



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISCURSO, VERDADE E JUSTIFICAÇÃO

**O Problema da Verdade na Pragmática Formal de
Jürgen Habermas**

CLÍSTENES CHAVES DE FRANÇA

**FORTALEZA-CE
2008**

CLÍSTENES CHAVES DE FRANÇA

DISCURSO, VERDADE E JUSTIFICAÇÃO

**O Problema da Verdade na Pragmática Formal de
Jürgen Habermas**

Dissertação apresentada ao
Departamento de Filosofia do Centro de
Humanidades da Universidade Federal do
Ceará, como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Maria Arruda

**FORTALEZA-CE
2008**

**DISCURSO, VERDADE E JUSTIFICAÇÃO:
O PROBLEMA DA VERDADE NA PRAGMÁTICA FORMAL DE
JÜRGEN HABERMAS
CLÍSTENES CHAVES DE FRANÇA**

Dissertação defendida e aprovada em 04 de Agosto de 2008

BANCA EXAMINADORA:

**Prof. Dr. José Maria Arruda – Orientador
Universidade Federal do Ceará**

**Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira (Examinador)
Universidade Federal do Ceará**

**Prof. Dr. Luís Bernardo Leite Araújo (Examinador)
Universidade Estadual do Rio de Janeiro**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
2008**

Dedicatória

A quem mais senão a ti?

Em eterna gratidão

e reconhecimento.

A ti, Zé.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Deilza Chaves, sempre ao lado de seu filho em todos os momentos importantes, sejam eles leves ou difíceis.

Ao Prof. Dr. José Maria Arruda, meu orientador, mestre e, acima de tudo, amigo, no sentido genuíno e raro do termo. Presença constante em todos os meus passos na vida acadêmica da UFC e fora dela, desde o longínquo ano de 2000 quando entrei na universidade. Responsável por cada aspecto positivo que porventura este trabalho possa ter.

Ao Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, de quem sempre obtive todo o apoio que precisei, mesmo quando esses iam além do ambiente acadêmico. Intelectual cuja perspectiva filosófica estabeleceu as bases de minha inserção na filosofia. Devo a ele a forma com que se estruturou minha inquietação filosófica diante do mundo.

A Tarciso Gomes Mendes, primeiro a perceber que meus questionamentos não eram propriamente sociológicos, mas filosóficos.

A todos os professores do Departamento de Filosofia com os quais tive o privilégio de estudar: Prof. Dr. Guido Imaguire, Prof. Dr. Custódio Almeida, Prof. Dr. Tarcísio Pequeno, Prof. Dra. Mirtes Amorim.

À CAPES, por ter me concedido uma bolsa de estudos, fundamental nesses dois anos de mestrado.

RESUMO

O objeto desta dissertação é a teoria consensual da verdade de J. Habermas. Meu objetivo principal de estudo é responder às seguintes indagações: a) é ou não a teoria consensual da verdade uma legítima teoria da verdade, ou, antes, seria ela uma teoria da justificação? e b) em sendo uma genuína teoria da verdade, estruturar-se-ia ela como uma teoria Realista ou Anti-realista da verdade? Visando oferecer um pano de fundo adequado para responder a essas indagações desenvolvo no primeiro capítulo uma discussão acerca de como deve ser uma legítima teoria da verdade e a diferença entre ela e uma teoria da justificação. A partir do que foi estabelecido no primeiro capítulo, procuro responder aos dois questionamentos principais em torno dos quais se estrutura esta dissertação, após apresentar de forma detalhada a teoria consensual formulada por Habermas em seu artigo de 1972 *Wahrheitstheorien*. No terceiro capítulo, discuto as retificações que Habermas efetivou em sua proposta inicial de teoria da verdade, em seu livro *Wahrheit und Rechtfertigung*, em 1999, tendo em vista a necessidade de incorporar elementos realistas inevitáveis presentes nas ações de sujeitos capazes de ação e fala. As mudanças introduzidas por Habermas alteram de tal modo sua concepção original de verdade que se faz necessário re-avaliarmos a nova concepção em torno daquelas duas indagações iniciais. Os resultados principais desta dissertação indicam que Habermas em suas formulações iniciais havia desenvolvido uma genuína teoria Anti-Realista da verdade, mas que suas reformulações o levaram a abandonar a tarefa de oferecer uma legítima teoria da verdade em prol de uma teoria da justificação.

Palavras-chave: Realismo, Anti-Realismo, Teorias da Verdade, Teoria da Justificação, Teoria Consensual da Verdade, Habermas.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Magisterarbeit geht es um die Konsensustheorie der Wahrheit von J. Habermas. Das hauptsächliche Ziel dieser Arbeit handelt es sich darum: die zwei folgenden Fragen zu beantworten: a) ist die Konsensustheorie der Wahrheit eine authentische Wahrheitstheorie? oder ist sie eher eine Rechtfertigungstheorie? Und b) wenn sie eine authentische Wahrheitstheorie ist, ist sie eine realistische – oder anti-realistische Wahrheitstheorie? Um einen adäquaten Hintergrund zu präsentieren, vor dem ich jene Fragen beantworten kann, entwickelte ich im ersten Kapitel eine Aussprache darüber, was ist eine authentische Wahrheitstheorie und welche sind die Unterscheidungen zwischen einer Wahrheitstheorie und einer Rechtfertigungstheorie. Im zweiten Kapitel, nach einer ausführlichen Vorstellung der Konsensustheorie der Wahrheit, die Habermas in seinem Aufsatz von 1972 (*Wahrheitstheorien*) entwarf, versuche ich die zwei hauptsächlichen Fragen dieser Arbeit zu beantworten. Im dritten Kapitel stelle ich die Berichtigungen vor, die Habermas in seinem Aufsatz von 1999 (*Wahrheit und Rechtfertigung*) formulierte, um die praktisch unhintergehbaren realistischen Unterstellungen sprach- und handlungsfähiger Individuen in die Wahrheitskonsensustheorie einzuarbeiten. Die eingearbeiteten Berichtigungen verändern tief die ursprüngliche Konsensustheorie der Wahrheit, dann muss man noch einmal die zwei hauptsächlichen Fragen beantworten. Die wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeit zeigen, dass Habermas in seinem Aufsatz von 1972 eine authentische anti-realistische Wahrheitstheorie entwickelte, aber in seinem Aufsatz von 1999 gab Habermas auf, die Aufgabe einer authentischen Wahrheitstheorie zugunsten einer Rechtfertigungstheorie auszuarbeiten.

Schlüsselwörter: Realismus, Anti-Realismus, Wahrheitstheorien, Rechtfertigung, Konsensustheorie der Wahrheit, Habermas.

SUMÁRIO

Introdução.....	10
------------------------	-----------

Capítulo 1: Teorias da Verdade

1.1 Um Conceito Disputado.....	14
1.2 Os Projetos de Teorias da Verdade.....	18
1.2.1 A Confusão Quadridimensional.....	18
1.2.2 Extensionalidade e Intensionalidade.....	19
1.2.3 Os Três Grandes Projetos de Teorias da Verdade e Suas Subdivisões.....	22
1.2.3.1 O Projeto Metafísico.....	23
1.2.3.2 O Projeto da Justificação.....	24
1.2.3.3 O Projeto dos Atos-de-Fala.....	27
1.2.3.3.1 A Tese Deflacionária.....	30
1.3 Portadores de Verdade.....	31
1.4 Verdade e Justificação.....	33
1.4.1 A Relação entre o Projeto Metafísico e o Projeto da Justificação: o Caso da Epistemologia.....	33
1.4.2 Verdade-come-Justificação.....	36
1.5 Realismo e Anti-Realismo em Teorias da Verdade.....	38
1.5.1 Teorias Realistas da Verdade.....	38
1.5.2 Teorias Não-Realistas da Verdade.....	43
1.6 Teorias da Correspondência.....	45
1.7 Ainda Sobre a Relação Entre Verdade e Justificação.....	52

Capítulo 2: A Teoria Consensual da Verdade (1972)

2.1 Pretensão de Validade e Enunciação.....	56
2.2 Sobre O Que Pode Ser Dito “Verdadeiro” ou “Falso”.....	60
2.3 Diferença Entre Fatos e Objetos da Experiência.....	62
2.4 Pretensões de Validade e Experiências de Certeza.....	65
2.5 A Lógica do Discurso.....	73

2.6 A Situação Ideal de Fala.....	79
2.7 Considerações Sobre a Teoria Consensual da Verdade.....	82

Capítulo 3: Verdade e Justificação

3.1 Mundo da Vida e Mundo Objetivo.....	87
3.1.1 Mundo da Vida e a Problemática do Transcendental.....	89
3.1.2 O Naturalismo Fraco.....	97
3.2 Realismo Interno e Verdade.....	103
3.2.1 Putnam e o Realismo Interno.....	103
3.2.2 Ainda Sobre o Realismo Interno e o Realismo Metafísico.....	106
3.3 Verdade e Justificação.....	110
3.4 Considerações Finais.....	116

Conclusão.....	119
-----------------------	------------

Bibliografia.....	123
--------------------------	------------

INTRODUÇÃO

A dissertação que apresento adiante tem por objetivo central avaliar a teoria consensual da verdade formulada por Habermas, tomando como eixos de análise dois questionamentos principais: a) é ou não a teoria consensual da verdade formulada em 1972, no artigo *Wahrheitstheorien*, e modificada em 1999, no ensaio *Wahrheit und Rechtfertigung*, uma genuína teoria da verdade ou, antes, constituir-se-ia ela numa teoria da justificação?; e b) estrutura-se a teoria consensual como uma teoria Realista da verdade ou como uma teoria Anti-Realista?

A forma de apresentação do problema já revela muito do que aqui tomamos como pressupostos: 1) que existe diferença entre uma teoria da verdade e uma teoria da justificação; 2) que teorias da verdade têm uma posição definida no que tange à problemática do realismo e do anti-realismo.

Desenvolvo esse trabalho em três capítulos: no primeiro, discuto a relação entre teorias da verdade e teorias da justificação. Perguntas como as que se seguem são as que procurarei abordar: O que é uma teoria da verdade? O que é uma teoria da justificação? Qual a relação que deve existir entre uma teoria da verdade e uma teoria da justificação? O que é uma teoria Realista e uma teoria Não-Realista (ou Anti-Realista) da verdade?; o segundo capítulo, por sua vez, expõe de forma detalhada a teoria consensual da verdade proposta por Habermas em 1972. A partir da discussão desenvolvida no primeiro capítulo, busco, com a apresentação da teoria habermasiana, fornecer elementos que me ajudarão a responder aos dois questionamentos principais em torno dos quais gira essa dissertação; no terceiro capítulo, recomponho as reflexões de Habermas sobre as deficiências de sua primeira elaboração no que tange a dar conta dos aspectos realistas intrínsecos às práticas de sujeitos capazes de ação e fala e, assim, a reformulação que nosso autor empreende em seu conceito de verdade consensual, tendo em vista superar as dificuldades existentes na primeira proposta. As reformulações operadas por Habermas modificam profundamente aquilo que outrora ele entendera como o

conceito adequado de verdade, o que nos obriga novamente a avaliar a concepção de verdade assim modificada em torno dos dois eixos centrais acima postulados.

Na medida em que a teoria consensual da verdade de Habermas possui fortes conotações justificacionistas e visto que teorias da justificação e teorias da verdade devem desempenhar papéis distintos em nossas práticas argumentativas (se quisermos evitar cair numa postura anti-realista no que tange ao nosso conhecimento acerca do mundo), fui levado a desenvolver durante todo o primeiro capítulo uma discussão sobre o que é, ou o que deveria ser, uma genuína teoria da verdade e, ainda, sobre o que é uma teoria da justificação e o que pode acarretar a confusão, ou ausência de clareza, no que diz respeito à distinção necessária entre verdade e justificação. Meu objetivo não é mostrar as diversas concepções de verdade já propostas, realizando assim uma exposição enciclopédica da questão. Isso fugiria ao escopo deste trabalho, que visa discutir sobre o tema das teorias da verdade no estrito limite em que uma análise deste nos capacitaria a entender e avaliar melhor a concepção habermasiana de verdade consensual.

Mostrou-se sobremaneira talhado a esse fim, o estudo da obra *Teorias da verdade* de Richard Kirkham. Este, em seu livro, desenvolve uma análise sistemática da relação entre teorias da verdade e teorias da justificação tomando, ainda, como objeto central de seu estudo a problemática do Realismo e Anti-Realismo derivada da elaboração de uma teoria da verdade ou de uma teoria da justificação. Kirkham chega à conclusão que não é concebível querermos manter uma perspectiva realista sobre o mundo e nosso conhecimento se reduzirmos o conceito de verdade ao conceito de justificação, em qualquer acepção que possa vir a ter esse termo. Para ele, o conceito de verdade é logicamente mais fundamental que o conceito de justificação, essa, por sua vez, só podendo ser adequadamente analisada se for referida à verdade, que não se confunde com ela.

Wolfgang Kühne, em *Conceptions of truth*, contudo, apesar de concordar que a verdade não se reduz à justificação, em qualquer sentido que este termo possa ser tomado, entende que o conceito de justificação é independente do conceito de verdade. Para ele, não necessitamos ter qualquer conhecimento do que seja a verdade para que sejamos capazes de justificar uma proposição numa dada situação. Antes, é o conceito de verdade que depende do domínio prévio por parte de um sujeito da capacidade de justificar suas proposições, sentenças e proferimentos.

Esta aparente contradição entre as duas propostas de qual a real relação entre verdade e justificação leva-me a formular como solução uma divisão de esferas de atuação, nas quais se inverteria a prioridade lógica de cada um dos conceitos.

Em sua primeira concepção, Habermas entendeu a verdade como uma relação estabelecida não entre enunciado e mundo, mas como uma relação entre enunciado e pretensão de validade. Seria o acordo alcançado em torno da validade de uma pretensão de verdade numa comunidade de argumentantes submetidos a uma situação altamente idealizada, que estipulava condições extremamente exigentes para o desenvolvimento de uma argumentação livre de coerções tanto internas à linguagem quanto externas provenientes do mundo, que garantiria a verdade de um enunciado sobre o real. Numa situação ideal de fala apenas o acordo racionalmente motivado é capaz de encerrar o processo argumentativo. A coerção não coercitiva do melhor argumento seria aquilo que impulsionaria os argumentantes a encerrar o discurso e voltar à prática ingênua de relacionamento com o mundo dos objetos que se desenrola na esfera da ação.

Habermas defenderá, em 1999, que o problemático dessa análise se deve ao fato de que a justificação de nossos proferimentos é sempre relativa ao nosso conhecimento acerca do real, que está sempre em constante modificação (o que acarreta a necessidade de constante revisão de nossos procedimentos justificacionistas, ou seja, sempre é possível que venhamos a descobrir como falso aquilo que outrora havíamos justificado como verdadeiro), ao passo que a verdade é concebida como uma propriedade que um enunciado não pode perder jamais. Faz-se necessário, portanto, que nosso conceito de verdade desvincule-se completamente do resultado de nossas práticas argumentativas, isto é, não podemos conceber o conceito mesmo da verdade como epistemicamente condicionado. A definição da verdade tem de ser livre de qualquer referência a procedimentos de justificação. Essa retomada de um núcleo realista fundamental ao conceito de verdade é que marca a reformulação processada por Habermas em seu ensaio *Wahrheit und Rechtfertigung*.

Em minha leitura, essa retratação de Habermas em relação a sua outrora defendida concepção de verdade enquanto consenso racional significa o abandono da tarefa de oferecer uma teoria da verdade e isto em prol da mera articulação de uma teoria da justificação. O que se nos apresenta em 1999 não poderemos mais

conceber como uma tentativa de nos legar um conceito de verdade, em qualquer sentido positivo do termo, que poderia nos indicar no que a verdade consiste, mas uma capitulação diante deste empreendimento teórico.

CAPÍTULO 1

TEORIAS DA VERDADE

1.1 Um Conceito Disputado

A primeira grande surpresa que temos ao adentrarmos na literatura acerca da verdade resulta da quantidade de propostas distintas de abordagem de um conceito tão fundamental para a filosofia. São tantas as perspectivas e suas diferenças tão significativas que a conclusão que deveríamos tirar, à primeira vista, é que alguma coisa não está correta nessa discussão. As controvérsias são profundas ao ponto de até o conceito mesmo da verdade ser posto em cheque por algumas teorias da verdade(!).

Mesmo a pergunta sobre o porquê de tais divergências não obtém uma resposta unânime e as soluções propostas também variam de acordo com a forma de identificação do problema.

Para Karen Gloy, que procura defender uma relação estreita entre teorias do conhecimento e teorias da verdade, essa abundância se deve justamente ao fato de termos distintas teorias do conhecimento, que rivalizam entre si. Ou seja, existem distintas teorias da verdade porque existem distintas teorias do conhecimento.

“Se se avalia as diversas teorias da verdade levando em consideração as distintas teorias do conhecimento das quais elas são parte integrante, verifica-se necessariamente que o conceito da verdade de forma alguma está estabelecido de maneira clara, exata e precisa, antes se apresenta de forma ambígua, variando de acordo com a teoria do conhecimento à qual se filia. Existem tantos conceitos da verdade quanto distintas teorias do conhecimento. O número de conceitos da verdade corresponde um a um ao número de teorias do conhecimento. Dificilmente há outro conceito filosófico que desempenhe papel tão importante e ao mesmo tempo esteja sujeito a

tão grande variação de significado como o conceito da verdade, de tal forma que se faz necessário primeiramente uma ordenação na abundância de conceitos da verdade através da produção de tipos fundamentais aos quais correspondam determinadas formas de conhecimento.” (GLOY, 2004, p.67)¹

Segundo Gloy, um conceito tão basilar como é o da verdade deveria ser algo menos disputado, de forma a podermos ter bases mais seguras para o nosso conhecimento.

Michael P. Lynch, por sua vez, considera que o conceito de verdade é tão básico que qualquer tentativa de falar sobre ele resultará em uma ambigüidade fundamental:

“Um momento de reflexão indica quão difícil é esta tarefa [dizer no que consiste a verdade]. Uma razão é que a verdade é um conceito extremamente básico. É difícil envolver-se em qualquer investigação teórica sem empregá-lo. Você não pode sequer discutir a respeito de uma teoria da verdade sem utilizar o conceito porque duvidar de uma teoria é duvidar de sua verdade e endossar uma teoria é endossá-la como verdadeira.” (LYNCH, 2001, p.2)

Para este autor, o resultado daí advindo é que a discussão sobre a verdade confunde-se com outras disputas filosóficas, o que torna a tarefa de investigar a natureza da verdade mais difícil ainda:

“A relação entre verdade e outras questões geralmente turva as águas filosóficas que tentamos investigar. Filósofos estão frequentemente interessados em temas diferentes quando questionam acerca da verdade: temas que envolvem a relação entre verdade e distintas áreas de interesse filosófico. Dessa forma, filósofos que concebem a si mesmos como trabalhando sobre o tema da verdade estão na verdade interessados em como chegamos à verdade, ou interessados na justificação ou no conhecimento; outros estão curiosos sobre a relação da verdade com o significado lingüístico, enquanto outros ainda pensam na relação entre verdade e lógica (. . .) em cada um dos casos acima, o interesse centra-se antes de mais nada no papel explanatório da verdade do que em sua natureza. Quando nos deparamos com essas questões nós presumimos possuir um prévio conhecimento do que seja a verdade.” (LYNCH, 2001, p.2-3)

Richard Kirkham considera de fundamental importância a compreensão do “grande quadro sobre a verdade”. A dificuldade presente nessa tarefa leva a uma má apreensão da importância das teorias da verdade para outros problemas intelectuais

¹ Todas as traduções contidas nesse trabalho são minhas.

em outras esferas do conhecimento (Epistemologia, Filosofia da Linguagem, Filosofia da Matemática etc.). E isso em parte se deve à falta de clareza que os diversos teóricos da verdade demonstram ter em apresentar a que questão(ões) efetivamente sua proposta de teoria visa responder e dessa forma a implicação dessas propostas em outras áreas do conhecimento.

“ . . .um fracasso em compreender o grande quadro sobre a verdade é a causa fundamental de muitos mal-entendidos filosóficos. Esse fracasso está refletido no fato de que muitos teóricos da verdade têm sido negligentes em explicar que questão eles supõem estar respondendo e qual a relevância de sua resposta à questão para problemas intelectuais mais amplos.” (KIRKHAM, 2003, p.09)

Kirkham aponta que o primeiro grande problema em se tratando de teorias da verdade é que não está claro para muitos autores em que realmente consiste o problema da verdade. Isso pode ser verificado pela análise das críticas que os teóricos da verdade lançam uns aos outros. Na medida em que tal problema não está claramente delimitado, na maioria das vezes o que uns entendem como sendo o núcleo do problema não é visto por outro teórico como adequado. Isso leva a concepções diferentes acerca do que deveria responder uma teoria da verdade. Dessa forma, às vezes, critica-se um teórico da verdade por sua proposta não resolver determinado problema ou oferecer uma resposta implausível. Contudo tal crítica se basearia, muitas vezes, no erro primordial da incompreensão de como o problema é originalmente entendido.

