmente verdadeira ou literalmente falsa.

Enquanto tal, a distinção entre o literal e o metafórico não é uma distinção, ou uma tensão produtiva, entre dois tipos de significado, mas simplesmente uma distinção entre usos conhecidos e desconhecidos da linguagem. Nesses termos, o literal é aquilo que podemos acomodar nos vocabulários existentes, e o metafórico é o que nos estimula a apresentar um novo vocabulário. Porque as marcas e ruídos desconhecidos e não-categorizados, as metáforas são algo não regulado; elas são salto no escuro (CALDER, 2006, p.40).

Rorty vê o decorrer da história intelectual da humanidade como uma sucessão de metáforas que surgiram para dar fim a vocabulários antigos que não tinham serventia na sociedade e que de forma gradual passaram a fazer parte dos nossos jogos de linguagem. Quando são incorporadas às nossas falas, as metáforas deixam de ter seu efeito performativo e passam a serem avaliadas como proposições verdadeiras ou falsas, portanto, deixam de ser metáforas. O que coloca o mundo em marcha é justamente o aparecimento espontâneo de outras novas metáforas que implicarão em novas formas de descrever o mundo.

3. Habermas entre a verdade e a justificação

A superação do paradoxo platônico acerca da aparência e da realidade, que até hoje é tema de disputa no âmbito da filosofia da percepção é o primeiro passo para o abandono da busca da verdade enquanto pressuposto daquilo que corresponde ao mundo objetivo, ou à própria realidade. A concepção da realidade como o que está disposto para nós e não longe dos nossos sentidos e percepção, foi a guinada inicial para que Richard Rorty nos oferecesse uma concepção de realidade atrelada àquilo que costumamos chamar de vida, ou mesmo de realidade cotidiana e ignorar a despeito disto a tentativa da compreensão de uma realidade superior.

A pretensão universalista que permeia os conceitos metafísicos, a própria pretensão de generalidade que ‘conceito’ exprime é um dos principais pontos de objeção da teoria do conhecimento em relação à metafísica. Um predicado de verdade nos termos em que trata a metafísica deve ser absoluto, imutável e resistente a qualquer objeção, ou seja, só é possível idealmente, a grande contenda é que, até agora, não foi possível encontrar no mundo algo de reunisse estes atributos.

Notou-se ao longo desta busca infundável pelo alcance daquilo que seria verdadeiro, que os critérios para o alcance das condições de verdade eram e ainda são, inatingíveis. Temos então duas saídas: ou admitimos que essa realidade que vivenciamos não é capaz de satisfazer toda a demanda para atribuir verdade a algo, e que uma realidade na qual isso seria possível não é por nós partilhada e daí atamos as mãos; ou buscamos critérios de legitimação que satisfaçam as condições postas pela vida prática no único mundo objetivo do qual podemos falar fisicamente.

De forma singular, Rorty não assume estritamente qualquer uma das duas opções. Nem admite nossa impotência diante de noções humanamente impossíveis de alcançar, nem acredita que a melhor maneira seja buscar critérios de legitimação para os predicados de verdade que cotidianamente empregamos. Abandonando a tradição metafísica e renegando a tradição analítica sua posição está dimetrialmente contrária à pretensão de ‘descobrir verdades’ ainda não reveladas. “Rorty mostra inicialmente que a filosofia analítica compartilha uma premissa essencial com a tradição por ela depreciada: a convicção de que “ainda há verdades filosóficas por descobrir” (HABERMAS, 2004, p.231).

Partindo da definição que vem sendo usualmente adotada pela tradição analítica principalmente nos debates mais contemporâneos, de que conhecimento seria crença, verdadeira e justificada, o embate de Rorty com a tradição analítica tende a atacar principalmente os conceitos de verdade e justificação, porque as condições de verdade ainda não correspondem ao que acontece na vida prática e porque os critérios de

justificação seriam arbitrários e a-contextuais. Assim, a investida analítica que nos moldes proposicionais corresponderia a um estado psicológico, justificado racionalmente e que corresponde à realidade é negada por Rorty.

A proposta de Rorty é justamente uma virada linguística capaz de superar o mentalismo responsável pela subjetivação de critérios e condições para o conhecimento. A proposta pragmática, então sugerida, prioriza as relações intersubjetivas como o lugar onde o conhecimento ocorre, e tem respaldo (justificação) nas relações comunitárias dos atores da linguagem que possibilitam o acesso a um mundo compartilhado mediado pelas próprias relações comuns em um contexto linguístico; independente da linguagem, nada ocorre. Desta forma, o Eu subjetivo abre espaço para a comunidade que acabará legitimando o próprio conhecimento do Eu, mas agora intersubjetivo.