“Mesmo o mais breve exame dos escritos sobre a verdade (. . .) revela que há pouca conformidade sobre o que seja o problema filosófico da verdade. Claro, isso não é raro na filosofia. Mas, na maior parte das discussões filosóficas, os filósofos estão conscientes das diferentes opiniões sobre o que exatamente seja o problema, e são, por isso, cuidadosos em evitar a falácia de criticar uma teoria por ela não alcançar o que ela não pretendia alcançar a princípio. Surpreendentemente, contudo, poucos dos que escrevem sobre a *verdade* mostram ter qualquer consciência de que os filósofos com quem discordam podem ter tido uma diferente concepção do problema filosófico da verdade. Mesmo quando um determinado escritor mostra uma tal consciência, na maioria das vezes falha em deixar claro qual é a sua própria concepção do problema.” (KIRKHAM, 2003, p.13)²

² A não ser no caso de indicação expressa do contrário sempre que houver um grifo este estará no original.

A rigor existem várias concepções acerca do que seja efetivamente o problema da verdade, o que leva às mútuas incompreensões entre os teóricos. Um exemplo de toda essa confusão é que a simples pergunta sobre se uma teoria da verdade deve fornecer uma definição da verdade ou um critério para a verdade divide inúmeros autores. Ora, é claro que, dependendo da resposta dada a essa questão, a divisão estará desde aqui estabelecida e, o mais importante, as críticas feitas por ambos os grupos entre si será em grande parte resultado dessa divisão fundamental, pois aquilo sobre o que se debruçará uma teoria da verdade definicional será distinto daquilo para o que uma teoria da verdade criteriológica voltará sua atenção.

Nicholas Rescher defende que há duas formas possíveis de se construir uma teoria da verdade: a *forma definicional* que procura oferecer uma definição do conceito de verdade, mostrando no que ela consiste, qual sua essência; e a *forma criteriológica* que busca oferecer um critério de verdade para proposições, não tratando diretamente com a determinação da essência mesma da verdade.

“Existem fundamentalmente duas possibilidades de se esclarecer a verdade de proposições: Uma é o método *definicional*: a tentativa de se dar uma definição do conceito ‘é verdadeiro’ como uma característica de proposições. A outra é o método *por meio dos critérios*: a tentativa de indicar as condições de verificação que justificam aplicar a designação ‘é verdadeiro’ a uma determinada proposição. Só se é permitido discutir sobre teoria da verdade se antes houver clareza sobre qual dessas questões a teoria deve responder. A teoria deve esclarecer o *significado* da verdade e dessa forma dar uma *definição* desse conceito? Ou a teoria deve fornecer as condições para o *emprego* correto do conceito e com isso fornecer um *critério* de verdade.” (RESCHER, 1977, p.337)

A clareza sobre essas duas possibilidades de abordagem da questão da verdade é de fundamental importância para afastar mal-entendidos, de maneira a evitar críticas errôneas a uma dada teoria, posto que aquilo que se propõe fazer uma teoria definicional da verdade é distinto daquilo que procura fazer uma teoria criteriológica.³

³ Pois como alega Rescher „Der Besitz eines Kriteriums zur Feststellung des Vorliegens oder Fehlens irgendeiner Eigenschaft (sei es nun die, eine Säure zu sein, Intelligenz oder Wahrheit) ist eine Sache, der Besitz einer Definition oder Spezifikation ihrer Bedeutung eine andere.“ (RESCHER, 1977, p.338)

Fica evidente, diante de tudo o que foi colocado até aqui, a necessidade da apresentação de um quadro geral de classificação das distintas teorias da verdade. Escolhi para tanto a solução oferecida por Kirkham pelo motivo de que toda a sua proposta gira em torno da tentativa de distinguir teorias da verdade e teorias da justificação. Esse eixo de abordagem será imprescindível para a compreensão da teoria consensual da verdade formulada por Habermas, que analisaremos posteriormente.

1.2 Os Projetos de Teorias da Verdade

1.2.1 A Confusão Quadridimensional

Kirkham distingue três grandes projetos de Teorias da Verdade: *o projeto metafísico*, *o projeto dos atos-de-fala* e *o projeto da justificação*. Cada um desses projetos dedica-se à solução de uma determinada questão que é considerada então respectivamente como a questão fundamental a que deveria responder uma teoria da verdade. Existem ainda algumas subdivisões dentro dos dois primeiros projetos relacionadas às distintas perspectivas de como deve ser respondida a questão geral que os une sob um mesmo projeto.⁴

A natureza da confusão presente no tema sobre a verdade reside em quatro dimensões: 1) Imprecisão: a descrição dos distintos projetos é feita de maneira muito vaga de forma a não permitir que seja enfatizada a diferença entre eles; 2) Ambigüidade: as diversas descrições dos projetos, por causa de sua imprecisão, permitem distintas leituras sobre o que se está afirmando como sendo a tarefa a ser efetivada; 3) projetos distintos acabam sendo identificados e projetos similares são diferenciados; e 4) alguns teóricos oferecem uma mesma solução para distintos projetos.⁵

⁴ Essas subdivisões serão apresentadas adiante.

⁵ “A primeira dimensão é a imprecisão. Muitas das descrições, particularmente o projeto de responder a ‘o que é a verdade?’, são vagas o suficiente para que praticamente qualquer teórico possa

A primeira tarefa para solucionar a confusão quadridimensional é a construção de um quadro em que constem as diversas concepções do problema defendidas pelos vários teóricos e fixar a qual concepção se filia determinado filósofo.

“...formar um quadro das várias concepções do problema ou, dito de outra maneira, uma lista das diferentes questões sobre a verdade, cada qual estabelecida com precisão e sem ambigüidade, que os vários teóricos têm tentado responder. Em segundo lugar, fazer com que tudo se encaixe também significa especificar, para cada teórico, que questão (ou questões) particular(es) ele ou ela tentava responder com sua teoria da verdade.” (KIRKHAM, 2003, p.16)

Vamos então construir um quadro mais geral sobre as distintas teorias da verdade, de forma a obtermos uma visão mais clara sobre os distintos problemas que podem estar envolvidos na tentativa de se dar uma resposta sobre o problema da verdade.

1.2.2 Extensionalidade e Intensionalidade

Antes de adentrarmos na explicitação dos três grandes projetos de teorias da verdade faz-se necessário discutir a distinção entre extensionalidade e intensionalidade, posto que algumas propostas de teorias da verdade oferecem uma abordagem do conceito de verdade em termos de equivalência extensional entre expressões e outras em termos de equivalência intensional.

De maneira geral entende-se por extensão de uma expressão ou de um predicado o conjunto de objetos denotados pela expressão. Dessa forma, a

endossá-las como uma descrição de seu projeto. O segundo problema é de ambigüidade: algumas dessas descrições podem ser entendidas de várias maneiras (p.ex., ‘encontrar um critério de verdade’). Em terceiro lugar, assim como as mesmas palavras podem ser usadas para descrever dois projetos diferentes, também algumas dessas descrições aparentemente diferentes são apenas duas maneiras de descrever o *mesmo* projeto. Isso se torna óbvio quando um autor fornece duas descrições diferentes do seu projeto. Mais importante ainda, dois diferentes autores podem ter o mesmo projeto em mente, embora tenham diferentes modos de descrevê-lo. Finalmente, alguns teóricos têm tido mais de um projeto em mente; isto é, eles oferecem uma teoria da verdade que acreditam que irá responder a duas questões distintamente diferentes sobre a verdade ou realizar dois projetos distintamente diferentes.” (KIRKHAM, 2003, p.15)

extensão da expressão “bolas vermelhas” é o conjunto de todas as bolas vermelhas e apenas elas.⁶

O **projeto extensional** é uma subdivisão do projeto metafísico da verdade e seu objetivo é formular uma expressão extensionalmente equivalente ao predicado “é verdadeiro”, ou seja, oferecer uma expressão sob a qual caia o conjunto de todas as coisas verdadeiras.

“A tentativa de produzir tal descrição não circular do conjunto de todas as coisas verdadeiras (a extensão do predicado ‘é verdadeiro’) é o que chamarei de projeto extensional (. . .) uma maneira alternativa de conceber o projeto extensional é pensá-lo como a busca por uma expressão extensionalmente equivalente ao predicado ‘é verdadeiro’. Mas notem que o projeto extensional *não* consiste em descobrir uma expressão que *signifique a mesma coisa* que , ou seja sinônimo de, ‘é verdadeiro’. Duas expressões podem ser extensionalmente equivalentes e ainda não *significar* a mesma coisa. Isso acontece sempre que suas *intensões*, o outro componente do seu significado, não forem idênticas.” (KIRKHAM, 2003, p.18-19)⁷

A intensão de uma expressão é a maneira por meio da qual um objeto é referido.⁸ Dessa forma, a intensão da expressão “bípede implume dotado de fígado” e a intensão de “bípede implume dotado de coração” são distintas, apesar de se referirem aos mesmos entes, neste caso, os seres humanos.

O **projeto assertivo** visa determinar a intensão do predicado “é verdadeiro”. Este projeto, por sua vez é uma subdivisão do projeto dos atos-de-fala.

⁶ “A extensão de uma expressão é o objeto ou o conjunto de objetos referidos, apontados ou indicados pela expressão (. . .) A extensão de um *predicado* é o conjunto de todos os objetos aos quais o predicado verdadeiramente se aplica.” (KIRKHAM, 2003, p.17-18).

⁷ Kirkham oferece outras formas de caracterização do projeto extensional: “. . .quando expressões *x* e *y* são extensionalmente equivalentes, então *y* pode ser pensada como especificando a condição (ou as condições) individualmente necessária(s) e conjuntamente suficiente(s) para algo ser *x* (. . .) temos mais uma nova maneira de caracterizar o projeto extensional: ele é a busca pelo conjunto das condições necessárias e suficientes para algo ser verdadeiro.” (KIRKHAM, 2003,p.20) “. . .o projeto extensional é o projeto de preencher corretamente a lacuna na seguinte afirmação: *x* é verdadeiro \equiv _____. (. . .) o projeto extensional está em busca de alguma afirmação sobre *x* que é materialmente equivalente à afirmação que afirma [sic] que *x* é verdadeiro (. . .) o que preencher a lacuna deverá ser *informativo* em relação ao programa mais amplo que motivou inicialmente a busca pela análise extensional de ‘é verdadeiro’.” (KIRKHAM, 2003, p.22) Adiante será tratada a relação existente entre projetos de teorias da verdade e os programas filosóficos mais amplos aos quais aqueles se filiam. Cf. seção 1.4.1.

⁸ “Dito de forma muito generalizada, a intensão de uma expressão é o conteúdo informacional da expressão, enquanto distinto do conjunto de objetos denotado pela expressão.” (KIRKHAM, 2003, p.23)

“A tarefa de descobrir o conteúdo informacional, a intensão, do predicado ‘é verdadeiro’ é o que chamarei de projeto assertivo. Este último é uma subdivisão do projeto dos atos-de-fala (. . .) [O projeto assertivo é] a tentativa de encontrar uma expressão intensionalmente equivalente a (quer dizer, sinônima de) ‘é verdadeiro’. Alternativamente, é a tentativa de conceber o que ‘é verdadeiro’ significa.” (KIRKHAM, 2003, p.24-25)

A característica interessante da equivalência intensional é que ela estabelece também uma equivalência extensional entre as expressões.⁹

Existe, ainda, uma *implicação essencial* entre expressões intensionalmente equivalentes. Disso resulta, que expressões intensionalmente equivalentes são também essencialmente equivalentes, contudo, o inverso não é o caso, visto que expressões essencialmente equivalentes não são idênticas a expressões intensionalmente equivalentes. Duas expressões são essencialmente equivalentes quando uma tem *o mesmo valor de verdade* da outra em todo mundo possível. (KIRKHAM, 2003, p.30)¹⁰ Mas entre expressões essencialmente equivalentes não existe a relação de sinonímia presente em relações de equivalência intensional. Como exemplo de expressões essencialmente equivalentes, temos: “3+3=6” e “7-5=2”. O **projeto essencialista** se define pela tentativa de encontrar uma expressão essencialmente equivalente a “x é verdadeiro”.

O **projeto naturalista**, por sua vez, é aquele que procura determinar uma equivalência natural à expressão “x é verdadeiro”. A equivalência natural é aquela que existe entre duas expressões materialmente equivalentes que são válidas para todo mundo naturalmente possível, ou seja, para o subconjunto dos mundos possíveis nos quais vigoram as mesmas leis naturais que o nosso.¹¹

⁹ Deve-se notar que é devido a essa relação entre equivalência extensional e equivalência intensional que a solução do projeto assertivo deveria ser ao mesmo tempo uma resposta ao projeto extensional. Isso não ocorre necessariamente devido aos diferentes programas filosóficos aos quais ambos os projetos se vinculam. Veremos essa relação em maiores detalhes adiante.

¹⁰ “Um *mundo possível* é uma entidade hipotética que nos auxilia falar sobre e estudar os vários aspectos em que o universo poderia ter sido diferente (. . .) Um mundo possível é um universo completo que difere em uma ou outra maneira (ou em mais de uma maneira) do universo real (. . .) Existe, contudo, um limite para o que pode contar como um mundo possível. Não existe um mundo possível no qual ocorra algo logicamente impossível. Não há mundo com um quadrado redondo ou com um solteiro casado. Isso se segue do fato de que existem limites para como o mundo real poderia ter sido diferente do que é (. . .) Um quadrado redondo é exatamente uma entidade impossível.” (KIRKHAM, 2003, p.27)

¹¹ Simbologia das equivalências: $p \equiv_{\text{sin}} q$ (equivalência intensional); $p \Leftrightarrow q$ (equivalência essencial); $p \leftrightarrow q$ (equivalência natural); $p \equiv q$ (equivalência material ou extensional). Existe ainda relações de implicação não simétricas entre os quatro tipos de equivalências que vai da equivalência intensional à equivalência material ou extensional. Assim, a existência de uma equivalência intensional entre duas

A existência desses quatro distintos projetos da verdade é explicada por Kirkham: 1) tanto pela falta de clareza por parte dos teóricos da verdade da distinção entre esses quatro projetos, ou seja, da não percepção por parte de um determinado teórico de que suas formulações podem enquadrá-lo num desses projetos excluindo-o dos outros; e 2) (o que é mais importante) de acordo com a questão filosófica mais ampla na qual se insere a necessidade de uma dada teoria da verdade, a resposta a um desses projetos pode ser irrelevante para os problemas existentes nessa esfera mais ampla. Dentro de um programa fisicalista de redução de entidades mentais a entidades físicas, o projeto intensionalista da verdade será completamente inadequado, já que este último busca estabelecer equivalências intensionais entre expressões (equivalências dependentes de noções como sinonímia). (KIRKHAM, 2003, p.37)

1.2.3 Os Três Grandes Projetos de Teorias da Verdade e Suas Subdivisões

Kirkham não me parece cuidadoso em sua terminologia, pois utiliza a expressão “projeto da verdade” tanto para identificar (o projeto extensional, essencialista, naturalista e intensional) como para se referir aos três grandes projetos de teorias da verdade, quais sejam: o projeto metafísico, o projeto da justificação e o projeto dos atos-de-fala.¹² Os projetos extensional, essencialista e naturalista são incluídos dentro do projeto metafísico, como suas subdivisões, enquanto o projeto intensional é identificado com o projeto assertivo que é uma das subdivisões do projeto dos atos-de-fala. Por sua vez, a falta de uma referência do projeto da justificação e do projeto do ato ilocucionário (este último sendo a outra subdivisão do projeto dos atos-de-fala) a qualquer um daqueles quatro projetos de verdade (intensional, extensional, naturalista e essencialista) pode ser explicada da seguinte forma: A) no caso da justificação: na medida em que Kirkham defende que

expressões também determina a existência de todas as outras três formas de equivalências entre as duas expressões. Já a existência de uma equivalência extensional entre duas expressões não acarreta nenhuma das outras três formas de equivalência.

¹² Lembremos que não é impossível que um teórico da verdade queira situar sua teoria em mais de um desses projetos. Como nos lembra Kirkham: “É importante alertar que em parte alguma [do livro] eu sugiro que os projetos estão separados no sentido de ser impossível para um teórico pretender que sua teoria satisfaça mais de um deles ao mesmo tempo.” (KIRKHAM, 2003, p.61)

a justificação não deve ser confundida com a verdade não haveria um projeto da justificação mais sim vários e cada um diferenciaria-se do outro de acordo com o projeto da verdade ao qual se atrelasse; B) no caso do projeto do ato ilocucionário: posto que para esse projeto não existe um propósito locucionário em declarações de verdade (que deveriam ser mais adequadamente chamadas de “pretensas declarações de verdade”) nenhuma daquelas equivalências poderia expressar o que é dito em declarações que predicam verdade e com isso nenhum dos projetos da verdade poderia lhe ser imputado. Fica claro assim, por outro lado, que a cada um desses projetos da verdade se vincula uma forma de equivalência que lhe é homônima. De tudo isso, podemos concluir, ainda, que dada uma teoria da verdade esta pode tanto afirmar como negar a existência de seu objeto. Em caso de uma resposta positiva ela decidirá por um dos projetos da verdade (intensionalista, essencialista, naturalista ou extensionalista)

Projetos de Teorias da Verdade			
	Projeto Metafísico	Projeto da Justificação	Projeto dos Atos-de-Fala
Divisões	1. Projeto extensional 2. Projeto naturalista 3. Projeto essencialista	A divisão aqui obedece à vinculação a uma subdivisão do projeto metafísico, podendo ser, portanto, extensional, naturalista ou essencialista.	1. Projeto do ato ilocucionário 2. Projeto Assertivo a) Projeto atributivo b) Projeto da estrutura profunda

1.2.3.1 O Projeto Metafísico

O projeto metafísico tem por objetivo estabelecer as condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para a verdade. Nesse sentido, este projeto buscaria fixar uma definição da verdade, desde que esta última seja entendida não como fixando o significado (intensão) do predicado/conceito “é verdadeiro”/ “verdade”, que fica a cargo do projeto assertivo, mas sim se

entendermos definição como sendo obtida sempre que são apresentadas as condições necessárias e suficientes de alguma coisa.

Todas as subdivisões do projeto metafísico diferem apenas na extensão deste predicado, ou seja, se ela cobre apenas o mundo atual (projeto extensional), se ela cobre todos os mundos naturalmente possíveis¹³ (projeto naturalista) ou se ela abrange todos os mundos possíveis (projeto essencialista).¹⁴ Na medida em que um teórico da verdade visse a necessidade da elaboração de um conceito de verdade que não se limitasse a uma verdade no mundo atual, mas sim uma verdade que tivesse o mesmo nível de generalidade que as leis naturais, este teórico teria que trabalhar dentro do projeto naturalista, não do projeto extensional. Mas um conceito de verdade que pretendesse a mesma força que as leis da lógica só poderia ser fornecido pelo projeto essencialista.

O projeto metafísico, no entanto, não procura oferecer qualquer mecanismo que possa nos auxiliar a estabelecer quando estamos justificados a tomar algo¹⁵ como verdadeiro, nem determinar que propósitos comunicativos poderia desempenhar a declaração de algo como verdadeiro.

1.2.3.2 O Projeto da Justificação

O projeto da justificação procura fornecer quais são as evidências ou garantias que algo deve possuir para ser tido como provavelmente verdadeiro. Há a necessidade de se oferecer, contudo, as características comuns a todos os tipos de evidência de forma a se poder construir uma teoria geral da justificação e não procedimentos particulares para a determinação da provável verdade de algo nessa ou naquela circunstância. Isso se deriva do fato de que a evidência para a presença de objetos físicos, para a ocorrência de eventos e fatos ou para o discurso sobre entidades abstratas não são as mesmas. Deve-se enfatizar que tais procedimentos

¹³ Todos e somente aqueles mundos com as mesmas leis naturais que o nosso.

¹⁴ Kirkham identifica perguntas como se é a correspondência, a coerência ou a utilidade que tornam algo verdadeiro como passíveis de serem respondidas dentro do projeto extensional, mas não oferece nenhuma justificativa de por que elas não poderiam ser igualmente respondidas dentro das duas outras subdivisões do projeto metafísico.

¹⁵ Utilizo de forma deliberada este termo indefinido já que, aqui, não se faz necessário estipular que entidades poderiam contar como portador de verdade.

são capazes de nos indicar no máximo a *provável* verdade de algo e não a garantia definitiva de que estamos de posse dela.¹⁶ Isso já apresenta uma importante distinção entre o projeto metafísico e o projeto da justificação: enquanto o primeiro visa explicitar o que é a verdade, no que ela consiste, portanto, defini-la, o segundo não se ocupa dessa tarefa e também não é capaz de fornecer uma garantia da verdade posto que a justificação é um procedimento sempre revisável em face de novos dados.

“O objetivo dos filósofos que seguem o projeto da justificação é descobrir que tipo de evidência ou garantia pode ser usada para determinar se uma dada proposição é ou não *provavelmente* verdadeira. Assim, uma teoria que realiza esse projeto é uma que nos conta que tipo de evidência e raciocínio nos dará direito a acreditar na verdade de uma dada proposição (com pelo menos algum grau de confiança, se não com absoluta certeza) (. . .) filósofos que seguem o projeto da justificação *geralmente* tentam encontrar que características todos os tipos de evidência têm em comum, e eles usam essa característica para construir uma teoria geral da justificação que valha para todas as proposições.” (KIRKHAM, 2003, p.44-45)

É necessário estarmos alerta para o perigo da identificação pura e simples de teorias da justificação como aquelas que disponibilizariam um “critério de verdade”. Quando o projeto metafísico apresenta as condições necessárias e suficientes para algo ser verdadeiro ao mesmo tempo ele identifica critérios de verdade. O perigo, aqui, portanto, é o da fusão dos dois projetos. Mas a distinção entre eles é ressaltada quando se percebe que, ao contrário do projeto da justificação, a identificação de critérios de verdade por parte do projeto metafísico não implica na possibilidade de aplicação desses critérios. A definição da verdade como correspondência com a realidade pode não fornecer nenhum critério efetivamente utilizável.¹⁷ A tarefa de estabelecer critérios humanamente manejáveis é objetivo de teorias da justificação¹⁸.

¹⁶ É claro que esta concepção de justificação distingue-se totalmente daquela que fora elaborada por Descartes. Para ele, a justificação deve garantir certeza ao nosso conhecimento.

¹⁷ Uma teoria definicional da verdade corre sempre o risco de oferecer uma definição que não disponibilize critérios práticos para a verificação se uma dada proposição, sentença, asserção etc. é ou não verdadeira. „. . .wenn die Bedeutungsangabe eines Begriffes es nicht erlaubt, seine Verwendungsregeln festzulegen, bleibt das Problem der Kriterien wesentlich; vielleicht sogar – wenn auch in einem weiteren Sinne – für die Bedeutungsfrage selbst.“ (RESCHER, 1977, p.338)

¹⁸ Rescher durante todo o seu artigo comete o engano (revelado por Kirkham) de confundir o papel que cumpre uma teoria da verdade e aquele desempenhado por uma teoria da justificação. Definir o

“É o projeto da justificação que tenta fornecer um critério prático de verdade. Ele tenta identificar alguma característica que, embora possa não estar entre as condições necessárias e suficientes para a verdade, se correlacione bem (embora talvez de modo imperfeito) com a verdade e cuja posse ou não por parte de uma dada proposição possa ser determinada com *relativa* facilidade.” (KIRKHAM, 2003, p.46)

A diferença entre os critérios oferecidos por ambos os projetos pode ser explicitada por uma distinção formulada por Rescher entre critérios de garantia e critérios de autorização. Um critério de garantia estabelece a impossibilidade lógica daquilo que o satisfaz não ser verdadeiro. O critério de autorização, por sua vez, dá apenas uma justificativa racional para a aceitação de algo como (provavelmente) verdadeiro.

“Deve-se observar uma importante diferença: a diferença entre um critério de *garantia* (guaranteeing) e um critério de *autorização* (authorizing). O problema coloca-se por ocasião da pergunta: ‘Qual a relação entre *corresponde-ao-critério-de-X* e *é-realmente-um-X*?’ Se a satisfação do critério *exclui logicamente* a ausência da característica exigida – se o critério *decide completamente* acerca da característica –, então nós temos um critério de garantia. (Em figuras bidimensionais triangularidade, por exemplo, é um critério garantidor para trilateralidade.) Se, por outro lado, a satisfação do critério no melhor dos casos representa uma *justificação racional* para a concessão de uma característica – sem oferecer uma garantia inatacável –, então temos um critério de autorização. A satisfação de um critério de autorização fornece apenas uma confirmação presumível da existência de uma característica e representa uma base racional para a afirmação dessa existência: ela não é equivalente, contudo, a um conjunto

que seja verdade é papel da primeira enquanto que elaborar um critério que possa nos oferecer mecanismos para a determinação da verdade de sentenças, proposições etc. é tarefa de teorias da justificação. Assim, toda vez que Rescher estiver falando de teorias criteriológicas da verdade, devemos entendê-las como teorias criteriológicas da justificação. A releitura das citações de Rescher deve seguir o seguinte princípio: a correspondência com a realidade caracteriza a essência da verdade e é elaborada por uma teoria da verdade como correspondência. A coerência é o critério por excelência da verdade e é elaborada por uma teoria da justificação. Claro que existem teorias que defendem como essência mesma da verdade a coerência e assim fundem os dois tipos de teorias. Mas este não é o caso de Rescher que deixa claro em diversas passagens que a coerência não é a essência da verdade, mas somente seu critério. Contudo Rescher designa como teorias da verdade tanto a teoria que trata da definição da verdade como aquela que trata de seu critério. Em uma nota à página 390 Künne faz o seguinte comentário sobre o livro de Nicholas Rescher “*A teoria coerencial da verdade*”: “What Nicholas Rescher elaborates in his book *The coherence theory of truth* seems to be, rather, a coherence theory of justification, for a ‘critical’ theory of truth in his sense can hardly be distinguished from a ‘definitional’ theory of justification.” (KÜNNE, 2003, p.390) Como definição de uma teoria coerencial da verdade Künne oferece: “(Coh) Vx [leia-se “para todo x”] (x is true \leftrightarrow x belongs to a maximally coherent set of beliefs)” (KÜNNE, 2003, p.390) Como definição de uma teoria coerencial da justificação Künne oferece: “(CohJust) Vx, y (x is a justified belief of $y \leftrightarrow x$ is a belief of y that coheres with the rest of y ’s beliefs)” (KÜNNE, 2003, p.388)

logicamente coercitivo de condições necessárias e suficientes.” (RESCHER, 1977, p.340-341)¹⁹

De tudo isso se conclui: o projeto metafísico na medida em que fornece critérios de verdade fornece critérios de garantia e o projeto da justificação na medida em que fornece critérios de verdade fornece critérios de autorização. A satisfação dos critérios de verdade do projeto metafísico implica a impossibilidade daquilo que o satisfaz não ser verdadeiro; a satisfação dos critérios de verdade do projeto da justificação oferece uma justificação racional para a aceitação de algo como provavelmente verdadeiro.

1.2.3.3 O Projeto dos Atos-de-fala

O projeto dos atos-de-fala visa determinar o que fazemos quando realizamos aparentes atribuições de verdade, ou seja, ele busca investigar o que fazemos quando a “superfície gramatical” de nossas declarações parece indicar que estamos predicando a propriedade verdade a um dado portador de verdade. Este projeto tal como o projeto metafísico também possui subdivisões, neste caso, duas: a) o *projeto assertivo* que defende que estamos realmente dizendo algo quando fazemos

¹⁹ “Übereinstimmung mit einer Definition ist eine *unfehlbare Garantie* für Wahrheit; Übereinstimmung mit einem Kriterium liefert vielleicht bestenfalls eine *rationale Begründung* für die Rechtfertigung einer Wahrheitsbehauptung und keine Gewißheit ohne mögliche Fehler (. . .) Bei jedem genuinen Kriterium müssen wir uns jedoch darauf einstellen, daß unsere Behauptungen, zumindest prinzipiell, falsch sein können – selbst wenn sie rational gut begründet sind.“ (RESCHER, 1977, p.354) Pode-se concluir a partir das ponderações de Rescher, que uma teoria criteriológica da verdade não garante a verdade da sentença que satisfaz ao critério de verdade estabelecido, pois pode ocorrer que o critério seja satisfeito e a sentença mostre-se falsa ou ainda (o que é pior), que a sentença não satisfaça ao critério (sendo tida, portanto, como falsa) e, no entanto, seja verdadeira. As indagações que se impõem são: qual o valor de uma teoria criteriológica da verdade? Qual o valor de um critério de verdade que não garante a verdade de uma sentença, mas apenas a sua aceitação racional? A indicação ou argumentação feita por Rescher em favor da aceitação do critério é que tais erros nunca são sistemáticos, são apenas ocasionais. Mas Rescher não oferece nenhuma prova disso. Para sermos fiéis a Rescher é necessário sublinhar que ele diria que uma teoria criteriológica da verdade não garante a verdade de todas as sentenças que satisfazem ao critério de verdade estabelecido, mas somente à maioria delas. Esta afirmação, penso eu, é ainda mais difícil de ser defendida. Como garantir que apenas algumas das sentenças serão falsas se, na medida em que Rescher é um coerentista acerca do critério de verdade, a verdade de sentenças não são medidas isoladamente, mas sim como um corpo articulado de sentenças/proposições. Ora, dada uma sentença falsa teremos que admitir que o corpo todo articulado também seja falso. Não existem algumas sentenças verdadeiras e outras falsas (o que seria ir contra o holismo presente nesse tipo de teoria da verdade), mas sim todo o conjunto de sentenças/proposições seria ou totalmente verdadeiro ou totalmente falso.

aparentes atribuições de verdade (Ramsey e Williams, teoria da redundância); b) o *projeto do ato ilocucionário* que defende que não dizemos efetivamente nada quando fazemos declarações de aparentes atribuições de verdade (Strawson, teoria performativa da verdade). A tese básica do projeto ilocucionário²⁰ é que atribuições de verdade são atos performativos, ou seja, ações e que elas não dizem efetivamente nada sobre as declarações que as executam. Atribuições de verdade indicam ações de concordar, de ter dúvida, surpresa ou descrença. Mas essas atribuições não descrevem a ação mesma.

O projeto assertivo, por sua vez, poderia ser subdividido entre aqueles que consideram a superfície gramatical das atribuições de verdade como um guia confiável para a determinação do que estamos fazendo (*projeto atributivo*), o que resultaria em considerar que aquilo que fazemos é o que parece que estamos fazendo em tais atribuições de verdade, isto é, predicando uma propriedade (verdade) a um portador de verdade. Esta posição pode ser classificada como a perspectiva do senso comum ou ingênua acerca das atribuições de verdade.²¹ A segunda subdivisão do projeto assertivo é aquela que considera a superfície gramatical das aparentes atribuições de verdade como enganadoras (*projeto da estrutura profunda*). Somente através de uma investigação mais detida é que aquilo que é efetivamente dito nessas aparentes atribuições de verdade poderia ser revelado.

As teorias da verdade que pertencem ao projeto assertivo²² são adequadamente expressas pelo símbolo de equivalência intensional “=_{sin}”. Ou seja, elas procuram estabelecer uma relação de sinonímia entre os lados do símbolo da equivalência. Assim, o objetivo do projeto assertivo é determinar o significado de expressões de atribuição de verdade.

Comento agora algumas dessas teorias dos atos-de-fala: *A teoria da verdade-corno-avaliação*: Essa teoria defende que atribuir verdade a um portador de verdade

²⁰ Strawson, P.F. (1950) . Strawson retratou-se posteriormente dessa sua alegação em (1964) “A problem about truth – a reply to Mr. Warnock”.

²¹ Kirkham afirma que apesar de ser uma posição possível de ser formulada, em verdade ninguém até hoje a defendeu porque isto implicaria tornar o próprio projeto dos atos-de-fala, que procura mostrar o que fazemos em aparentes atribuições de verdade, como supérfluo já que não revelaria nada do que já não soubéssemos. (KIRKHAM, 2003, p.481) É por esta razão que os defensores do projeto assertivo vinculam-se à outra subdivisão, que é o projeto da estrutura profunda.

²² Como as formuladas por Ramsey e C.J.F. Williams (Teoria da redundância) Alan R. White (Teoria da redundância) e Grover, Camp e Belnap (Teoria pró-sentencial da verdade).

é avaliá-lo em relação a um determinado padrão ou “paradigma conceitual”. Isso tem por conseqüência que o padrão ao qual se avalia determinada atribuição de verdade dependerá da classe à qual pertence dada afirmação. Afirmações empíricas, analíticas ou afirmações que expressam hipóteses científicas cada uma possui um padrão específico ao qual a atribuição de verdade correspondente deve ser avaliada. Tais padrões são, respectivamente, a correspondência, a coerência e o instrumentalismo. Assim, quando fazemos aparentes atribuições de verdade realmente dizemos algo sobre essas declarações (que, por sua vez, não está explícito na superfície gramatical dessas declarações, mas sim “oculta” em sua estrutura profunda). “. . .dizer que uma afirmação é verdadeira é dizer apenas que há *algum* padrão para afirmações verdadeiras e que seja lá qual for esse padrão, ele foi satisfeito por *essa* afirmação.” (KIRKHAM, 2003, p.435) Kirkham elabora a seguinte formalização para a teoria da verdade-como-avaliação: “ (t) (*t* é verdadeira \Rightarrow_{sin} *t* satisfaz o padrão apropriado, seja qual for esse padrão para afirmações do tipo de *t*) “ (KIRKHAM, 2003, p.435) White²³ não defende a tese deflacionária, para ele o projeto metafísico é válido e a resposta adequada ao mesmo varia de acordo com o padrão da declaração que se avalia. (KIRKHAM, 2003, p.434) *A teoria da verdade como redundância de F.P.Ramsey*: a alegação básica da teoria é de que o predicado “verdadeiro” é redundante no sentido de que tudo que pode ser dito com ele pode ser igualmente dito sem o seu emprego. Tudo o que é dito pela proposição “‘O barco afundou’ é verdadeiro” é dito pela proposição “O barco afundou”. Não existe, portanto, qualquer acréscimo relevante à última proposição quando lhe atribuímos o predicado “é verdadeiro”. Diferentemente de Strawson, para Ramsey não apenas desempenhamos um ato em aparentes atribuições de verdade, mas também dizemos algo, mesmo que esse dizer se caracterize por sua redundância. E dizemos exatamente aquilo que diríamos pela simples declaração da proposição sem o predicado “é verdadeiro”, ou seja, dizemos algo a respeito do barco, isto é, que ele afundou, mas não afirmamos nada acerca da proposição mesma pela qual este fato é expresso. Assim, para Ramsey, a estrutura profunda de uma aparente atribuição de verdade é tal que este predicado desaparece, tornando a estrutura profunda mais simples que a da superfície gramatical.

²³ Cf. WHITE (1970).

1.2.3.3.1 A Tese Deflacionária

Segundo a tese deflacionária, não existe tal propriedade chamada verdade que possa ser atribuída a um portador de verdade. Portanto, verdade e portador de verdade são termos vazios, não denotam nem uma propriedade nem uma entidade. Dessa forma, o projeto metafísico estaria comprometido desde sua base, pois aquilo que constitui sua tarefa por excelência, a determinação do que seja a propriedade verdade e quais entidades podem instanciá-la, é irrealizável. O predicado verdade não seria genuíno na medida em que não haveria nenhuma classe de objetos que constituísse sua extensão.

O princípio que subjaz à defesa da tese deflacionária (KIRKHAM, 2003, p.429) é o de que devem ser postuladas somente aquelas entidades estritamente necessárias para dar sentido aos nossos discursos (teorias, declarações, sentenças etc.). Todas as teorias da verdade que pertencem ao projeto dos atos-de-fala e que subscrevem a tese deflacionária procuram mostrar que é possível fornecer uma explicação adequada do predicado “é verdadeiro” sem que seja necessário, ao mesmo tempo, entendê-lo como nomeando uma propriedade, como possuindo uma extensão.^{24 25}

Kirkham afirma que este princípio está fortemente disseminado na filosofia do século XX, ao ponto de ser tido quase como passível de concórdia. No entanto, este princípio é flagrantemente falso: “Queremos explicar muito mais do que fenômenos *lingüísticos* – do que a sintaxe e a semântica da nossa linguagem. Também queremos explicar toda a sorte de fenômenos naturais e filosóficos. É por causa disso que temos outras disciplinas além da lingüística.” (2003, p.455)

É preciso que se tenha em mente, contudo, que a tese deflacionária não se segue necessariamente do projeto dos atos-de-fala, que busca apresentar os propósitos locucionários e ilocucionários de pretensas atribuições de verdade. Não é

²⁴ Está claro, contudo, que o ônus da prova de que “é verdadeiro” não é um predicado genuíno deve ficar a cargo dos deflacionistas, visto que a maioria dos predicados que empregamos são genuínos. (KIRKHAM, 2003, p.433)

²⁵ A tese deflacionária preconiza que atribuições de verdade são essencialmente redundantes: “Attaching the predicate ‘is true’ to the quotational designator of a (declarative) sentence has the same effect, or so we are told, as would be obtained by simply erasing the quotation marks: what is said by such a truth ascription could just as well be said by uttering the quoted sentence itself. This redundancy claim is the first tenet of disquotationalism.” (KÜNNE, 2003, p.225-226)

inconsistente, por exemplo, afirmar que “é verdadeiro” é um predicado genuíno e, contudo, jamais é utilizado em atribuições de verdade para nomear uma propriedade, mas apenas para sinalizar concordância com uma declaração proferida.²⁶ Para se chegar à tese deflacionária faz-se necessário a defesa adicional de que é possível explicar o uso do predicado verdade sem pressupor que ele nomeie uma propriedade. “A premissa extra que se precisa (. . .) é um princípio do método filosófico: deve-se postular todas e somente as entidades que se precise postular a fim de explicar as várias características sintáticas e semânticas da nossa linguagem.” (KIRKHAM, 2003, p. 455) Tal princípio, como já observamos, é falso.

1.3 Portadores de Verdade

Uma das grandes disputas no que tange à verdade é a determinação do que pode ser tido como verdadeiro ou falso e qual sua natureza, ou seja, que entidades podem vir a desempenhar o papel de “portadores de verdade”.²⁷ Os candidatos a portador de verdade, em geral, são: proposições, sentenças, tipos de sentenças, ocorrências de sentenças, declarações, afirmações, idéias, atos-de-fala, atos de pensamento, crenças, asserções, juízos e teorias. (KIRKHAM, 2003, p.85) A confusão, aqui, pode ser aumentada na medida em que a descrição oferecida por um teórico para um dado portador de verdade pode ser idêntica à descrição oferecida por outro teórico a outro portador de verdade. Contudo, deveríamos ter uma atitude mais tolerante em relação àquilo que pode vir a ser um legítimo portador de verdade, posto que “. . .de fato exist[em] poucas restrições em relação ao que pode contar como um portador de verdade.” (KIRKHAM, 2003, p.91) Claro que a disputa acerca do genuíno portador de verdade só surge quando se está convencido de que existe algo como a verdade. Para aqueles que negam que esta exista, ou seja, constitua-se em uma propriedade genuína a ser atribuída a alguma entidade, a

²⁶ “. . .se pode rejeitar a alegação de que ‘é verdadeiro’ é *usado* para nomear uma propriedade (ou referir a uma extensão) e, ainda assim, acreditar que *há* uma propriedade verdade (ou que a verdade tem uma extensão).” (KIRKHAM, 2003, p.455)

²⁷ “Um *portador de verdade* é qualquer coisa que possa ser verdadeira ou falsa.” (KIRKHAM, 2003, p.76)

discussão sobre portadores de verdade sequer é levantada. Esses simplesmente inexistem.²⁸

Não existe no conceito de verdade nenhuma restrição lógica ou metafísica que venha a determinar que somente uma ou um número limitado de entidades possa ser portador de verdade.

“É um erro pensar que existe somente um tipo de entidade ou somente uma classe muito pequena de tipos de entidades que podem ser portadores de valores de verdade, pois não há restrições, *em princípio*, sobre que tipos de entidades podem possuir verdade ou falsidade. Se isso está certo, não há resposta ‘correta’ à questão de que tipo de coisa pode possuir valores de verdade. Trata-se de uma questão de *escolha*, não de descobrimento.” (KIRKHAM, 2003, p.91)

A escolha de um portador de verdade depende de dois fatores: a) a qual programa filosófico²⁹ a teoria da verdade em questão se aplica e b) o portador de verdade deve ser em quantidade suficiente (talvez até mesmo infinita) para ser capaz de se referir a todos os estados de coisas (talvez até mesmo infinitos) que são passíveis de ser expressos, estipulados ou acreditados como verdadeiros ou falsos. Mas nenhum desses fatores, que guiam a escolha de um portador de verdade, é derivado do conceito mesmo da verdade; eles são, antes, fatores pragmáticos. Não há a necessidade de que apenas uma entidade cumpra tais requisitos, sendo mesmo possível que numa mesma teoria existam mais de um portador de verdade. No programa epistemológico, por exemplo, é possível que tanto crenças, como as sentenças que as expressam, contem como portadores de verdade. Num programa semântico, contudo, crenças talvez não devam desempenhar um papel relevante

²⁸ É o caso de teorias como as de Strawson e Ramsey ou da teoria pró-sentencial da verdade, que concebe o predicado verdadeiro não como um predicado genuíno, mas como um operador. Cf. (KIRKHAM, 2003, p.423 e ss) Deve ficar claro, entretanto, que nossos problemas epistemológicos nos obrigam a postular portadores de verdade para a solução dos mesmos, mas de forma alguma força-nos a pressupormos a existência de tais portadores. (KIRKHAM, 2003, p.107)

²⁹ São os empreendimentos filosóficos mais abrangentes aos quais se atrelam as teorias da verdade. Muitas propostas de teorias da verdade são resultado imediato da tentativa de solucionar problemas específicos desses programas, o caso mais famoso sendo a teoria semântica da verdade de Tarski desenvolvida dentro do programa filosófico de construção de uma semântica para a lógica quantificada.

como portadores de verdade ao passo que sentenças e proposições cumprem perfeitamente este objetivo.³⁰

1.4 Verdade e Justificação

1.4.1 A Relação entre o Projeto Metafísico e o Projeto da Justificação: o Caso da Epistemologia

Os diversos projetos de verdade em geral estão ligados a empreendimentos filosóficos mais amplos chamados de programas, os quais, por sua vez, estão mais estreitamente relacionados com os problemas e preocupações humanos mais imediatos. As peculiaridades desses distintos programas acarretam a necessidade de projetos da verdade que se adequem a eles. Por exemplo, para o programa filosófico mais amplo como a epistemologia os projetos mais adequados são o metafísico e o da justificação.³¹ Para a epistemologia, uma resposta ao projeto do ato ilocucionário ou assertivo pode não significar uma contribuição fundamental para as suas questões.³²

³⁰ “Jamais deveríamos rejeitar um portador de verdade proposto pelo motivo de que seria impossível ao tipo de entidade em questão ser verdadeira ou falsa. Não há nenhum tipo de entidade que em princípio não possa ser portadora de valores de verdade.” (KIRKHAM, 2003, p.92) Kirkham continua: “. . .muitos tipos de coisas podem ser portadores de valores de verdade, incluindo crenças (entidades como atos ou estados mentais), proposições, ocorrências de sentenças, números e outros. Temos uma *escolha* para fazer. A escolha é guiada por nossos propósitos ao construir aquelas teorias da verdade nas quais uma referência direta ou indireta a portadores de verdade deve ser feita. Além disso, diferentes contextos filosóficos vão impor diferentes restrições práticas à nossa escolha, então não devemos escolher a mesma classe de entidades em qualquer contexto.” (KIRKHAM, 2003, p.96) Para uma interessante demonstração de que em um mundo possível até mesmo ursinhos de pelúcia poderiam contar como genuínos portadores de verdade, vide p. 93 e ss da obra supra citada.