A despeito da posição que Rorty assume, Habermas abordará a filosofia da linguagem sob uma perspectiva universalista, mas levando em conta uma separação tênue entre a ação e o discurso, uma distinção entre uma ação assertórica e uma argumentação em razão de tal asserção. Para ele, apesar de toda interpretação ser dependente da linguagem, nós vivemos de modo a assumir certezas implicitamente instauradas em nossa comunidade, certezas das quais nos valemos para guiar nossas ações e que estão justificadas por uma autoridade consensual que não estamos dispostos a abandonar.

Essas certezas estão pressupostas dando fundamento para toda e qualquer interpretação possível. Se seguirmos as indicações de Habermas não estaremos pisando em um terreno movediço que vai aos poucos se firmando enquanto uma justificação é consolidada, mas teremos, já antes de qualquer asserção que pretenda à verdade, algumas certezas que nos levam ao próprio ato da asserção. Rorty tem razão ao salientar que: “Nada pode valer como justificação a não ser por referência ao que já aceitamos” e concluir “que não podemos sair de nossa linguagem e de nossas crenças para encontrar algum teste que não seja a coerência” (HABERMAS, 2004, p.242).

Isso poderia nos levar de volta a um paradigma subjetivista, já que a crença responsável pela asserção é um estado psicológico intrapessoal, mas como estamos lidando com a primazia da linguagem o que sugere já de saída modelos externalistas¹, é legítimo afirmar que esse patamar subjetivo quando subsumido à comunicabilidade se converte em paradigma interpessoal. Resta-nos saber se, assim como sugere uma teoria coerentista da justificação epistêmica, que confere justificação a um conjunto coerente de crenças, uma teoria coerentista da linguagem também supõe a não-contradição entre os enunciados componentes do sistema como critério imprescindível para a validação das pretensões de verdade.

Enquanto Rorty alia verdade e justificação de maneira indissolúvel, Habermas separa as duas, mas ressalta uma relação de dependência entre elas. Para Habermas enquanto uma teoria do significado fornece as condições de verdade à realidade, ela impõe fronteiras que devem ser respeitadas para que pretensões de verdade sejam legitimadas. Tais pretensões de verdade são erguidas através de um enunciado ou sentença que almeja uma descrição objetiva do mundo, e assim, pretendem realizar com sucesso uma análise da realidade.

Essa análise entretanto, não pode ser feita de outra maneira que não por meio da linguagem; seria um discurso sobre a realidade. Dado que enunciados e sentenças que pretendem à verdade, pretendem que sua descrição corresponda à realidade e como essa realidade só é acessível enquanto descrição, enunciados e sentenças só podem ser justificados por outros enunciados e sentenças. Se Rorty, assim como acontece com Habermas, acredita que a justificação de enunciados é feita por outros enunciados retirados de um conjunto coerentemente organizado, ele terá que admitir que o atributo de incondicionalidade da verdade falha, e assim as pretensões de verdade devem ser

separadas da verdade definida a partir de uma visão semântica, mas ainda metafísica.

Para Habermas nosso conceito de ‘verdade’ tem que ser dissociado da justificação. A nossa realidade objetiva não é capaz de suprir as demandas exigidas pelo conceito de verdade a partir de uma perspectiva semântica, mas as pretensões de verdade erguidas pelos enunciados e validadas pela justificação devem ser acolhidas como o que dispomos de melhor no que diz respeito a uma busca legítima daquilo que é melhor acreditar. Desta maneira, deve haver uma relação entre verdade e justificação na qual os parâmetros da primeira guiarão a segunda.

O uso “acautelador” do predicado de 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 a assertibilidade justificada, deve haver uma relação interna entre verdade e justificação (HABERMAS, 2004, p.243).

De acordo com a posição de Habermas, a conexão interna entre verdade e justificação não é uma questão de âmbito epistemológico, mas sim pragmático; é no processo de busca da verdade através da justificação, tudo mediado pela linguagem, que essa relação se estabelece. Não obstante, é imprescindível salientar que a tentativa de se alcançar a verdade, ou seja, o processo de justificação, ao qual pretensões de verdade são submetidas, é o que Habermas está buscando; é uma busca pelo próprio processo discursivo da justificação e não pela finalidade em si, ou um alcance da verdade.