³¹ Existem diversos outros programas para os quais teorias da verdade podem ser necessárias além do programa epistemológico, aqui Kirkham elenca alguns deles: “O programa de construção de uma semântica ou de uma teoria dos modelos para a lógica quantificada, o programa fisicalista de reduzir a terminologia semântica a uma terminologia cientificamente respeitável, o programa davidsoniano de construir uma teoria do significado para linguagens naturais em termos de condições de verdade.” (KIRKHAM, 2003, p.471)

³² Para Kirkham a dificuldade em distinguir programas de projetos é o que leva à afirmação de que Donald Davidson e Michael Dummett teriam teorias da verdade próprias. Davidson e Dummett estariam interessados não em desenvolver teorias da verdade, mas em saber se determinada teoria

A distinção formulada por Kirkham entre projetos e programas serve-lhe de guia para esclarecer as duas perguntas centrais que podem ser feitas sobre teorias da verdade: a que deve responder uma teoria da verdade e que problemas intelectuais ela deve amenizar? A postulação da relação entre projetos e programas, ou seja, de que projetos da verdade servem a programas filosóficos mais amplos tem como consequência que as respostas a essas indagações são dirigidas pelas necessidades do programa mais amplo ao qual se vincula dada teoria.

Em sua batalha contra o ceticismo³³ generalizado no que tange à justificação de nossas crenças, o programa epistemológico depara-se com a necessidade de mostrar de que modo nossas crenças poderiam ser justificadas como provavelmente verdadeiras. Ora, aqui nos confrontamos com a relação entre o programa epistemológico e o projeto da justificação, pois cabe justamente a este último realizar tal tarefa. Contudo, *o projeto da justificação não é um projeto sobre a verdade, ou seja, ele não nos dirá no que esta consiste*. No entanto, para justificarmos nossas crenças precisamos relacioná-las de alguma maneira com a verdade. É justamente por isso que se faz necessário vincularmos o projeto da justificação com o projeto metafísico (com alguma subdivisão deste), posto que é este que nos diz em que consiste a verdade. Fica claro, com isto, a relação estreita que existe entre programa epistemológico e os projetos da justificação e metafísico.

“Assim, a primeira tarefa da epistemologia é descobrir se nossas crenças podem ser justificadas, e, em caso afirmativo, de que maneira. Antes de termos aprendido como, digamos, uma alegação moral pode ser justificada como provavelmente mais verdadeira do que sua negação, não saberemos o que, em qualquer situação, é o mais correto a fazer do ponto de vista moral. É tarefa de uma teoria da justificação nos mostrar como nossas crenças podem ser justificadas, e, ao fazer isso, mostrar que o ceticismo generalizado é um erro. Assim, o projeto da justificação é a mais importante tarefa da epistemologia. Mas (. . .) o que realiza o projeto da justificação é uma teoria da justificação, não uma teoria da verdade” (KIRKHAM, 2003, p.69-70)

elaborada por dado teórico da verdade traria alguma contribuição para os projetos filosóficos mais amplos aos quais eles se dedicam. (KIRKHAM, 2003, p.62)

³³ O termo ceticismo, aqui, deverá ser entendido como aquela postura filosófica que nega não a possibilidade do conhecimento, mas sim de sua justificação: “. . .o ceticismo tomado de maneira geral deverá ser definido como a alegação de que nenhuma de nossas crenças está mais objetivamente justificada como provavelmente mais verdadeira do que sua negação” (KIRKHAM, 2003, p.67) “Quem sustenta um ceticismo generalizado não nega que possamos ter crenças *corretas*. Ele concederá que isso é possível, em função de uma boa sorte. Sua objeção é que nunca estamos *justificados* com relação a nenhuma de nossas crenças.” (KIRKHAM, 2003, p.69)

Não há, portanto, epistemologia que não precise responder ao projeto metafísico. Como ressalta Kirkham (2003, p. 70) “é absolutamente essencial a qualquer epistemologia completa que ela tenha uma resposta ao projeto metafísico. De fato, é impossível realizar o projeto da justificação sem ter primeiro realizado o projeto metafísico.” O que temos, aqui, é uma divisão de trabalho: o projeto metafísico nos diz quais são as condições necessárias e suficientes que uma crença, proposição, sentença etc., deve satisfazer para ser verdadeira, ao passo que o projeto da justificação nos fornece evidências para a aceitação de que tais condições são satisfeitas por nossas crenças, proposições etc. Essas evidências, não são necessariamente, aquelas condições, mas algo que se correlacione com elas, mesmo que de maneira imperfeita, e que seja de fácil identificação e acesso por meio de procedimentos que nos sejam disponíveis.³⁴ Por exemplo, uma teoria da justificação poderia definir que a utilidade é algo que se correlaciona de maneira positiva com a verdade e que é fácil sabermos se uma crença é ou não útil. Mas ela não diz (não deveria dizer, enquanto quiser permanecer como teoria da justificação) que a utilidade garante a verdade de uma proposição. Se o fizesse deixaria de ser uma teoria instrumentalista da justificação e passaria a ser uma teoria instrumentalista da verdade. Uma teoria da justificação não é obrigada a apresentar apenas uma e somente uma evidência que se correlacione com a verdade, antes ela pode oferecer mais de uma. (KIRKHAM, 2003, p.72-73)

É claro que diante de teorias da justificação rivais o que determinaria nossa escolha entre uma delas é a plausibilidade da teoria da justificação com a teoria metafísica da verdade escolhida, ou seja, com nossa definição de verdade fornecida pelo projeto metafísico em uma de suas subdivisões.

“ . . . estamos em condições de entender por que uma teoria metafísica da verdade é tão importante para a construção de uma teoria da justificação e, assim, por que é tão importante para os epistemólogos. Como as teorias da justificação pretendem mostrar quais características indicam que as condições necessárias e suficientes para a verdade foram provavelmente satisfeitas com respeito a uma dada proposição, teremos de saber o que

³⁴ “Uma teoria da justificação identifica alguma característica que possa ser possuída por crenças (ou proposições etc.), mas que seja mais fácil de apreender que a satisfação das condições de verdade, e que esteja correlacionada com a verdade, embora talvez de forma imperfeita.” (KIRKHAM, 2003, p.70)

são essas condições necessárias e suficientes antes de poder avaliar qualquer teoria da justificação (. . .) teorias *metafísicas* da verdade tentam nos dizer o que são essas condições. Nisso reside sua importância para a epistemologia: elas tornam possível uma avaliação da plausibilidade das teorias da justificação. Assim, para a epistemologia, *o papel das teorias metafísicas da verdade é um papel regulador. Em relação a uma dada teoria sobre as condições da verdade, algumas teorias da justificação parecerão muito implausíveis e outras muito plausíveis.* Espera-se que possamos primeiro descobrir a(s) resposta(s) correta(s) ao projeto metafísico e então usá-la(s) para determinar a(s) resposta(s) correta(s) ao projeto da justificação.” (KIRKHAM, 2003, p.72-73)

1.4.2 “Verdade-como-Justificação”

Kirkham afirma que a descrição que ele operou do empreendimento epistemológico, na medida em que este procura oferecer uma alternativa à concepção cética, pressupõe a análise da justificação em relação à verdade, entendendo a justificação como subordinada ao conceito de verdade.

“Minha descrição do empreendimento epistemológico implica que a justificação deve ser definida ou analisada em relação à verdade, ou como às vezes se diz, que o conceito de justificação pressupõe o conceito de verdade. Essa é uma maneira muito tradicional de ver a relação entre verdade e justificação. . .” (KIRKHAM, 2003, p.78)

Tal perspectiva não é uma posição filosoficamente neutra e muitos defendem a perspectiva oposta, ou seja, de que a verdade é que deveria ser analisada em termos de justificação ou algum conceito desta derivado, como por exemplo assertibilidade garantida. (KIRKHAM, 2003, p.78-79) A tentativa de se analisar a verdade em termos de justificação, que resulta no conceito “verdade-como-justificação” é em grande parte uma maneira de, por via indireta, defender algo distinto, como por exemplo: 1) que a verdade não deve exercer nenhum papel em qualquer “programa filosófico legítimo”; 2) que a verdade é interna a um esquema conceitual; 3) que a verdade é um conceito desprovido de conteúdo e a justificação não; 4) que a verdade não é aquilo que alcançamos através da justificação; ou ainda 5) uma tentativa de oferecer uma resposta Não-Realista ao projeto metafísico através da tese de que a resposta adequada ao projeto da justificação também vale para o projeto metafísico. Mas isso não significa que não haja aqueles que

realmente procuram conceber a verdade em termos de justificação: John Dewey é um bom exemplo dessa perspectiva.

Atitudes diferentes em relação ao ceticismo, considerá-lo como irrefutável (Rorty), sem sentido (Putnam), errado (M. Williams), levaram a um endosso da tese da verdade-como-justificação. Kirkham alega, contudo, que a tese da verdade-como-justificação produz ou uma análise circular do conceito de justificação ou uma análise sem sentido. Na medida em que o conceito de justificação exige que ele seja explicitado indicando-se “como o quê” algo é justificado, Kirkham defende que somente a complementação dessa locução com o conceito de verdade ou verdadeiro pode produzir uma expressão significativa. Algo se é justificado deve sê-lo como verdadeiro. Então, a análise de verdadeiro não pode remeter à justificação sob pena de produzir uma definição circular.³⁵

“...ofereço o seguinte argumento contra a alegação de que a verdade pode ser analisada em termos de justificação. É parte do significado de “justificado”, “verificado” e “garantido” que nada é justificado, verificado ou garantido *simpliciter*. Esses participios requerem como complemento uma expressão iniciada pela conjunção “como” (. . .) *como o quê* são justificadas ou garantidas afirmações e crenças? ‘Como verdadeiras’ é a resposta *vénérable* (. . .) O que imediatamente se segue disso é que equiparar ‘verdadeiro’ com ‘justificado’ ou analisar verdade, mesmo de forma parcial, em termos de justificação é, no melhor dos casos, uma análise inutilmente circular e, no pior, uma análise ininteligível que transforma ‘a é verdadeira’ no seguinte absurdo de tamanho infinito: ‘a é justificada como justificada, como justificada, como. . .’ (KIRKHAM, 2003, p.80-81)

Não é de muita ajuda, mais uma vez, a afirmação de que “algo é justificado dentro de um sistema” porque ainda permanece a questão: mas como o quê se está justificado dentro do sistema? O mesmo vale para a defesa de uma justificação máxima. Uma justificação sob condições ideais só pode ser adequadamente entendida se estas condições ideais remeterem a algum outro valor, ou seja, uma justificação sob condições ideais deveria ser aquilo que resulta em algo verdadeiro. O conceito de verdade ajuda-nos ainda na compreensão de outros conceitos distintos, ou seja, ajuda-nos na compreensão da lógica que rege conceitos tais como “poder explicativo”, “coerência” etc. A proposta de análise da verdade através de quaisquer desses conceitos, também levaria a incompreensões e absurdos

³⁵ “. . . if we wish to explain what is rational and justified in terms of what is true, we cannot concurrently explain truth in terms of rationality and justification. Accordingly, such epistemic accounts of truth stay on the shelf. . .” (SOSA, 2001, p.642)

semelhantes à análise da verdade através da justificação. Além do mais, é notório que a lógica do conceito de verdade difere de todos esses outros, como é evidente pelo fato de que de premissas verdadeiras necessariamente (através da utilização de regras de inferências corretas) deduz-se uma conclusão também verdadeira - o que não é o caso, por exemplo, se verdade fosse reduzida a poder explicativo: de premissas com poder explicativo não necessariamente resultam conclusões com poder explicativo.

Além disso, é característico da justificação que algo pode deixar de ser justificado devido ao aumento de evidências que vão de encontro à sua justificação. Se verdade fosse equiparada a justificação isso equivaleria a afirmar que o valor de verdade de algo poderia também mudar, o que é contra-intuitivo. Todos esses argumentos são contrários à identificação de verdade com justificação.

1.5 Realismo e Anti-realismo em Teorias da Verdade

1.5.1 Teorias Realistas da Verdade

Uma teoria Realista³⁶ da verdade afirma que a verdade de uma crença (proposição etc.) depende da ocorrência de um estado de coisas independente da mente e que este estado de coisas seja aquele em que se crê (que a proposição expressa etc.).

A determinação de se um dado estado de coisas é ou não independente da mente pode atingir níveis de complexidade muito altos. Estados de coisas cuja existência em alguma medida dependem de estados mentais geram dificuldades para sua classificação ou não como sendo independentes da mente. Vejamos o seguinte exemplo:

³⁶ Sobre a teoria de Samuel Alexander que defende tanto o realismo ontológico como uma teoria coerentista da verdade Kirkham escreve: "Uma possível interpretação que se pode fazer dele é considerá-lo como aceitando a existência de um mundo independente da mente e, ao mesmo tempo, negando que o que ocorre nesse mundo tenha algo a ver com quais proposições são verdadeiras: uma proposição é verdadeira quando ela é coerente com outras proposições." (KIRKHAM, 2003, p.267)

“Suponha que Smith tenha a crença expressa pela sentença ‘meu cérebro está agora no estado cerebral 438’, e suponha, além disso, que os cérebros das pessoas estão no estado 438 quando e somente quando eles estão tendo ocorrências de crenças do tipo ‘meu cérebro está agora no estado cerebral 438’. Então é um fato que Smith está no estado cerebral 438 *somente porque ele acredita estar*, e, contudo, que seu cérebro esteja no estado 438 é algo que mesmo um realista ontológico vai querer considerar como um fato.” (KIRKHAM, 2003, p.115)

Para tentar solucionar tais dificuldades, Kirkham propõe a distinção entre dois tipos de dependência de estados de coisas em relação à mente: a *dependência pura* e a *dependência derivativa*. A dependência pura ocorre quando o estado de coisas não é algo que possa ser estipulado como externo a uma mente em nenhum sentido. Esse tipo de estado de coisas não pode ser abarcado por uma teoria Realista da verdade no âmbito daqueles que tornam sentenças verdadeiras. A dependência derivativa, por sua vez, estabelece uma relação entre estado de coisas e mente, mas esta dependência se limita a algumas características do mesmo, não tornando impossível a consideração do estado de coisas como sendo externo à mente em algum sentido do termo. O exemplo seguinte é esclarecedor: um objeto artificial criado por uma mente humana é em um determinado sentido do termo dependente desta. Contudo, em diversos outros aspectos este mesmo objeto terá que ser considerado como independente. Assim, Kirkham oferece a seguinte definição de uma teoria da verdade realista.

“Uma teoria da verdade, T, é uma teoria Realista se e somente se T diz que qualquer crença (ou afirmação, ou o que for) dada é verdadeira apenas se o mesmo estado de coisas em que se acredita quando se possui essa crença (ou quando a afirmação é expressa) ocorre independente de qualquer mente ou com uma dependência apenas derivativa.” (KIRKHAM, 2003, p.116)

Contudo, podemos imaginar que talvez possam ser elaborados casos extremamente difíceis para se decidir que tipo de dependência em relação à mente terá um dado estado de coisas. Nesses casos não poderemos estar seguros em sua inclusão ou não dentro do âmbito dos estados de coisas que tornam uma sentença verdadeira numa teoria realista da verdade. Deve-se chamar a atenção, no entanto, que a solução deste dilema não é tarefa de uma teoria da verdade, mas uma tarefa a ser cumprida pela ontologia. Enfim, podemos dizer que uma teoria realista da

verdade é dependente de uma avaliação acerca de que entidades compõem a realidade e da afirmação de que essas entidades são não-mentais.

Uma teoria realista da verdade é uma combinação de um *quase realismo* acerca da verdade e de um *realismo ontológico*. Teorias quase realistas defendem que a verdade de uma proposição depende da ocorrência de um estado de coisas; o realismo ontológico afirma que estados de coisas existentes são entidades extramentais. Estados de coisas, por sua vez, abrangem tudo aquilo que pode ser expresso por meio de sentenças declarativas, sejam estas verdadeiras ou falsas. Estados de coisas não se restringem a fatos (estados de coisas existentes), pois um estado de coisas pode incluir até mesmo fatos impossíveis como o expresso pela sentença declarativa “o círculo quadrado que está sobre minha mesa”. Uma teoria Realista da verdade compreende a verdade como algo que só pode ser adequadamente explicado por meio de uma relação entre semântica e ontologia. Não é uma objeção pertinente alegar que, se a verdade é uma relação que se estabelece entre semântica e ontologia, crenças jamais poderiam ser verdadeiras e nesse sentido tal definição do conceito de verdade iria de encontro à liberalidade que é defendida no que tange aos portadores de verdade. Crenças são verdadeiras quando as sentenças declarativas que as expressam o são. Não esqueçamos que a escolha de um portador de verdade vai depender não de restrições lógico-metafísicas do conceito de verdade, mas, antes, para qual programa filosófico a teoria da verdade está a serviço. No caso do programa epistemológico, que se preocupa com a verdade de nossas crenças, é mais adequado falarmos destas como portadores de verdade do que simplesmente de sentenças declarativas. Pode-se, contudo, definir a verdade das crenças em termos da verdade das sentenças que as exprimem.

Existe, contudo, um grave problema na defesa de uma teoria realista da verdade na medida em que ela alega que a realidade é algo cognitivamente independente. De maneira geral, subjaz à teoria realista da verdade uma perspectiva representacionista da linguagem. Mundo e linguagem seriam duas coisas independentes, mas relacionadas. Ou seja, a linguagem seria capaz de apresentar a realidade sem se confundir com ela. O que necessita de maior esclarecimento nesse tipo de perspectiva é em que propriamente se constitui essa relação; como é possível a representação da realidade na linguagem e com isso a defesa de uma

perspectiva realista para o conceito de verdade? Uma maneira de explicar a relação entre essas duas entidades (linguagem e realidade) seria apelar para o conceito de isomorfia entre ambas. De um lado estaria a linguagem e de outro a realidade. O mecanismo de representação desta por aquela se deveria a uma semelhança de estruturas entre ambas. No entanto, como poderemos saber se esta representação se dá de fato e, ainda, como poderemos saber que ela ocorre de maneira correta? A dificuldade de legitimação dessa perspectiva radica-se na impossibilidade de termos um acesso a essa relação prescindindo dela. Para verificarmos se a linguagem representa corretamente a realidade, ou seja, para podermos avaliar a relação de isomorfia entre ambas, teríamos que nos posicionar externamente a essa relação. Teríamos que ocupar um lugar que não pertencesse nem à realidade nem à linguagem. Que lugar seria esse? Que terceira esfera poderia ser essa? Mas, de fato, não precisamos ir tão longe, pois sabemos de antemão que essa esfera nos é vedada. E nos é vedada pelo simples motivo de não podermos representar sem utilizarmos a linguagem. E isso parece inviabilizar uma defesa convincente da perspectiva realista sobre a verdade. Gloy apresenta de maneira clara a teia de dificuldades em que se enrosca a perspectiva realista, mostrando assim o exato ponto no qual a defesa de uma independência entre linguagem e mundo atinge seu grau mais alto de dificuldade.

“A pergunta decisiva, de fato a pergunta realmente importante, quando se questiona a tese da representação da realidade, é se esta é independente, se é uma entidade existente fora da linguagem, com a qual manteria uma relação de exterioridade, ou se ela coincide com a linguagem, tornando-se visível através desta, de tal maneira que o discurso de uma relação de exterioridade entre linguagem e realidade vem a ser absurdo. Existem conseqüências ligadas a essas questões: em sendo linguagem e realidade duas entidades autônomas e mutuamente conectadas, a tese de semelhança ou isomorfia (que indica a relação de afiguração) entre ambas estaria justificada, caso contrário não. A essas alternativas estão ligadas, ainda, a razoabilidade ou não do emprego descritivo da relação modelo/cópia, assim como a terminologia figurativa e representativa em geral; pois apenas tomando por princípio que linguagem e realidade se colocam como duas entidades mutuamente relacionadas, faz sentido designar a linguagem como representação da realidade. A dificuldade situa-se, entretanto, no fato de que na relação linguagem/realidade não estamos diante de uma relação comum entre modelo/cópia (como a existente entre brinquedos), de onde a análise partiu; pois neste caso poderíamos adotar um ponto de vista externo, que permitiria um confronto entre ambas as situações, isto é entre seus elementos bem como da relação entre eles, e com isso uma avaliação da adequação do modelo à situação real. No caso linguagem/realidade, as coisas se passam de maneira diferente, pois não podemos sair da linguagem. Não podemos adotar um ponto de vista

externo e a partir dele comparar linguagem e realidade. Ao contrário, toda realidade é lingüisticamente constituída, a linguagem é o médium de compreensão do real. Na medida em que o sujeito do conhecimento é determinado como lingüístico, atinge ele o status exclusivo de órgão de compreensão (*Erfassungsorgan*) do mundo. Não temos aqui linguagem e lá realidade, antes toda realidade é lingüística. Isso não significa a trivialidade de que para expressarmos fatos sempre temos que utilizar sentenças, mas sim, o que não é de forma alguma trivial, que um determinado estado de coisas não pode se apresentar, para nossa consideração, de outra maneira que não seja na forma de uma sentença, e na verdade, exatamente na forma da sentença que expressa este estado de coisas. Dessa forma, torna-se problemática [a defesa d']a independência lingüística do mundo.” (GLOY, 2004, p.120-121)

Se a realidade só pode ser representada lingüisticamente, no que se distinguem linguagem e realidade? Ainda: Como podemos provar que o mundo é independente da linguagem se só temos acesso a ele lingüisticamente, ou seja, como podemos comprovar que existe uma independência se nos é vedada desde o início a possibilidade de estarmos numa terceira esfera, esfera essa que não se confundiria nem com o real nem com o lingüístico? Resolver essas questões é tarefa fundamental para aqueles que adotam a perspectiva realista. Mas é necessário frisar que esta não é tarefa de uma teoria realista da verdade, mas da teoria do conhecimento a ela associada.

Entretanto, é interessante observarmos aqui, contra Gloy, que não é devido à impossibilidade de referirmo-nos a estados de coisas sem empregar a linguagem que nos é autorizado identificarmos-los. O estatuto ontológico de estados de coisas (sua relação causal mantida com outros estados de coisas no mundo³⁷, se tomarmos estados de coisas como entidades no mundo mesmo, como o concebe Gloy, por exemplo) é distinto do estatuto ontológico das expressões lingüísticas³⁸ que os expressam.

³⁷ Nem todos concordam com a tese de que estados de coisas são entes no mundo. Habermas, como veremos no próximo capítulo, opõe-se à famosa afirmação tractariana de que “o mundo é a totalidade dos fatos, e não das coisas.” Para Habermas fatos são essencialmente entidades pertencentes à esfera da linguagem.

³⁸ Künne opõe-se à idéia de se considerar fatos como proposições verdadeiras: “. . . I think there are good reasons for rejecting [a identificação de fatos com proposições verdadeiras]. If facts are nothing but true propositions, why is it that ‘True propositions are true’ expresses a trivial truth, whereas ‘Facts are true’ has an awkward ring? Why is it that ‘The Pythagorean Theorem is true’ makes sense, whereas ‘The Pythagorean Theorem is a fact does not? Why is it that ‘The victory of the Labour Party in 2001 is a fact’ is significant, whereas ‘The victory of the Labour Party in 2001 is a true proposition’ is nonsense?” (KÜNNE, 2003, p.10-11)

1.5.2 Teorias Não-Realistas da Verdade

Uma teoria Não-Realista da verdade será toda e qualquer teoria da verdade que negue ou o realismo ontológico ou o quase realismo.³⁹ Uma teoria Não-Realista que negue o quase realismo não vê como necessário para a verdade de uma proposição que o estado de coisas em que se crê (que é asseverado, expresso por uma proposição etc.) ocorra para que tal crença seja tida como verdadeira. Um exemplo de teoria Não-Realista que nega o quase realismo é a teoria coerencial da verdade, que estabelece a verdade de proposições como sua coerência com as demais. Já uma teoria Não-Realista que nega o realismo ontológico não considera como necessário para a verdade de uma crença que esta se refira a algo externo no mundo. A verdade ou falsidade não é uma coisa que diga respeito à forma como o mundo está ou não organizado. Toda e qualquer teoria da verdade que se vincula a uma ontologia não-realista, ou seja, a uma ontologia que afirma que os estados de coisas aos quais as crenças se referem são dependentes da mente é uma teoria Não-Realista da verdade. As conseqüências marcantes de teorias Não-Realistas são que mesmo que exista um mundo extramental e que uma dada crença refira-se adequadamente a ele⁴⁰ esta pode vir a ser tida como falsa, ou ainda, mesmo que uma crença refira-se de maneira inadequada⁴¹ ao mundo extramental aquela pode vir a ser tida como verdadeira.⁴² Aqui se evidencia a dificuldade de defesas plausíveis de respostas Não-Realistas ao projeto metafísico da verdade.

O grande impulsionador de teorias Não-Realistas⁴³ da verdade é o confronto com o ceticismo. Ora, na medida em que uma teoria Realista da verdade afirma que esta depende da realização de um estado de coisas independente da mente, cujo

³⁹ “Deve-se lembrar que o Realismo é uma combinação de um quase realismo a respeito da verdade e um realismo ontológico a respeito da natureza da realidade. Assim, uma teoria Não-Realista da verdade é uma teoria que rejeita *ou* o quase realismo ou o realismo ontológico.” (KIRKHAM, 2003, p.267)

⁴⁰ “A neve é branca” e de fato a neve é branca no mundo extramental.

⁴¹ “A neve é preta” e de fato a neve é branca no mundo extramental.

⁴² “. . . toda teoria Não-Realista tem em comum a concepção de que a realidade extramental ou ‘os fatos (extramentais)’ (se existem) nada têm a ver com verdade ou falsidade. Quer dizer, *não* é, repito, *não* é uma condição necessária ou suficiente para a verdade, digamos, da crença de que a neve é branca que a neve realmente seja branca em um mundo extramental.” (KIRKHAM, 2003, p.117) É claro que a união de uma teoria Não-Realista da verdade com uma ontologia não-realista não causará essas conseqüências esdrúxulas. O problema, entretanto, nesse caso, transpor-se-ia para a plausibilidade de uma ontologia não-realista, cuja defesa não é tarefa de uma teoria da verdade.

⁴³ Que negam o realismo ontológico.

acesso epistêmico nos é vedado desde o princípio, posto que todo o nosso acesso ao mundo é mediado por categorias subjetivas (epistêmicas, lingüísticas etc.) a tarefa de justificação de nossas crenças como provavelmente verdadeiras encontra-se em grandes dificuldades. Dessa forma, uma teoria Realista poderia desembocar no ceticismo a respeito da justificação de nossas crenças como provavelmente verdadeiras. Para evitar essa consequência, as teorias Não-Realistas reformulam o conceito da verdade de tal forma a torná-la acessível a nós e com isso refutar o ceticismo. Para esse empreendimento a postulação do não-realismo ontológico é fundamental: o mundo (de alguma maneira) relaciona-se com a mente de forma que não é possível se falar de mundo totalmente independente da mente. Garantido o acesso ao mundo o alcance da verdade torna-se uma tarefa bem mais factível. Contudo, a possível refutação do ceticismo oferecida por esse tipo de teoria se radica em duas grandes confusões: 1) não é tarefa de uma teoria da verdade combater o ceticismo, isto é, não é no âmbito da determinação do que seja a verdade que se trava o combate ao ceticismo. É na esfera de teorias da justificação que o ceticismo deve ser combatido, pois é lá que lidamos com a justificação de nossas crenças como provavelmente verdadeiras; 2) o ceticismo refere-se à relação de nossas crenças com um mundo independente da mente. (KIRKHAM, 2003, p.163) Tornar nossas crenças reflexos de um mundo já desde sempre “mental” não é combater o ceticismo é, sim, camuflar nossa derrota em face dele.⁴⁴ Como afirma Kirkham “. . .um Não-realista não pode nem mesmo começar a lidar com o problema do ceticismo e com as preocupações que o ceticismo produz a menos que, em primeiro lugar, nos convença de que o mundo externo não existe.” (2003, p.163) Mais uma vez a confusão entre teorias da verdade e teorias da justificação nos impede de verificar o exato âmbito de solução de problemas filosóficos, além de nos oferecer pseudo-soluções.

Como já sabemos, uma teoria da justificação procura determinar uma característica C tal que esta se correlacione positivamente ou perfeitamente com a verdade. Além disso, a escolha dessa característica é determinada também pela facilidade em se determinar a posse ou não dessa característica por um dado portador de verdade. Resulta, porém, que a validade de uma teoria da justificação é

⁴⁴ “É quase impossível, dada uma teoria da verdade Não-Realista, fornecer-se uma refutação genuína do ceticismo, a menos que se acrescente à teoria uma rejeição da ontologia realista, e que essa rejeição seja persuasivamente defendida.” (KIRKHAM, 2003, p.170)

definida pela teoria da verdade à qual ela se alia. E existe uma maneira fácil de, de antemão, estipularmos a validade de uma dada teoria da justificação: é quando escolhemos uma teoria da verdade que estabelece como condição necessária e suficiente para a verdade de um portador de verdade a mesma característica que a teoria da justificação estipula como relacionada com a verdade. Assim, se uma teoria da justificação afirma ser a utilidade a característica positivamente relacionada com a verdade e esta, por sua vez, é definida também como utilidade, sempre que tivermos um portador de verdade justificado teremos ao mesmo tempo garantida a sua verdade.⁴⁵

1.6 Teorias da Correspondência

Wolfgang Künne afirma que existem distintas teorias correspondenciais⁴⁶ da verdade, ou seja, diferentes entidades para as quais se referiria o predicado “ser verdadeiro” (fatos, objetos ou eventos). Contudo, segundo este autor, tende-se ultimamente a ser acentuada apenas uma dessas correntes, aquela que afirma os fatos como portadores de verdade.^{47 48}

⁴⁵ Kirkham afirma que esse procedimento é característico de tentativas de refutações Não-Realistas (para ele pseudo-refutações) ao ceticismo. A verdade nesse tipo de procedimento torna-se algo facilmente apreensível e, portanto, deixa o ceticismo “sem possibilidade” de apelo. (KIRKHAM, 2003, p.297)

⁴⁶ Para Künne o aspecto principal da visão correspondencialista da verdade é a consideração das expressões que atribuem verdade como expressões diádicas. Ou seja, expressões que relacionam duas entidades distintas, uma pertencente à esfera proposicional e outra à esfera da realidade. “Let it be clear at once that you do not become a partisan of a correspondence conception of truth simply by assenting to the slogan that what somebody thought or said is true if and only if it agrees with reality. It all depends on whether you take the expression ‘agrees with’ in sentences like ‘What Ann said agrees with reality’ to be ‘*seriously dyadic*’. A comparison may be helpful. From the premise ‘Ben fell into oblivion’, nobody would seriously conclude ‘There is something into which Ben fell’, but everybody would be ready to infer this from ‘Ben fell into the swimming pool’: only in the latter context is ‘fell into’ seriously dyadic. If you do *not* allow the step from ‘What Ann said agrees with reality’ to ‘There is something with which it agrees’, you have not committed yourself to a correspondence view of truth. But if you accept that inference, then assenting to the slogan is the first step towards adopting such a conception.” (KÜNNE, 2003, p.93)

⁴⁷ Künne critica Kirkham por este ter cometido o erro de restringir correspondência à “correspondência com fatos”. Cf. (KÜNNE, 2003, p.5, e nota 8)

⁴⁸ Para Rescher existem duas maneiras de uma teoria da correspondência ser elaborada: „Jede Korrespondenztheorie der Wahrheit kann auf zwei Arten konstruiert werden: (1) auf die definitorische Art, d.h. von der These ausgehend, daß die Wahrheit einer Proposition in einer bestimmten Beziehung zur Realität besteht – nämlich der ‚Korrespondenz‘; (2)[sic] auf die *kriterienbezogene* Art, d.h. davon ausgehend, daß die beste (oder einzige) Möglichkeit, die Wahrheit einer Proposition zu testen, darin besteht, ihre ‚Korrespondenz‘ mit der Realität zu prüfen.“ (RESCHER, 1977, p.344)

Künne considera que existem três tipos distintos de correspondência e que a característica básica do predicado 'ser verdadeiro', na medida em que pretende para si algum valor filosófico, é a de que este deve ser tomado como relacional, ou seja, a verdade é uma propriedade entre duas coisas distintas. As três distintas concepções de correspondência são: a) clássica, ou correspondência do pensamento (idéia) com objetos; b) correspondência com fatos; e c) correspondência com eventos. (2003, p.93-94)

Por séculos a concepção de correspondência defendida foi aquela entre idéias e objetos e não com fatos. Dois grandes expoentes deste tipo de perspectiva foram Aristóteles e, mais contemporaneamente, Frege. “. . . a correspondência é suposta ocorrer entre um item mental e um pedaço da realidade e esta não é tomada como a totalidade dos fatos (. . .) Por séculos 'correspondência' foi relacionada a 'coisa', ou 'objeto' e não a 'fato'.” (KÜNNE, 2003, p.94) No que tange à noção de objeto em Aristóteles, Künne afirma que esta é bem ampla: “a noção de *objeto* empregada é tão ampla quanto possível. Se 'a' é um termo singular, então *a* é um objeto. Assim, Helena, sua beleza, a extinção de sua beleza, o fato de que ela era bonita, e beleza são todos objetos.” (KÜNNE, 2003, p.100) A correspondência ocorreria sempre que “. . .uma afirmação (ou negação) concorda com seu objeto na exata medida em que o objeto indicado pela parte-sujeito satisfaz as condições indicadas pelo predicado 'ser (não ser) de tal maneira'.”⁴⁹ (KÜNNE, 2003, p.103)

Dessa forma, seria arbitrária a tese de que para ser uma teoria correspondencial da verdade ter-se-ia que ser defendida a correspondência como uma relação a fatos ou estados de coisas. Opondo-se a isso, a perspectiva que durante séculos prevaleceu foi aquela que afirmava uma relação com objetos. É esta deficiência de avaliação que Künne reporta como a fonte de inúmeros erros de avaliação de algumas teorias (como a de Aristóteles) feitas por alguns filósofos, inclusive Davidson, quando este alega que Aristóteles não teria defendido uma

⁴⁹ Künne formaliza da seguinte maneira a correspondência baseada no objeto (*object-based correspondence*): “(ObjC) $\forall x$ [leia-se: para todo x] (x is a true mental or verbal predication \leftrightarrow what is predicated in x fits the object it is predicated of).” (KÜNNE, 2003, p.108) A dificuldade deste tipo de definição é apresentada por Künne: “Obviously, (ObjC) (. . .) [is] in trouble (. . .) since (. . .) [it] depend[s] on the assumption that every truth-candidate has a subject-predicate structure.” (KÜNNE, 2003, p.112)

teoria correspondencial da verdade já que ele não fala de fatos ou estados de coisas.⁵⁰ (KÜNNE, 2003, p.101-102)

As teorias da verdade como correspondência podem apresentar-se de duas maneiras, no que tange ao tipo de correspondência defendida: a) aquelas que entendem correspondência como congruência (Wittgenstein I, Russell); b) aquelas que entendem correspondência como correlação (Aristóteles, Austin). Para o primeiro grupo de teorias da correspondência esta se constitui numa correlação estrutural entre portador de verdade e estado de coisas. A estrutura interna do estado de coisas seria reproduzida pelo portador de verdade, estabelecendo com isso uma isomorfia entre ambos. Esta isomorfia (estrutural) é que constituiria a correspondência. O portador de verdade deve ser uma cópia perfeita do estado de coisas ao qual se refere para que possa existir a correspondência. Assim, para cada elemento do estado de coisas deve existir um análogo àquele no portador de verdade que o expressa verdadeiramente. Para o segundo grupo de teorias da correspondência esta se constitui apenas numa relação entre portador de verdade e estado de coisas. Esta relação, entretanto, não seria uma isomorfia estrutural entre os elementos constituintes do portador de verdade e os elementos constituintes do estado de coisas ao qual aquele se refere. A relação que se estabelece entre ambos não é natural, mas sim resultado de convenções. O estado de coisas referido por um dado portador de verdade é arbitrariamente determinado pela contingência histórica de uma dada comunidade. A ocorrência do estado de coisas estabelece a verdade do portador de verdade que o exprime. Assim, o que temos, agora, é a existência de uma relação arbitrária entre duas entidades enquanto um todo.

Kirkham oferece uma formalização da essência de uma teoria da correspondência (seja ela entendida como congruência ou correlação) que ele denomina esquema C, que é expresso assim:

“(t) {t é verdadeiro sse (∃x) [(tRx) & (x acontece)] } (C)”^{51 52 53} (KIRKHAM, 2003, p. 191)

⁵⁰ Segundo Künne, a terceira alternativa para aquilo que no mundo tornaria uma crença verdadeira é proposta por Russell, em seu *An inquiry into meaning and truth*, que propõe que é a correspondência com eventos no mundo que torna crenças verdadeiras. Russell fala ainda de fatos, nesta obra, mas os define como eventos no mundo. Cf. RUSSELL, 1967, p.227,268,288).

t referindo-se ao portador de verdade

x a um estado de coisas e

R indicando a relação adequada que liga portador de verdade e estado de coisas e sua significação dependendo da escolha do portador de verdade. Para crenças, por exemplo, R deve ser lido como “é a crença de que”, para sentenças lingüísticas “expressa”, “diz que” etc.

É necessário destacar que a formulação do esquema (C) não faz qualquer uso do termo “correspondência” e, portanto, escapa de toda e qualquer crítica à teoria da correspondência que alegue que esta faz uso de uma relação misteriosa e ininteligível definida pelo termo “correspondência”. Além disso, críticas que alegam que o esquema (C) apenas transfere o problema para a relação definida pela letra R, negligenciam o fato de que não é tarefa de uma teoria da verdade definir o que propriamente significam expressões tais como “é a crença de que” ou “expressa que”, essas são tarefas de uma filosofia da mente e uma filosofia da linguagem respectivamente.

“ . . . acusar uma teoria de ser incompleta é duvidoso em qualquer contexto filosófico, precisamente porque é difícil imaginar qualquer teoria contra a qual a mesma objeção não pudesse ser feita (. . .) Algum progresso é feito ao se reduzir ‘verdade’ a ‘diz’ ou ‘expressa’. É verdadeiro que a filosofia vai eventualmente demandar uma análise das expressões ‘diz que’, ‘acredita que’ etc., mas disso não se segue, nesse meio tempo, que uma análise da verdade *per se* que use um conceito desses seja incorreta, confusa ou mesmo incompleta. Não é necessário que uma teoria da verdade, *como tal*, forneça definições desses termos.” (KIRKHAM, 2003, p.196-197)

⁵¹ A expressão ambígua sse contida no esquema (C) é deliberada e visa mostrar que a teoria da correspondência pode servir como resposta adequada a qualquer das três subdivisões que procuram realizar o projeto metafísico: o projeto extensional, naturalista ou essencialista.

⁵² Kirkham formula o esquema (C) depois de extrair o que de comum existe entre as teorias da correspondência propostas por Russell e Austin, que são os representantes modernos da teoria da correspondência como congruência e correlação respectivamente.