A ‘verdade’ a partir de um entendimento semântico não pode dar fundamentação a uma possibilidade de conhecimento na realidade, porque só uma proposta pragmática da verdade é capaz de suprir as demandas de significação dos enunciados. Essa proposta pragmática, completamente entrelaçada aos processos de justificação e dentre os quais emerge a assertibilidade racional, como já foi dito, é o que nos serve cotidianamente, mas não é, e nem deve pretender ser, sinônima de verdade, mesmo porque ainda que o mais alto grau de justificação seja alcançado, nossas razões ou evidências podem nos levar a acreditar em enunciados que, em última instância, não são verdadeiros. O que podemos ter então é apenas um grau máximo de crença que nos conduza à certeza, e a certeza de que nosso conhecimento do mundo é falível.

A despeito de uma consciência falibilista do conhecimento que possuímos, Habermas propõe que levemos em consideração as certezas pressupostas que guiam nossas ações e sobre as quais fundamentamos qualquer discurso. É como se Habermas estivesse em busca de uma justificabilidade não apenas da asserção em si, mas do impulso anterior que leva o sujeito a asserir, uma justificação não apenas do enunciado, mas da ação enunciativa carregada de certezas previamente estabelecidas, que trazem consigo uma pretensão patente de que já conhecemos muitas coisas prévias à justificação discursiva, inclusive a existência de um mundo objetivo no qual encontramos tais certezas configuradas por descrições aceitas comunitariamente.

O que importa no mundo da vida é o papel pragmático de uma verdade bifronte, que serve de intermediária entre a certeza da ação e a assertibilidade discursivamente justificada. Na tessitura das práticas habitualizadas, as pretensões de verdade implicitamente erguidas, que são aceitas contra um vasto pano de fundo de convicções intersubjetivamente partilhadas, constituem por assim dizer os trilhos para as certezas que guiam a ação (HABERMAS, 2004, p.249).

Mesmo que estas certezas previamente estabelecidas que guiam a ação sejam aceitas numa partilha intersubjetiva, quando se passa do agir para o discurso e a necessidade de justificação categoricamente normativa é posta, essas certezas implícitas se tornam incertezas, como hipóteses a serem ainda validadas. Habermas continua

vendo a argumentação como o meio pelo qual a verdade é cooperativamente buscada, através da exposição e escolha dos melhores argumentos a favor ou contra uma pretensão de verdade erguida. O resultado deste debate de ideias discursadas é a legitimidade ou a ilegitimidade das pretensões de verdade apresentadas. De acordo com o próprio Habermas “Enquanto na práxis as “verdades” escoram as certezas de ação, no discurso elas são o ponto de referência para pretensões de verdade” (HABERMAS, 2004, p.251).

A questão da legitimação das pretensões de verdade é um ponto controverso. O que caracteriza um determinado processo de legitimação válido a despeito de outro não válido? Uma proposta de condições ideais de justificação exige que uma distinção entre ‘verdade’ e ‘aceitabilidade racional’ seja feita. Um enunciado é verdadeiro quando satisfaz condições epistêmicas ideais, já o que é racionalmente aceito em condições ideais é ‘tido por verdadeiro’, mas não é a ‘verdade’. De qualquer modo, isso não resolve a questão de como deveria ser um estado de condições ideais que não se distanciasse em demasia da verdade e nem se aproximasse muito da assertibilidade justificada.

O problema ainda continua sendo uma busca pela verdade sob critérios de definição semânticos que não correspondem às vivências cotidianas falíveis. Nosso conhecimento falível do mundo é nosso conhecimento humano do mundo, isso deve trazer consigo a admissão de possibilidades de erro e a necessidade de constante reformulação de padrões, como propõe Rorty. Habermas, no entanto nos alerta sobre o que seria o alcance da verdade, seria o fim de todo o conhecimento.

Mesmo que os pontos de referência ideais não possam ser compreendidos como fins alcançáveis, ou possam apenas aproximativamente, permanece “o paradoxo de que estaríamos comprometidos a aspirar à realização de um ideal cuja realização significa o fim da história” (HABERMAS, 2004, p.252).