⁵³ Para obtermos uma teoria da correspondência Não-Realista basta que consideremos o x do esquema (C) como dependente da mente. Künne afirma que a aceitação da correspondência como definição de verdade não implica uma aderência ao realismo: “One does not (. . .) incur an obligation to endorse alethic realism if one accepts a *definition* of truth in terms of correspondence. Of course such an explanation of the concept of truth *tolerates* truths beyond verifiability. But it does not *require* that there are such truths. An advocate of Object-based Correspondence is not committed to deny that in principle we can always find out whether the object a preposition is about is as it is said to be by someone who expresses that proposition. An adherent of Fact-based Correspondence can consistently maintain that in principle each fact can be recognized by us. And a partisan of Event-based Correspondence would not to be convicted of inconsistency if he were to claim that in principle we could always come into the possession of information which would justify accepting a true statement to the effect that such-and-such an event occurred (will occur).” (KÜNNE, 2003, p.171)

O que deve estar claro aqui é que, mesmo que estes problemas existam, eles não resultam da elaboração mesma de teorias da correspondência. Outra crítica que deve ser rejeitada e que é levantada contra o esquema (C) é de que este é incapaz de analisar adequadamente a falsidade de sentenças, crenças etc., na medida em que a verdade sendo definida pela correspondência com um estado de coisas existente a falsidade teria que ser definida pela ausência da correspondência com o estado de coisas expresso pelo portador de verdade. Mas isso não é o caso. A falsidade é adequadamente definida não pela ausência da correspondência com o estado de coisas referido pelo portador de verdade, mas sim pela ausência de qualquer referente ao qual possa corresponder o portador de verdade. (KIRKHAM, 2003, p.198)⁵⁴

Algumas críticas lançadas contra a concepção correspondencial da verdade são:

O problema da comparação: Esta objeção, levantada contra todas as variações de teorias correspondenciais, afirma que para sabermos se uma proposição é ou não verdadeira deveríamos compará-la com o mundo; contudo tal empreendimento ou é irrealizável, na medida em que não é possível que duas entidades distintas (como o são uma proposição e o mundo) sejam comparadas, ou é desnecessário já que para atestarmos a adequação da proposição ao mundo precisaríamos saber, de antemão, como o objeto é de fato, isto é, precisaríamos ter um prévio conhecimento verdadeiro deste objeto. No entanto, segundo Künne, esta crítica só é válida se tomarmos a correspondência como *critério de verdade*, o que não é uma exigência necessária para uma concepção correspondencial da verdade:

⁵⁴ “ . . . uma crença é falsa [não] quando um fato específico existe e a crença deixa de corresponder a exatamente *aquele* fato. O que (. . .) [se] diz é que uma crença é falsa quando ela deixa de corresponder a qualquer fato real; isto é, quando *não há fato* ao qual ela corresponda.” (KIRKHAM, 2003, p.198) Kirkham opõe-se, ainda, àqueles que criticam a teoria da correspondência por esta formular uma noção de fato como algo que ocorre no mundo, posto que não é possível que diferenciamos fato da sentença verdadeira que o expressa. Contudo, esta análise não é pertinente, pois fatos, ao contrário de sentenças verdadeiras, podem entrar em relações causais no mundo. O fato de eu cair da bicicleta é a causa de eu ter me ferido e não a sentença verdadeira “eu caí de bicicleta” é a causa de meu machucado. E para aqueles que criticam a teoria correspondencial por sua referência a fatos, afirmando que embora possam existir sentenças negativas, disjuntivas ou condicionais não pode haver fatos correspondentes a estas sentenças, Kirkham alega que não há um argumento cogente para se recusar a existência desses fatos. Além disso, tais críticas só atingiriam a teoria da correspondência como congruência e não a teoria da correspondência como correlação. (KIRKHAM, 2003, p.200)

“A concepção correspondencial leva em conta a possibilidade de que algumas verdades estão além de nosso alcance, mas ela não coloca *todas* as verdades como estando além dele. Verificar se a sentença *p* corresponde a um objeto ou a um fato é tão fácil ou difícil como verificar que *p* [é o caso]. Nenhuma explicação correspondencial da verdade tem qualquer pretensão de dizer-nos como realizar tal tarefa.” (KÜNNE, 2003, p.128) (grifo meu)⁵⁵

O monismo do fato: Segundo Künne, esta crítica lançada às teorias correspondenciais da verdade baseadas em fatos, também conhecida como argumento do estilingue (desenvolvido em detalhes por Davidson⁵⁶, mas que remonta a Frege), alega que uma teoria da verdade defensora da idéia de que é a correspondência entre proposições e fatos a característica primordial da verdade teria que estipular a existência de um único e mesmo fato ao qual corresponderiam todas as proposições verdadeiras, o que vai evidentemente de encontro à nossa noção cotidiana do conceito de verdade (a qual Künne propõe ser obrigação de toda e qualquer teoria da verdade – digna desse nome – esclarecer). No entanto, Künne

⁵⁵ Para Rescher, o grande problema enfrentado pela teoria correspondencial da verdade é que ela é incapaz de oferecer um critério de verdade utilizável, na medida em que se dedica sobremaneira à definição do que seja a verdade. Ainda segundo este autor, seria justamente a satisfação desse déficit teórico tarefa de outras formas de teorias da verdade: „Die Korrespondenztheorie ist als Versuch, die Frage nach der Wahrheitsdefinition zu beantworten, zweifellos hervorragend konstruiert: als Wahrheitskriterium leidet sie unter Schwierigkeiten (. . .) Deshalb können die anderen Theorien – Kohärenztheorie, Pragmatismus und intuitionistische Wahrheitstheorie potentiell eine wichtige logisch-epistemische Rolle spielen. Weil die Korrespondenztheorie unfähig ist, das Problem eines praktikablen Wahrheitskriteriums zu lösen, liegt es nahe zu prüfen, was die traditionellen Rivalen der Korrespondenztheorie diesbezüglich für uns tun können.“ (RESCHER, 1977, p.345) Rescher procura mostrar que a teoria correspondencial da verdade cumpre o objetivo de definir o que é a verdade de uma proposição, mas que não é muito útil na determinação do critério que deve nortear a determinação de uma dada proposição como verdadeira. Para essa função, Rescher elege a coerência como critério, sem, contudo, permitir que esta invada a esfera adequada à teoria correspondencial da verdade, que é aquela de definir o que é a verdade. Assim, Rescher se utiliza de duas teorias da verdade distintas para solucionar (responder) as perguntas referentes à definição e ao critério de verdade. „. . .viele Autoren [inclusive o próprio Rescher] haben tatsächlich die Beziehung von Korrespondenz – und Kohärenztheorie der Wahrheit in genau diesem Licht gesehen: Korrespondenz für eine Definition, Kohärenz als fundamental für die Kriterien.“ (RESCHER, 1977, p.339) Rescher no trecho seguinte oferece uma crítica mais aguda ainda contra a teoria correspondencial da verdade com a qual os seus defensores têm que se defrontar: “Heutzutage folgen Wissenschaftstheoretiker im allgemeinen der Ansicht Pierre Duhems und vertreten die Auffassung, daß theoretische Aussagen niemals isoliert, d.h. ohne andere theoretische Aussagen ins Spiel zu bringen, auf ihre Wahrheit hin untersucht werden können. Zugleich sind sie im allgemeinen der Meinung, daß *alle* empirischen Thesen auch theoretische Aussagen beinhalten. Verbindet man *diese* Ansichten, dann ergibt sich unmittelbar, daß jeder Versuch, ein *Kriterium* für tatsächliche Wahrheit mit Hilfe von Korrespondenz zu formulieren, zum Scheitern verurteilt ist.“ (RESCHER, 1977, p.382-383) (Esta citação é uma nota no original) Sendo vedado desde sempre um confronto direto entre sentença e mundo é igualmente vedada a determinação da correspondência ou não entre ambos.

⁵⁶ Cf. DAVIDSON, 2001, p. 184.

alega que o argumento de Davidson pressupõe a validade de dois princípios (o de substituição de termos co-referenciais e o de substituição de sentenças logicamente equivalentes, ou seja, de que a aplicação desses princípios não alteraria o valor de verdade das proposições) que numa análise mais detida mostram-se insustentáveis.⁵⁷

A objeção da não-mundanidade (the unworldliness objection): a principal tese dessa crítica é a de que uma teoria correspondencial da verdade baseada em fatos, quando diz que é a correspondência de proposições com fatos que torna uma proposição verdadeira, enfrenta a dificuldade de explicar como essa correspondência a fatos pode tornar uma proposição sobre o mundo verdadeira, se fatos não são (diferentemente do mundo) entidades espaço-temporais?

“Fatos são, em verdade, assim como proposições e diferentemente de eventos, entidades abstratas. (Eles também se assemelham a proposições por serem entidades abstratas *não-extensionais*: ‘O fato de que Fa é o mesmo que o fato de que Ga’ é verdadeiro apenas se os predicados ‘F’ e ‘G’ significam a mesma propriedade, e isso pode vir a não ocorrer mesmo no caso deles serem co-extensivos. Assim, o fato de que Ben tem um fígado é diferente do fato de que Ben tem um coração, ainda que os predicados ‘tem um fígado’ e ‘tem um coração’ serem co-extensivos.) (. . .) se sentenças (empíricas) verdadeiras são ‘tornadas verdadeiras’ por algo dentro do mundo espaço-temporal, então entidades abstratas (não-extensionais) tais como fatos não são utilizáveis para esta tarefa.”⁵⁸ (KÜNNE, 2003, p.144-145)

Outra crítica lançada contra a tese de que a verdade é uma correspondência com a realidade é que uma mera correspondência não é capaz de explicar ou justificar o valor da verdade.⁵⁹ De acordo com essa crítica, na definição mesma da

⁵⁷ A objeção clássica a esses princípios é de que eles não funcionariam em contextos intencionais. Por exemplo: Se a proposição “Pedro sabe que Alexandre foi pupilo de Aristóteles” é verdadeira, seu valor de verdade não se mantém de maneira necessária, como deveria ser o caso, se substituíssemos “Aristóteles” por “O mais ilustre aluno da Academia de Platão” e Pedro desconhecer que a referência desta descrição definida é o Aristóteles designado na primeira proposição.

⁵⁸ Para Künne (2003, p.145), essa crítica permanece válida mesmo se rejeitarmos a identificação de fatos com proposições verdadeiras.

⁵⁹ Defrontamo-nos, aqui, com a crítica feita por uma perspectiva instrumentalista de que “. . . a propriedade de concordar com , ou corresponder a, uma realidade independente da mente não é, *intrinsecamente*, uma propriedade particularmente valiosa para nossas crenças. Ao contrário, o que estamos procurando e o que alcançamos, quando somos bem-sucedidos em sermos racionais, são crenças que coletivamente maximizam nossa capacidade de explicar, prever e manipular globalmente e em longo prazo nosso mundo para favorecer nossos objetivos.” (KIRKHAM, 2003, p.149)

verdade esta deveria ser apresentada como algo valioso a ser conquistado. Contudo, tentar incluir na definição de uma coisa que ela é um valor leva a incríveis mal-entendidos. Ora, a busca pela determinação do que seja algo não pode ser confundida com a determinação de seu valor. (KIRKHAM, 2003, p.149) Talvez, o que seja buscado por nossas investigações não seja a concordância delas com o real mais sim sua capacidade de fazer-nos cada vez mais avançar na conquista de nossos intentos. Mas disso não se segue que devemos distorcer o conceito de verdade até o ponto de torná-lo algo valioso a ser buscado.

“... não existe nenhuma lei que nos exija usar a série $v^e r^d a^d e$ como uma palavra para designar a propriedade ou o conjunto das propriedades que pensamos ser as mais importantes que nossas crenças podem possuir. Estamos livres para aceitar a noção pré-teórica da verdade como correspondência a uma realidade independente da mente e também aceitar, sem inconsistência, que a verdade não é particularmente uma propriedade valiosa.” (KIRKHAM, 2003, p.151)

1.7. Ainda Sobre a Relação entre Verdade e Justificação

Kirkham afirma que nenhuma explicitação do conceito de justificação pode ser feita sem que esta seja relacionada ao conceito de verdade. Justificar algo é sempre justificá-lo como provavelmente verdadeiro. Qualquer tentativa de fugir a essa regra resulta ou em análises circulares do conceito ou em análises ininteligíveis. Eis algumas passagens nas quais Kirkham defende essas idéias.

“Minha descrição do empreendimento epistemológico implica que a justificação deve ser entendida ou analisada em relação à verdade, ou como às vezes se diz, que o conceito de justificação pressupõe o conceito de verdade.” (2003, p.78)

“... ofereço o seguinte argumento contra a alegação de que a verdade pode ser analisada em termos de justificação. É parte do significado de ‘justificado’, ‘verificado’ e ‘garantido’ que nada é justificado, verificado ou garantido *simpliciter*. Esses participios requerem como complemento uma expressão iniciada pela conjunção ‘como’ (. . .) Mas *como o quê* são justificadas ou garantidas afirmações e crenças? ‘Como verdadeiras’ é a resposta *vénérable* (. . .) O que imediatamente se segue disso é que equiparar ‘verdadeiro’ com ‘justificado’ ou analisar verdade mesmo de forma parcial em termos de justificação é, no melhor dos casos, uma análise inutilmente circular e, no pior, uma análise ininteligível que

transforma 'a é verdadeira' no seguinte absurdo de tamanho infinito: 'a é justificada como justificada, como justificada, como. . .'. (2003, p.80-81)

“. . . não é de ajuda equiparar 'verdade' com 'justificado dentro de um sistema' ou 'justificado dentro de um esquema conceitual'. Pois de novo, pergunto, justificado *como o quê* dentro do sistema?" (2003, p.80)

Mesmo a proposta de identificar verdade com uma justificação em condições ideais padeceria da impossibilidade de se entender essas condições ideais sem uma referência das mesmas ao conceito de verdade. Condições ideais são aquelas que possibilitariam justificar como verdadeiras nossas crenças, proposições etc. Dessa forma Kirkham opõe-se veementemente à tentativa de redução de verdade a justificação, pois *esta última só pode ser entendida em referência à primeira*.

Künne, entretanto, faz a defesa oposta, qual seja: a de que não se precisa de um conceito de verdade para que possamos justificar nossas crenças, proposições etc. Diz mais, afirma que o conceito de verdade é subsidiário ao conceito de justificação (devemos ter claro, entretanto, que Künne não reduz verdade à justificação). Seguem-se algumas passagens de Künne nas quais tais idéias são defendidas.

“Segundo uma teoria justificacionista do *significado* nós não compreendemos uma sentença declarativa verdadeira a não ser que sejamos capazes de reconhecer circunstâncias sob as quais estaríamos justificados em aceitá-la. Se o realismo alético [alethic] está correto, esta doutrina não pode ser mantida. Mas nem tudo nela está errado. Nossa habilidade em reconhecer sentenças que expressam verdades transcendentais à justificação não é algo completamente arbitrário: ela se baseia firmemente em nossa capacidade de compreender outras sentenças que exprimem verdades reconhecíveis. Nosso entendimento de verdades que estão para além da justificação ancora-se em nosso entendimento de outras proposições, sejam elas atômicas ou não, que são justificáveis.” (2003, p.449-450)

“Agora estamos em condições de encaixar uma peça que havia sobrado (. . .) quando tentamos compreender o princípio de Putnam de que verdade e justificação são interdependentes e ratificar o argumento contra a Tese da Identidade de Frege (. . .) Putnam sem dúvida alguma está certo em dizer que 'alguém que se envolve no debate acerca da validade de uma crença tem uma noção implícita de justificação'. (Ele não precisa ter em seu vocabulário uma *palavra* para estar justificado, basta ser capaz de explicá-la.) Então, alguém que não sabe como defender uma declaração assertórica de uma sentença como 'Há um lápis na gaveta' contra oponentes não sabe o que é para uma tal asserção ser *verdadeira*. Assim, ter pelo menos uma noção implícita de justificação é uma condição necessária para ter o conceito da verdade. Admitindo isso, nós subscrevemos, por assim dizer, a metade da tese da interdependência de Putnam e endossamos *completamente* sua afirmação mais fraca de que (verdade . . . está conectada com justificação), porque mesmo que haja apenas uma dependência de mão-única, há uma conexão. Mas nós deveríamos adotar também a outra metade da tese da interdependência de

Putnam? É, ter pelo menos uma noção implícita da verdade, uma condição necessária para se ter o conceito de justificação?” (2003, p.450) [Künne responde que não]

“. . .o fato, de que para se ter competência em usos assertóricos ‘menos sofisticados’ de sentenças declarativas apenas uma noção implícita de justificação é requerida, mostra que a noção de justificação não depende da noção de verdade. Isto também refuta a Tese da Identidade de Frege, segundo a qual não se pode asserir *algo* sem se ter dominado o conceito de verdade.” (2003, p.451-452) (sublinhados meus)

Estamos diante do dilema que eu expus acima: que conceito é logicamente o mais primitivo, o conceito de verdade ou o conceito de justificação?

Antes de apresentar minha proposta de solução para o dilema faço uma pequena digressão importante. Atente-se para a afirmação que se segue na qual Kirkham analisa a lógica da verdade: “. . .tudo o que for deduzido de uma afirmação verdadeira deve ser verdadeiro também. . .” Esta afirmação é feita por um filósofo que procura analisar o conceito da verdade e nos dizer no que ela consiste. Contudo, ao invés de ser feita após ter-se oferecido o conceito da verdade ela é tida como um guia (um dos) para a avaliação e determinação do mesmo. Mas como é possível que seja oferecida uma característica da verdade, como a que está expressa acima, sem que nós já saibamos de antemão no que ela consiste? Se já sabemos no que ela consiste a tarefa filosófica de oferecer uma análise do conceito torna-se supérflua. Creio que a conclusão que devemos tirar disso não é que Kirkham se equivoca (o mesmo suposto erro será encontrado na maioria – provavelmente em todos – os textos que tratam do assunto), mas sim que o que toda e qualquer teoria da verdade deve nos oferecer é uma análise adequada de nossas intuições prévias do que seja a verdade. O trecho a seguir torna isso evidente: “Equiparar verdade e justificação também implica que o valor de verdade de uma afirmação possa modificar-se quando dispomos de mais evidência relevante, o que é contra-intuitivo.” (KIRKHAM, 2003, p.84) (sublinhado meu) Poderia citar ainda inúmeras passagens nas quais Künne se contrapõe a algumas propostas de análises da verdade oferecidas por algumas teorias da verdade pelo fato de elas irem de encontro a nossas intuições sobre o que é a verdade, contra o nosso “*workday concept of truth*”, na expressão de nosso autor. Nenhuma teoria da verdade deveria oferecer, portanto, um conceito de verdade que fosse de encontro às nossas intuições. Uma correta análise do conceito da verdade deve dar conta de todas as nossas pré-noções sobre o que é a verdade. Pode-se colocar aqui a

seguinte questão : se temos uma idéia intuitiva da verdade é possível que esta resulte de algo distinto dela, como por exemplo, o prévio domínio de procedimentos de justificação? (Talvez possamos situar exatamente neste ponto a disputa de Kirkham e Kühne). Mas como poderíamos ter o conceito de justificação sem termos o conceito da verdade?

Creio que a solução mais adequada a esse dilema seja a seguinte: Kühne está correto no âmbito pragmático. Realmente não precisamos ter uma definição explícita, ou seja, um conhecimento teórico do conceito verdade em *procedimentos* de justificação. Aprendemos como podemos justificar nossas afirmações sobre o mundo no contato cotidiano com os outros. A justificação se dá, portanto, como um conhecimento prático, como um saber oriundo da convivência dentro de uma comunidade de indivíduos, que em muitos casos precisam se entender sobre dado tema. Contudo, Kirkham estaria correto no âmbito teórico: precisamos ter o conceito da verdade para referimo-nos ao conceito de justificação. Qualquer tentativa de definir teoricamente o conceito de justificação pressupõe a dependência lógica deste ao conceito mais fundamental que é a verdade. Assim, não poderíamos transpor simplesmente as análises que Kirkham faz da relação necessária de subordinação do conceito de justificação em relação ao conceito de verdade no âmbito teórico para o âmbito da prática. Neste o que importa explicar é como as ações são levadas a cabo. E como Kühne defende não é necessário que tenhamos explicitamente o conceito de verdade para que venhamos a ter sucesso na justificação de nossas afirmações sobre o mundo.⁶⁰

⁶⁰ Enfatizo, mais uma vez, que de forma alguma a defesa da possibilidade de se justificar afirmações em âmbitos pragmáticos sem uma noção explícita do conceito de verdade signifique cair numa postura anti-realista de identificar verdade como justificação.

CAPÍTULO 2

A TEORIA CONSENSUAL DA VERDADE (1972)

Neste capítulo, examinarei a proposta de Habermas de conceber a verdade como uma pretensão de validade implícita aos atos-de-fala constatativos cuja validade só poderia ser resgatada no interior de um processo argumentativo altamente idealizado. Exporei ainda as críticas de Habermas às idéias de base presentes em algumas teorias da verdade que não são capazes de diferenciar o conceito de verdade de outros conceitos tais como objetividade e certeza.⁶¹

Viso com a apresentação que faço da teoria consensual de Habermas ao final do capítulo responder às duas questões fundamentais que me instigam: a) seria a teoria consensual uma teoria da verdade genuína ou uma teoria da justificação travestida de teoria da verdade? e b) em sendo uma teoria da verdade seria a teoria consensual uma teoria Realista ou uma teoria Não-Realista? Tomarei como pano de fundo para responder a essas indagações as idéias que discutimos anteriormente no capítulo 1.

2.1 Pretensão de Validade e Enunciação

Todo jogo de linguagem que funciona de maneira adequada ancora-se num acordo subjacente caracterizado pelo reconhecimento intersubjetivo de pelo menos quatro pretensões de validade, quais sejam: a pretensão de inteligibilidade da enunciação, a de verdade de sua componente proposicional, a pretensão de retidão (correção) normativa de sua componente performativa e a de sinceridade (veracidade) de intenção daquele que realiza o ato-de-fala. A comunicação bem-

⁶¹ Para uma sucinta apresentação da teoria habermasiana da verdade cf. (COSTA, 2001)

sucedida marcada por uma inter-compreensão mútua entre os sujeitos de uma dada comunidade lingüística é sustentada por essa base de validade. Qualquer perturbação que viole a aceitação de uma dessas pretensões de validade determina a necessidade do restabelecimento da ordem comunicativa anterior, tarefa que é levada a cabo por meio de procedimentos específicos a cada uma das pretensões de validade postas em debate.⁶²

Fiel ao aspecto consensual-discursivo de sua idéia de verdade, Habermas vincula esta à satisfação da pretensão de validade levantada por atos-de-fala constatativos. O conceito de pretensão de validade já encerra em si todo o caráter discursivo que tomará o conceito de verdade. Para tanto, Habermas esclarece o que é uma pretensão de validade tendo por base o modelo jurídico de "pretensão de direito" (*Rechtsanspruch*). Uma pretensão é algo que pode ser levantado e feito valer. Pode ser reconhecido ou rejeitado; negado ou defendido. Uma pretensão só é válida se ela for reconhecida como tal pelos outros participantes de uma comunidade. O reconhecimento obtido por uma pretensão pode advir dos mais variados motivos. Porém uma pretensão é dita justificada (legitimada) na medida em que as razões que fundamentam o acordo em torno da necessidade de sua aceitação são inerentes à própria pretensão. A validade de uma pretensão legítima garante ainda a satisfação das expectativas nela contidas.

A enunciação (*Äußerung*) é a unidade básica do discurso e possui, enquanto ato-de-fala (ação), um caráter duplo: ela pode ser analisada tanto do ponto-de-vista de seu elemento ilocucionário, ou seja, da relação que estabelece entre falante e ouvinte, como do ponto-de-vista de seu elemento proposicional. Ambos os elementos são independentes um do outro no sentido de que um mesmo conteúdo proposicional pode ser integrado a distintos atos-de-fala como uma afirmação, pedido, ordem ou recomendação. A estrutura dupla do discurso sustenta-se nessa característica da enunciação. Um falante e um ouvinte que procuram manter uma

⁶² "Der Sprecher muss einen *verständlichen* Ausdruck wählen, damit Sprecher und Hörer *einander verstehen* können; der Sprecher muss die Absicht haben, einen *wahren* propositionalen Gehalt mitzuteilen, damit der Hörer *das Wissen* des Sprechers *teilen* kann; der Sprecher muss seine Intentionen *wahrhaftig* äußern wollen, damit der Hörer an die Äußerung des Sprechers *glauben* (ihm vertrauen) kann; der Sprecher muss schliesslich eine im Hinblick auf bestehende Normen und Werte *richtige* Äußerung wählen, damit der Hörer die Äußerung akzeptieren kann, so dass beide, Hörer und Sprecher, in der Äußerung bezüglich eines anerkannten normativen Hintergrunds *miteinander übereinstimmen* können. Ferner gilt, dass kommunikatives Handeln ungestört nur so lange fortgesetzt werden kann, wie alle Beteiligten unterstellen, dass sie die reziprok erhobenen Geltungsansprüche zu Recht erheben." (HABERMAS, 1986b, p.354-355)

relação inter-pessoal visando o entendimento recíproco movimentam-se simultaneamente em dois níveis distintos e complementares: o da inter-subjetividade e o das experiências e objetos. No nível da inter-subjetividade um falante busca por meio de uma enunciação instaurar uma relação inter-pessoal que pode ou não ser aceita pelo ouvinte na medida em que este a avalia como legítima ou não. No nível das experiências e objetos um falante busca por meio de uma enunciação entender-se com o ouvinte sobre algo (no mundo). Assim, podemos afirmar que a ação comunicativa desenvolve-se em dois níveis, o da comunicação do conteúdo proposicional e o da metacomunicação da relação inter-pessoal estabelecida. Comunicar um conteúdo proposicional é fazê-lo de dada maneira. A metacomunicação, entretanto, não deve ser confundida com *metalinguagem*. Uma metalinguagem instaura uma relação de objetivação com a sua linguagem-objeto. Uma enunciação que comunica algo de determinada forma (afirmação, pedido, recomendação, ordem) não pode ao mesmo tempo objetivar a forma empregada no ato da comunicação. É claro que esta mesma enunciação pode vir a fazer parte de um novo ato-de-fala que transforma o elemento ilocucionário da enunciação em conteúdo proposicional. O que não é possível é que ambos os fenômenos se dêem simultaneamente numa enunciação. ⁶³ (HABERMAS, 1986b, p.407)

Quando, no discurso, tematizamos a relação inter-pessoal, fazemos um *uso interativo* da linguagem, no qual o objeto do discurso é a legitimidade da promessa, da recomendação, da ordem ou da afirmação (feitos por meio de atos-de-fala regulativos), em relação a um pano de fundo normativo constituído por regras e convenções. No uso interativo da linguagem o conteúdo proposicional é apenas evocado. No caso do discurso ter por objeto o conteúdo proposicional da enunciação fazemos um *uso cognitivo da linguagem*, no qual a relação inter-pessoal existente é legada a segundo plano, sendo posta em destaque a pretensão de verdade da proposição afirmada por meio de um ato-de-fala constativo.

A força ilocucionária de um ato-de-fala, ou seja, a capacidade que este tem

⁶³ Sobre a diferença entre metalinguagem e metacomunicação, no que concerne à reflexividade inerente a esta última, Habermas comenta: “Le système d’une langue naturelle n’est pas clos; il permet d’établir, de commenter ou de modifier les règles relatives à son application, pour des énonciations de toute sorte. La métacommunication ne peut employer que la langue qui est en même temps la langue-objet de laquelle on parle; car toute langue naturelle est son propre métalangage. D’où cette réflexivité qui, en dépit de la règle typologique, permet au contenu sémantique des énonciations langagières de comporter, en même temps que l’information manifeste, une information indirecte relative à son application.” (HABERMAS, 1987, p.241)

de vincular falante e ouvinte em uma relação inter-pessoal, advém de sua referência a um pano de fundo normativo pré-existente, cuja validade (pelo menos factual) é já desde sempre pressuposta. A referência explícita a este pano de fundo normativo é realizada por atos-de-fala regulativos, que podem tanto fundamentar sua pertinência referindo-se às regras existentes, como por em discussão a validade dessa estrutura normativa (discurso prático). O núcleo ou fundamento racional da força ilocucionária reside no fato de que um falante compromete-se diante do ouvinte a retirar determinadas conclusões práticas da execução de seu ato-de-fala. No caso de uma afirmação, por exemplo, o falante compromete-se, caso necessário, a resgatar a pretensão de verdade implícita através da indicação de que realmente existe o estado de coisas afirmado; no caso de uma recomendação, o de apresentar as regras existentes que a legitimam e, caso necessário, o de justificar a validade racional daquelas; por sua vez, no caso de uma declaração de intenção, o de comprová-la por meio da futura execução de atos compatíveis com a mesma. As pretensões de validade implícitas aos atos-de-fala e a suscetibilidade dessas à verificação é o que garante a racionalidade do reconhecimento que elas obtêm por parte dos concernidos no processo comunicativo.⁶⁴

Habermas entende o processo comunicativo que ocorre entre sujeitos capazes de ação e fala como um fenômeno que gira em torno de dois eixos principais distintos, mas complementares: a situacionalidade⁶⁵ e a universalidade. Todo e qualquer processo de entendimento entre sujeitos é efetivado por meio da partilha de significações comuns que são gestadas contingentemente, ou seja, as significações produzidas são frutos de processos históricos específicos a cada comunidade de comunicação. Contudo, esse mesmo entendimento só é possível porque cada ato-de-fala realizado dentro dessa comunidade por seus membros sustenta-se através da satisfação das pretensões de validade supra citadas, que, ao contrário do processo que tornam possível, não se limitam ao seu contexto imediato, exigindo para si o caráter da universalidade (a qual, neste contexto, deve ser

⁶⁴ “Bei verschiedenen Sprechakten, so können wir sagen, wird der Inhalt des Sprecherengagements jeweils *durch eine spezifische Bezugnahme auf denselben thematisch hervorgehobenen universalen Geltungsanspruch bestimmt*. Und weil die sprechhandlungstypischen Verpflichtungen wegen dieser Bezugnahme auf universale Geltungsansprüche den Charakter von Begründungs- oder Bewährungsverpflichtungen annehmen, kann der Hörer durch das signalisierte Sprecherengagement zur Annahme des Angebots rational motiviert werden.” (HABERMAS, 1986b, 433)

⁶⁵ Habermas não utiliza esse termo em seus textos, mas creio que ele seja adequado para explicar o processo comunicativo em seus dois elementos constitutivos.

entendida como aquilo que todo e qualquer processo de comunicação deve pressupor para que possa ser bem-sucedido). (HABERMAS, 1986b, p.353-354) As pretensões de validade não possuem conteúdo, sendo estritamente formais. O conteúdo é sempre fornecido pelo outro componente do processo comunicativo: a situacionalidade. Uma das principais conseqüências que podemos tirar dessa abordagem é que Habermas apesar de reconhecer a historicidade inerente a toda comunidade lingüística, não dá lugar à tese da incomensurabilidade entre elas, pois as pretensões de validade apontam sempre para além do contexto imediato da comunicação: defender uma pretensão de validade é defendê-la não apenas perante os oponentes reais imediatos, mas *pretender* defendê-la perante todo e qualquer possível oponente.

De posse dessas considerações iniciais no que se segue voltar-me-ei à exposição do processo de solução de controvérsias surgidas acerca da pretensão de verdade das asserções. Isso permitirá apresentar a concepção de verdade proposta por Habermas, que entende a verdade *como um acordo intersubjetivo racionalmente motivado sobre a pretensão de validade dos atos-de-fala constataativos*.

2.2 Sobre o que pode ser dito “Verdadeiro” ou “Falso”

Habermas afirma que o que pode ser dito verdadeiro ou falso é o conteúdo proposicional das asserções, dos atos de fala constataativos. Cada enunciado expressa um estado de coisas que em ocorrendo aponta para a sua verdade, em não ocorrendo, aponta para a sua falsidade. As asserções não podem ser ditas verdadeiras ou falsas, pois, ao contrário do que ocorre com a verdade, aquelas são enunciações datadas, episódios da linguagem localizados no tempo. A verdade possui um caráter de invariância, portanto, não episódico. Entretanto, o conteúdo proposicional das asserções, o enunciado, não partilha do caráter temporal das asserções, o que permite afirmá-lo verdadeiro ou falso com propriedade.⁶⁶ Um

⁶⁶ Habermas refere-se explicitamente ao caráter invariante da verdade quando de sua rejeição à

conteúdo proposicional só pode aparecer sob a forma de proposição em atos de fala constataivos, em asserções. A verdade diz respeito à pretensão de validade que é associada ao conteúdo proposicional (enunciado) de uma asserção. Não cabe às asserções serem verdadeiras ou falsas. Delas só podemos dizer que seja justificada ou injustificada sua enunciação. Uma pretensão de validade é tida por justificada, na medida em que ela é sustentada, mantida, unicamente na base de argumentos. A validade justificada de uma pretensão de verdade garante a certeza da realização das expectativas afirmadas, possibilitando dessa forma a base de certezas necessária para as realizações pragmáticas no mundo da vida. Um enunciado é verdadeiro quando sua pretensão de validade está justificada.

Para Habermas, a teoria da verdade como redundância baseia-se numa observação correta acerca dos enunciados que predicam a verdade, mas numa generalização incorreta que falseia a teoria. Se por um lado é correto que a adjunção do predicado “é verdadeiro” a uma asserção qualquer é supérflua no nível da ação comunicativa, esta mesma predicação no nível metalingüístico do discurso deixa de sê-lo. A afirmação de “p” já traz consigo uma pretensão de verdade, o que torna desnecessário predicar a verdade explicitamente. Contudo, isso só é válido para o âmbito da ação⁶⁷, no qual as pretensões de validade não são tematizadas, sendo supostas como válidas. Mas quando uma pretensão de validade aceita ingenuamente nas atividades práticas é posta em questão a sua tematização abre caminho para o nível metalingüístico (Discurso)⁶⁸ no qual o predicado “é verdadeiro” deixa de ser supérfluo. Aqui já não se trata da enunciação de um fato, “p”, mas de uma enunciação sobre a enunciação de um fato. A enunciação sobre a validade da enunciação de que p. “Uma pretensão de validade, sobre cuja justificação enunciações contrárias foram formuladas, pode ser tematizada apenas em

idéia de que seriam asserções (ao invés do conteúdo dessas) aquilo que deveria ser dito verdadeiro ou falso com propriedade. “. . .Behauptungen datierbare Äußerungen oder Sprachepisoden darstellen, während Wahrheit offensichtlich einen Invarianzanspruch stellt und daher einen nichtepisodischen Charakter hat.” (HABERMAS, 1986a, p.128)

⁶⁷ "Unter dem Stichwort 'Handeln' führe ich den Kommunikationsbereich ein, in dem wir die in Äußerungen (auch in Behauptungen) implizierten Geltungsansprüche stillschweigend voraussetzen und anerkennen, um Informationen (d.h. handlungsbezogene Erfahrungen) auszutauschen." (HABERMAS, 1986a, p.130) Sobre o que é ação comunicativa Habermas escreve: „Der Ausdruck ‚kommunikatives Handeln‘ bezeichnet diejenigen sozialen Interaktionen, für die der verständigungsorientierte Gebrauch der Sprache eine handlungskoodinierende Rolle übernimmt.“ (HABERMAS, 2001, p.50)

⁶⁸ "Unter dem Stichwort 'Diskurs' führte (sic) ich die durch Argumentation gekennzeichnete Form der Kommunikation ein, in der problematisch gewordene Geltungsansprüche zum Thema gemacht und auf ihre Berechtigung hin untersucht werden." (HABERMAS, 1986a, p.130)

constatações metalingüísticas do tipo ‘p é verdadeiro/ não é verdadeiro’.” (HABERMAS, 1986a, p.130) Quando as expectativas de uma pretensão de validade aceita são frustradas esta perde a capacidade de coordenar ações tornando-se necessária a tematização de sua validade. Isso, por sua vez, é feito levando-se em conta apenas argumentos, que podem servir para a justificação ou refutação da pretensão problematizada. Na esfera do discurso só argumentos devem ser levados em conta, o que exige o distanciamento da esfera da ação. O único *telos* aqui é o de se chegar a um acordo motivado racionalmente. A única coerção admitida é aquela advinda do melhor argumento. Na discussão das pretensões de validade ocorre uma espécie de virtualização do real de forma a permitir que o que se sabe sobre ele possa ser colocado como hipótese que necessita ser validada discursivamente. “A forma de comunicação livre da pressão da experiência e da coerção da ação permite reconstruir um acordo sobre as pretensões de validade tornadas problemáticas em situações de interação perturbadas. . .” (HABERMAS, 1986a, p.131)

2.3 Diferença Entre Fatos e Objetos da Experiência

Habermas diferencia fatos de objetos da experiência. Os objetos são entes que existem no real; um fato é aquilo que uma asserção verdadeira enuncia sobre os objetos da experiência. Fatos e objetos possuem, portanto, estatuto ontológico distintos. Fatos não existem no mundo e a contraparte material das expressões referenciais são os objetos. Mas é justamente a pressuposição de que os fatos e os objetos possuem o mesmo estatuto ontológico que caracteriza, segundo Habermas, a teoria da verdade enquanto correspondência.

“Ora, se objetos da nossa experiência são algo no mundo, nós não deveríamos afirmar da mesma forma que fatos são ‘algo no mundo’. Exatamente esta afirmação ou uma equivalente precisa fazer uma teoria correspondencial da verdade: asserções verdadeiras devem corresponder a ‘fatos’. Decorre disso que essa expressão só pode ter um sentido se os correlatos das asserções representam algo real do mesmo modo que nossos objetos de experiência, ou seja, são ‘algo no mundo’.” (HABERMAS, 1986a, p.132-133)⁶⁹⁷⁰

⁶⁹ Habermas entende aqui o termo *Wirkliches* como se referindo ao estatuto ontológico dos objetos no mundo. Ele alterará esta perspectiva em seu ensaio *Verdade e justificação* no qual passará a conceber o *Wirkliches* como se referindo ao estatuto ontológico daquilo que é expresso por meio de sentenças verdadeiras, ou seja, do estatuto ontológico dos fatos. Cf. Seção 3.1.2 do próximo capítulo.

Fatos pertencem à esfera da linguagem, só podendo ser tematizados no âmbito do discurso. Fatos são estados de coisas existentes, estes últimos sendo entendidos como o conteúdo proposicional de afirmações verdadeiras. Admite-se, certamente, a existência de uma relação entre fatos expressos na linguagem e os objetos experienciados no mundo. O que não deve ocorrer é a identificação de ambos como sendo o mesmo.

“Fatos são derivados de estados de coisas; entendemos por fatos o conteúdo proposicional de enunciações cujo conteúdo de verdade foi problematizado. Se afirmamos que fatos são estados de coisas existentes, não *pensamos* com isso na *existência* de objetos, mas sim na *verdade* de proposições. Evidentemente pressupomos a existência dos objetos identificáveis aos quais atribuímos predicados. O sentido de ‘fato’ ou ‘estado de coisas’ não pode ser esclarecido sem a referência ao discurso, no qual nós examinamos as pretensões de validade suspensas de enunciações (. . .) *Pensamentos* sobre objetos da experiência não são o mesmo que *experiências* ou percepções de objetos.” (HABERMAS, 1986a, p.134-135)
“. . .se estados de coisas são ou não são o caso, não é algo que seja decidido por meio da evidência de experiências, mas através de argumentações. A idéia da verdade só se deixa mostrar com a referência ao resgate discursivo de pretensões de validade.” (HABERMAS, 1986a, p.135-136)

A dificuldade presente na distinção entre fatos e objetos da experiência deve-se à forma com que estes são expressos por meio da linguagem: não existe uma diferenciação gramatical na forma das expressões lingüísticas utilizadas para afirmar fatos e aquelas utilizadas para relatar experiências com objetos no mundo. A diferença entre ambas só pode ser tornada evidente quando distinguimos esfera da ação e esfera do discurso. A enunciação "Aquele passarinho é um bem-te-vi" pode ser tanto uma informação sobre um ente no mundo, caso em que pertenceria ao âmbito da ação, como pode também cumprir o papel da apresentação de um fato (sobre um objeto no mundo) na esfera do discurso, se a pretensão de validade implícita na enunciação for posta em questão. Uma pretensão de verdade pode basear-se sobre experiências de objetos no sentido de referir-se a elas como efetivas ao invés de ilusórias. Contudo, a justificação, fundamentação, daquela não se faz por meio da referência às experiências realizadas com objetos no mundo,

⁷⁰ É evidente que essa crítica de Habermas só atinge as teorias da correspondência que postulam fatos como sendo aquilo ao que as expressões lingüísticas correspondem. E somente aquelas que postulam que a correspondência se dá por uma relação de isomorfia. Cf. seção 1.6.

mas única e exclusivamente por meio de argumentos. Nenhuma referência à experiência com objetos pode ser tomada como argumento, visto que as experiências só entram no âmbito do discurso após terem sido interpretadas e é justamente a validade da interpretação que está sendo posta em questão. (HABERMAS, 1986a, p.135)

Habermas define verdade da seguinte forma:

“Denominamos verdade a pretensão de validade que vinculamos com atos-de-fala constatativos. Um enunciado é verdadeiro se a pretensão de validade dos atos-de-fala com os quais nós afirmamos o enunciado, através do uso de sentenças, é justificada.” (HABERMAS, 1986a, p.135)

Habermas procura deslocar a questão da verdade da relação enunciado/mundo para a relação enunciado/pretensão de validade. Para ele, no âmbito do intra-mundano, das nossas experiências com objetos, não se coloca a questão da verdade. O critério adequado para avaliar as informações que são trocadas sobre o mundo é o da segurança (*Zuverlässigkeit*) ou insegurança (*Unzuverlässigkeit*). Uma informação é tida como segura quando as expectativas de comportamento que ela contém são satisfeitas e insegura no caso contrário de se verem tais expectativas frustradas. Mas a verdade não diz respeito às informações acerca do mundo em si mesmo, mas aos enunciados que expressam tais informações. Uma compreensão adequada do significado da verdade numa teoria consensual só pode ser conseguida através da explicitação do que é propriamente o processo de justificação de pretensões de validade no discurso racional.⁷¹ Segundo esta teoria, a atribuição por parte de um argumentante de um predicado a um objeto é tida como justificada na medida em que todos os outros possíveis interlocutores com os quais este indivíduo pudesse manter uma discussão também atribuíssem o mesmo predicado ao mesmo objeto, pois foram convencidos de que existem razões suficientes que legitimam a atribuição. Todos os outros interlocutores devem convencer-se de que o argumentante tem o direito de atribuir o predicado ao objeto em questão.

⁷¹ "Der Sinn von Wahrheit, der in der Pragmatik von Behauptungen impliziert ist, lässt sich erst hinreichend klären, wenn wir angeben können, was 'diskursive Einlösung' von erfahrungsfundierten Geltungsansprüchen bedeutet. Genau dies ist das Ziel einer Konsensustheorie der Wahrheit." (HABERMAS, 1986a, p.136)

“A condição para a verdade de um enunciado é a anuência potencial de todos os outros. Todos os outros deveriam poder se convencer que eu atribuo justificadamente ao objeto o predicado enunciado e deveriam, então, poder concordar comigo. A verdade de uma proposição significa a promessa de se atingir um consenso racional sobre o dito.” (HABERMAS, 1986a, p.137)

2.4 Pretensões de Validade e Experiências de Certeza

Um jogo de linguagem que funcione adequadamente, no qual informações e ações são trocadas e coordenadas de maneira harmônica, baseia-se num consenso subjacente (*Hintergrundkonsensus*) caracterizado pelo mútuo reconhecimento de quatro pretensões de validade por parte dos sujeitos concernidos capazes de ação e fala, quais sejam: a **pretensão de inteligibilidade** (*Verständlichkeitsanspruch*) da enunciação, a **pretensão de verdade** (*Wahrheitsanspruch*) de sua componente proposicional, a **pretensão de retidão** (correção) (*Richtigkeitsanspruch*) normativa de sua componente performativa e a **pretensão de sinceridade** (veracidade) (*Wahrhaftigkeitsanspruch*) de intenção daquele que realiza o ato-de-fala. Nenhuma dessas pretensões de validade é redutível a qualquer uma das outras⁷² e o conjunto delas caracteriza aquilo que chamamos de Racionalidade. Qualquer perturbação que viole a aceitação de uma dessas pretensões de validade determina a necessidade de restabelecimento da ordem comunicativa anterior, tarefa que é levada a cabo por meio de procedimentos específicos relativos a cada uma das pretensões de validade questionadas. No caso de a pretensão de inteligibilidade de uma enunciação ser posta em discussão, o sujeito responsável pela enunciação pode se valer de esclarecimentos (*Deutungen*) para indicar o sentido que ele atribui ao seu ato-de-fala, revelando com isso o que ele realmente quis dizer e, portanto, como deve ser entendida sua expressão. Se a controvérsia diz respeito à pretensão de verdade da componente proposicional da enunciação, o sujeito responsável por esta tem de ser capaz de oferecer pelo menos um argumento em favor de seu ato-de-fala. Neste caso, o sujeito lança mão de explicações (*Erklärungen*) para a defesa

⁷² "Die vier eingeföhren Geltungsansprüche sind genuin; sie lassen sich nicht auf einen von ihnen, noch auf ein gemeinsames Fundament zurückföhren." (HABERMAS, 1986a, p.156)

de sua afirmação. Aqui se trata da determinação do que deve ser tido como fato. Em sendo a pretensão de retidão normativa posta em questão, o sujeito deve ser capaz de oferecer justificações (*Rechtfertigungen*) para a norma sobre a qual ele se baseou para realizar o seu ato-de-fala, sua ação. O sujeito justifica o ter se comportado de determinada maneira e não de outra quando é capaz de apresentar a norma que guiou sua conduta como generalizável para todos os outros sujeitos que se encontrem em igual situação. No caso de ser questionada a sinceridade ou veracidade de uma enunciação, contudo, acontece algo distinto. O questionamento não é dirigido diretamente àquele de quem se desconfia, mas aos outros participantes da comunidade de comunicação. Aqui se procura saber se o sujeito que perfaz a enunciação realmente acredita no que diz. Somente a observação do comportamento posterior do sujeito poderá confirmar a adequação entre suas enunciações e suas ações.