Mesmo que um enunciado resista a todas as tentativas de refutação, ele ainda não é uma verdade. Isso não basta sequer para que uma pretensão de verdade seja considerada legítima, porque a constatação de que as condições de verdade para a atribuição de conhecimento foram satisfeitas se dá através da argumentação, isso inclui uma série de outros fatores pragmáticos que não podem ser detidos no limite de objeções sistematicamente refutadas.

Alcançar condições de verdade impostas a um enunciado torna o enunciado verdadeiro, mas a demonstração desta veracidade, que é o que nos interessa e o que podemos ter, só pode ser feita através de um discurso acolhido cooperativamente. Podem-se traçar alguns critérios para que a argumentação se dê de maneira ideal, critérios que tornam a argumentação o lugar onde um entendimento comum é buscado, mas de qualquer modo, corre-se o risco de abrir espaço tanto para permissividade demasiada quanto para a arbitrariedade coercitiva.

A compreensão falível do nosso saber não pode ser vinculada à incondicionalidade da verdade se estivermos falando de um único mundo objetivo. Mas o mundo da vida é dogmático para Habermas. Essas certezas implícitas que já aceitamos são pontos referenciais pelos quais nos orientamos e que de um modo genérico ajudam a manter a consciência da falibilidade do discurso. Na vida pragmática, “chegar a um bom termo” poderia ser um patamar aceitável para o que estamos procurando quando buscamos uma verdade que não podemos alcançar; só na prática podemos encontrar pretensões de verdade que merecem reconhecimento racional, e podemos perceber a conexão entre verdade e justificação na inter-relação entre ação e discurso.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todas as tentativas estabelecidas por Rorty de abandonar a metafísica e escantear a tradição analítica se fundamentam em um debate acerca da linguagem. Sua tentativa de tirar de cena a distinção entre aparência e realidade, terreno que rendeu debates seculares dentro da filosofia, conferiu força a proposta da contínua redescrição do mundo a partir das nossas trocas de vocabulários. A grande questão ainda problemática dentro da visão neo-pragmatista de Rorty é quanto à mudança de um vocabulário para o outro dentro de nossa contingência histórica.

De acordo com a visão de Rorty, mudamos nossas falas casualmente, sem nenhum critério reflexivo ou mesmo arbitrário. Quando mudamos casualmente nossos vocabulários, desconsideramos que existe uma relação dialética entre um vocabulário problemático e o novo. Habermas atenta para problemática que isso traz, visto que, ao mesmo tempo em que Rorty nos alerta para nossa contingência linguística e histórica, ele aparentemente abre mão de uma forma essencial para evolução das nossas falas, que seria o processo dialético.

Quanto ao esquema de verdade e justificação habermasiano, de maneira geral, o que Habermas nos propõe é uma tentativa de justificação guiada pela busca da verdade. Entretanto, suas ideias a respeito dos critérios de legitimação do conhecimento são conhecidas por pretenderem a um dogmatismo que exige condições de validação estabelecidas e que devem ser satisfeitas. Rorty por sua vez, defende o não condicionamento de critérios de validação que legitimem nosso conhecimento do mundo.

Seria bom que o anseio de Rorty pudesse ser cumprido e nossos critérios de validação do conhecimento fossem tão contextuais que mal poderiam ser chamados critérios. Mas, até o ponto que avançamos nas tentativas de justificar o conhecimento, temos sempre usado critérios de validação impostos e/ou implícitos. E assim, como Habermas sugere, é possível notar que mesmo a asserção mais desinteressada a respeito do mundo está impregnada de certezas que já aceitamos e que são corroboradas por um consenso compartilhado em nossa comunidade.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CALDER, Gideon. *Rorty e a Redescrição*. Tradução: Luiz Henrique de Araújo. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- DAVIDSON, D. *Truth, Language, and History*. Published to Oxford Scholarship Online, 2015.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação – ensaios filosóficos*. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Editora Loyola, 2004.
- PAPPAS, G. *Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification*. In: <http://plato.stanford.edu/entries/justep-intext/>. Acessado em 22 de Julho de 2016.
- RORTY, Richard. *Ironia, Contigência e Solidariedade*. Tradução: Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2007.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni, São Paulo: Abril Cultural, 1996.

NOTAS

- 1 Modelos externalistas não exigem do sujeito que ele tenha acesso a justificação epistêmica que detém, não exige que ele saiba que sabe e se opõem a modelos internalistas de justificação. Para uma distinção mais clara e completa ver: *Internalism vs. Externalism Conceptions of Epistemic Justification*, In: <http://plato.stanford.edu/entries/justep-intext/>