A pretensão de inteligibilidade da enunciação funciona como condição da comunicação. Em verdade, para que quaisquer uma das outras três pretensões de validade possam vir a ser colocadas em discussão faz-se necessário que o sentido da enunciação esteja claro e assim se possa decidir sobre o que se discorda realmente (no que tange a qualquer uma das outras três pretensões de validade). Toda e qualquer comunicação só pode ser efetivada quando a pretensão de inteligibilidade da enunciação já se encontra satisfeita.⁷³ Daqui não se deve concluir, entretanto, que a pergunta pelo sentido de uma enunciação é contraditória, visto que para a comunicação realizar-se a pretensão de inteligibilidade tem que ser pressuposta como satisfeita. De fato, sempre que o sentido de uma enunciação é ininteligível a comunicação cessa. Recorre-se, nesse momento, a outras enunciações cujo sentido seja inteligível (e que, portanto, têm satisfeitas suas pretensões de inteligibilidade) de maneira a tornar claro o sentido a princípio ininteligível da enunciação que interrompeu o processo comunicativo.

⁷³ De fato, a explicitação do sentido de uma configuração simbólica pode ser feita em dois níveis distintos de profundidade de análise. O intérprete, num primeiro momento, pode proceder à explicitação do sentido incompreensível do objeto simbólico relacionando-o a outros objetos simbólicos de mesmo nível, como quando se esclarece o sentido de uma palavra através de uma outra sinônima ou o sentido de uma frase por meio de outra – esta podendo pertencer tanto à língua original ou ser uma tradução em outra língua. A explicitação pode ainda atingir um nível mais interno, quando, por exemplo, se procura reconstruir as regras geratrizes do objeto simbólico. Neste caso, busca-se explicitar o saber pré-teórico que o autor utilizou na elaboração do objeto em questão: “Das ist die Aufgabe des *rekonstruktiven Verstehens*, also der Bedeutungsexplikation im Sinne der rationalen Nachkonstruktion von Erzeugungsstrukturen, die der Hervorbringung symbolischer Gebilde zugrundeliegen.” (HABERMAS, 1986b, p. 368)

Por sua vez, a pretensão de veracidade não pode ser discursivamente resgatada, visto que somente o comportamento subsequente do sujeito é capaz de estabelecer a adequação entre o que se diz e o que se faz. Vedado que nos é o acesso direto à mente do sujeito, unicamente a comparação entre dizer e fazer e a constatação de que não existe discordância entre ambos pode nos informar que um dado indivíduo expressa o que pensa (executar) realmente.

“Se alguém de fato expressa sua intenção ou em suas enunciações explícitas meramente finge a intenção que lhe é atribuída (e, em verdade, comporta-se estrategicamente) é algo que se mostra necessariamente somente quando interagimos com ele por um tempo suficientemente longo.” (HABERMAS, 1986a, p.139)

A meu ver, entretanto, no nível puramente conceitual essa tese de Habermas não é cogente, pois é sempre possível que alguém pense distintamente daquilo que diz e faz, embora jamais tenha surgido (ou venha a surgir) uma discrepância entre o que se disse e o que se fez (ou entre o que se dirá e o que se fará).

Habermas defende que as únicas pretensões de validade que são de direito discursivamente resgatáveis são a verdade e a correção normativa.⁷⁴

O reconhecimento de cada uma dessas quatro pretensões de validade por parte de um sujeito determina a realização de intenções específicas, quais sejam: compreensão de um objeto simbólico, no caso da pretensão de inteligibilidade; confiança ou crença em alguém, no caso da pretensão de sinceridade; saber algo, no caso da pretensão de verdade; e estar convencido (da retidão) de algo, no caso da pretensão de correção.

A cada uma dessas intenções está ligada uma experiência de certeza (*Gewissheitserlebnis*) específica experimentada pelo sujeito.⁷⁵ É necessário, entretanto, termos em mente a diferença entre uma certeza e uma pretensão de validade. A primeira é caracterizada pelo seu aspecto subjetivo, a segunda pela intersubjetividade. Uma experiência de certeza não pode ser compartilhada; uma pretensão de validade é sempre dirigida a pelo menos um interlocutor, que pode

⁷⁴ Adiante veremos como se dá o resgate discursivo de uma pretensão de validade.

⁷⁵ "Gewissheitserlebnisse verbinden sich nun in einem unspezifischen Sinne mit allen diesen Intentionen. Wenn ich etwas verstehe oder etwas weiß, etwas als gültig anerkenne oder jemandem glaube, dann habe ich Gewissheiten, aber doch sehr verschiedene Gewissheiten." (HABERMAS, 1986a, p.140)

aceitá-la ou não. “Uma pretensão de validade eu levanto, uma certeza eu a tenho.” (HABERMAS, 1986a, p.140) O paradigma por excelência das experiências de certeza é a percepção de objetos e fenômenos do mundo. A certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*) proporcionada pela percepção não pode jamais se revelar como falsa.⁷⁶ o máximo que se pode dizer é que houve uma identificação errônea do objeto percebido. Mas isso não altera a percepção que se teve.⁷⁷ A percepção estabelece uma relação direta⁷⁸ entre sujeito percipiente e objetos do mundo.⁷⁹ Contudo, no que se refere às experiências de certeza ligadas às distintas pretensões de validade, somente a pretensão de inteligibilidade e a pretensão de sinceridade possuem uma base na experiência. A pretensão de verdade e a pretensão de correção carecem de qualquer base imediata na experiência. A experiência de certeza ligada à pretensão de inteligibilidade e que Habermas denomina como *certeza não-sensível* refere-se à compreensão que um sujeito experimenta quando é posto diante de objetos simbólicos de cujas regras geratrizes ele possui conhecimento.⁸⁰ A experiência de certeza ligada à pretensão de sinceridade Habermas denomina de *certeza de crença (Glaubensgewissheit)* e refere-se à confiança que um sujeito deposita em outro excluindo deste a possibilidade de não pensar aquilo que afirma. A certeza de crença resulta da interação mantida entre o sujeito e aquele em quem se deposita confiança.⁸¹ As intenções correspondentes à

⁷⁶ "Etwas wahrnehmen heißt, der wahrgenommenen Dinge und Ereignisse gewiss sein. Der Akt des Sehens ist mit der Gewissheit, dass ich sehe, was ich sehe, eins: so zu reden, hat bereits etwas Absurdes." (HABERMAS, 1986a, p.142)

⁷⁷ "Wahrnehmungen können in gewisser Weise nicht falsch sein. Wenn wir uns getäuscht haben, dann war es eben nicht diese Wahrnehmung, sondern eine andere, als wir gemeint haben; oder es war gar keine Wahrnehmung, obwohl wir etwas wahrzunehmen gemeint haben - etwa eine Halluzination, eine Einbildung." (HABERMAS, 1986a, p.151)

⁷⁸ "Direta", aqui, é claro, não deve ser entendida como "não sendo mediada pelos sentidos", mas sim como "não podendo ser corrigida por processos argumentativos". Uma percepção pode ser apenas substituída por outra percepção.

⁷⁹ O que diferencia a certeza sensível acarretada pela percepção das outras experiências de certeza é que ela não se liga diretamente a qualquer pretensão de validade. "Wahrnehmungen, die eo ipso sinnlich gewiss sind, sind Akte, denen im Unterschied zu 'verstehen', 'glauben', 'anerkennen' und 'wissen' ein Geltungsanspruch *nicht* unmittelbar korrespondiert." (HABERMAS, 1986a, p.143)

⁸⁰ ". . . ist Erfahrung insofern einbezogen, als sich das Symbolverstehen unmittelbar auf die Wahrnehmung von Zeichen stützt. Der von Zeichenwahrnehmung abhängige Akt des Verstehens wird von Gewissheitserlebnissen eines Typs begleitet, den ich *nichtsinnliche Gewissheit* nennen möchte." (HABERMAS, 1986a, p.142)

⁸¹ Einer Person glauben heißt, dass ich ausschliesse, dass sie nicht meinen könnte, was sie sagt. Das Gewissheitserlebnis, das einen solchen Akt des Glaubens an eine Person begleitet, verdankt sich den Interaktionen, in denen ich die Wahrhaftigkeit des Betreffenden erfahren habe. Die *Glaubensgewissheit*, wie ich diesen Typus von Gewissheitserlebnis nennen will, ist von kommunikativen Erfahrungen abhängig; deshalb lassen sich Wahrhaftigkeitsansprüche auch nur in Interaktionen einlösen oder 'bezeugen'." (HABERMAS, 1986a, p.142) A diferença da certeza sensível e da não-sensível a certeza de crença não exclui a possibilidade do engano.

pretensão de verdade e correção não são acompanhadas de nenhuma experiência de certeza relevante que se baseie em alguma experiência de forma imediata. Na medida em que somente os argumentos elencados na defesa dessas pretensões de validade são capazes de determinar sua aceitação ou não dentro do processo discursivo, a única experiência de certeza que pode ser atribuída a elas é aquela advinda da coerção não-coercitiva do melhor argumento. A certeza, nesse caso, ancora-se imediatamente na argumentação e não na experiência. Esse tipo de certeza se distancia sobremaneira do caso paradigmático da certeza sensível, que apenas num sentido extremamente enfraquecido do termo poderíamos vir a considerá-la como sendo uma espécie de certeza.⁸² (HABERMAS, 1986a, p.144)

Para Habermas, seu projeto de uma teoria consensual da verdade oferece quatro grandes vantagens diante das diversas outras propostas de teorias da verdade existentes: a primeira consiste em diferenciar claramente questões práticas de questões teóricas e as respectivas pretensões de validade a elas associadas. No âmbito do discurso teórico, as asserções levantam uma pretensão de verdade que, em sendo satisfeita discursivamente, aponta para a existência do estado de coisas afirmado. No âmbito do discurso prático os preceitos (*Gebote*) e avaliações (*Bewertungen*) levantam uma pretensão de correção normativa que é satisfeita quando eles podem ser universalizados. A segunda vantagem ancora-se na distinção entre objetividade e verdade. Uma teoria consensual da verdade distingue contexto da ação, no qual informações sobre o mundo são trocadas e ações são coordenadas, ou seja, onde experiências são realizadas, de contexto do discurso, no qual as pretensões de validade são tematizadas e rejeitadas ou fundamentadas, âmbito em que não há troca de informações sobre o mundo e que se faz necessário desvencilhar-se das pressões da ação. A terceira vantagem refere-se à diferenciação entre pretensões de validade (e seu aspecto intersubjetivo) e experiências de certeza, que são essencialmente subjetivas. A quarta vantagem diz respeito à distinção entre pretensões de validade discursivamente resgatáveis (verdade e correção) e pretensões de validade não discursivas (inteligibilidade e sinceridade).

A não clareza sobre essas distinções está na base de diversos modelos

⁸² "Sowenig wir *diese* Erfahrung normalerweise Erfahrung nennen, so entfernt ist jene Gewissheit von der paradigmatischen Form der sinnlichen Gewissheit, die stets etwas Unmittelbares ausdrückt." (HABERMAS, 1986a, p.144)

errôneos de teorias da verdade. A confusão entre fatos e objetos da experiência, ou seja, a negligência em considerar os distintos âmbitos de cada um e a resultante incapacidade de retirar as adequadas conseqüências desta diferença, está na base das teorias da verdade que tomam essa ou como uma *cópia do real* ou como uma *relação biunívoca* entre elementos do real e elementos do enunciado (*Aussage*). Pertencendo a esferas categoriais distintas, fatos (âmbito do discurso) e objetos da experiência (âmbito da ação) não podem manter entre si qualquer daquelas relações. (HABERMAS, 1986a, p.154-155) Além disso, a verdade não deve ser confundida com a veracidade, posto que os atos-de-fala que se referem a esta última não levantam a pretensão de descrever um estado de coisas, mas sim expressar determinadas intenções (pensamentos, necessidades, sentimentos). A satisfação desta pretensão não é alcançada com a existência de um estado de coisas, mas sim através de ações que levando em conta as intenções afirmadas procuram realizá-las. (HABERMAS, 1986a, p.156-157) A verdade não deve ser confundida, ainda, com a pretensão de inteligibilidade. A satisfação desta significa que um sujeito está de posse das regras lingüísticas utilizadas para a produção de uma asserção com sentido e que qualquer outro indivíduo de posse dessas mesmas regras é capaz de entendê-la e empregá-la corretamente.

A confusão entre objetividade e verdade está na base de teorias empiristas e teorias transcendentais da verdade. Habermas procura distinguir a questão acerca da verdade de um enunciado da questão acerca da objetividade da experiência. A percepção de objetos e eventos carrega consigo uma “pretensão” de objetividade para a experiência de certeza sensível que a acompanha.⁸³ A experiência de certeza sensível é essencialmente subjetiva e constitui-se na condição subjetiva da objetividade possível da experiência. “. . . a experiência de certeza é o fiador subjetivo da objetividade da experiência.” (HABERMAS, 1986a, p.151) Visto que uma percepção não pode ser falsa, não é no âmbito desta que questões que dizem respeito à verdade das asserções (enunciados) poderão ser solucionadas.⁸⁴ Tal erro

⁸³ É preciso notar que a pretensão de objetividade se distingue completamente de uma pretensão de validade discursiva. Nas palavras de Habermas: "Allerdings lässt sich 'sinnliche Gewissheit' dem Anspruch auf 'Objektivität der Erfahrung' zuordnen; aber diese darf dann nicht mit der 'Wahrheit von Propositionen', d.h. einem diskursiven Geltungsanspruch verwechselt werden." (HABERMAS, 1986a, p.143, nota)

⁸⁴ Nas palavras de Habermas: "Demgegenüber [contra a concepção de que a verdade diz respeito às percepções] möchte ich die These verteidigen, dass Wahrheit kategorial der Welt der Gedanken (im Sinne Freges) und nicht der Wahrnehmungen angehört. Weil Wahrnehmungen in gewisser Weise

é característico das teorias empiristas e transcendentais da verdade.⁸⁵ Não é por meio da tematização de enunciados singulares, que expressam percepções realizadas, que se coloca adequadamente a problemática da verdade. O conhecimento expresso nesse tipo de asserções traz uma carga subjetiva ainda excessiva. Disso não se deve concluir que um enunciado do tipo "Esta mesa está quebrada" não levante pretensão de verdade e que o sentido discursivo da verdade não possa ser por ele esclarecido (o que Habermas, aliás, faz diversas vezes em seu ensaio). O ponto a ser destacado é que a solução de uma controvérsia surgida sobre tal enunciado em princípio pode ser resolvida por meio da recorrência à percepção. Quando uma controvérsia estabelecida não puder mais ser solucionada por meio da percepção, restando apenas o recurso ao emprego de argumentos para a conquista deste fim, é que se coloca adequadamente em discussão a pretensão de verdade dos enunciados.

São, antes, os enunciados que organizam conceitualmente a experiência (que no caso limite é sempre subjetiva, pois é sempre *um indivíduo* que a tem) que abrem caminho à discussão acerca da verdade: enunciados modais, gerais e negativos. Enunciados modais, gerais e negativos não podem remeter imediatamente à realização de uma experiência. Não é possível termos a experiência visual "do livro amarelo que não está sobre minha mesa", nem a experiência de "todos os cisnes são brancos", assim como não faz sentido alegarmos ter a experiência do "possível gato preto atrás da porta". O distanciamento da experiência contido nos enunciados gerais esvazia-os de conteúdos subjetivos.

A objetividade de uma experiência pode ser sempre comprovada por meio da repetição bem-sucedida, no âmbito da ação, da experiência correspondente. É essa repetição o fiador da não-subjetividade da experiência. A pretensão de verdade de um enunciado, entretanto, não é fundamentada por meio da repetição de experiências: uma experiência não é um argumento e somente este último pode resgatar uma pretensão de verdade.

nicht falsch sein können, kann sich auf dieser Ebene die Frage nach der Wahrheit gar nicht stellen." (HABERMAS, 1986a, p.151-152)

⁸⁵ "Die empiristischen Wahrheitstheorien knüpfen an das Moment sinnlicher Gewissheit [da percepção], die transzendentalen Wahrheitstheorien an den Anspruch auf Objektivität [da percepção] an." (HABERMAS, 1986a, p.151)

“O sentido, no qual uma proposição pode ser verdadeira ou falsa, não consiste nas condições da objetividade da experiência mas, sim, na possibilidade de fundamentar, em termos argumentativos, um posicionamento que, reivindicando validade, é também passível de crítica.” (HABERMAS, 1987a, p.332) e, ainda, “Verdade entendida como justificação de uma reivindicação que, uma vez formulada, implica a pretensão de ser também válida, não se mostra – como a objetividade da experiência – no agir controlado pelo sucesso, mas única e exclusivamente, na argumentação bem-sucedida, por intermédio da qual a reivindicação problematizada, essa que pretende ser válida, é efetivamente satisfeita (no *médium* do discurso) e, como tal, executada.” (HABERMAS, 1987a, p.336)

Na esfera do discurso somente argumentos são tematizados. Estes podem basear-se em experiências realizadas, mas não devem ser confundidos com elas. A matéria dos argumentos são conceitos; a matéria das experiências resulta do encontro entre objetos e eventos do mundo e a estrutura cognitiva dos nossos sentidos.

Habermas retira uma conseqüência indesejável para aqueles que identificam verdade com objetividade. Se compreendermos o desenvolvimento científico como um contínuo aperfeiçoamento da linguagem teórica utilizada para interpretar os objetos e eventos do mundo, então interpretações mais adequadas só seriam possíveis (se concebêssemos experiências como sendo aquilo que resgataria pretensões de validade) por meio da produção de novas experiências em vez de através de novas interpretações das mesmas experiências (HABERMAS, 1986a, p.154).

Eu iria ainda mais longe nessas considerações: se tomarmos a análise de Habermas como correta a indistinção entre verdade e objetividade colocaria em perigo a identidade dos objetos e eventos intramundanos e conseqüentemente a possibilidade de afirmarmos a permanência (constância) do mundo no qual as experiências são realizadas. Mundo e interpretação já não mais constituiriam coisas distintas. A pluralidade de mundos multiplicar-se-ia *ad infinitum* de acordo com as distintas interpretações. Não haveria conseqüentemente comensurabilidade entre elas. A comunicação entre membros pertencentes a distintas interpretações tornar-se-ia impossível. Se levarmos em conta a defesa de Habermas de que a percepção é essencialmente subjetiva, a comunicação tornar-se-ia impossível até mesmo entre

membros de uma mesma comunidade, ou melhor, essa sequer viria a existir, pois faltaria uma base comum de interpretação.⁸⁶

2.5 A Lógica do Discurso

A teoria consensual da verdade proposta por Habermas, não se refere aos mecanismos empregados para se obter enunciações verdadeiras. A teoria pragmática da verdade de Habermas quando procura determinar a lógica intrínseca ao processo de justificação de pretensões de validade por meio do discurso busca fixar o sentido mesmo do conceito de verdade. O conceito de verdade não é indiferente à lógica do discurso, antes é determinado por ela. Daqui, não se deve concluir que é o consenso em si que determina a verdade, mas sim que é o consenso alcançado por meio do processo discursivo, o consenso racionalmente motivado, o único capaz de estabelecer a verdade. “. . . a concordância à qual chegamos no discurso é unicamente um *consenso fundamentado*.” (HABERMAS, 1986a, p.160)

Neste ponto, levanta-se contra a teoria consensual da verdade uma objeção que Habermas explicitamente reconhece como adequada: as condições sobre as quais é erigido o consenso racionalmente motivado garantidor da verdade não podem elas mesmas depender do consenso. (HABERMAS, 1986a, p.161) Visto que são condições que tornam possível o consenso racionalmente motivado, não se pode recorrer a este como fundamento da validade daquelas. Habermas esquivava-se de enfrentar essa objeção diretamente, recorrendo à estratégia de apresentar as características altamente idealizadas e intrínsecas ao processo discursivo de resgate de pretensões de verdade e com isso evidenciar no que consiste a força do argumento que engendra o consenso racional. Assim, a verdade está estreitamente ligada à motivação racional que engendra o consenso. Faz-se necessário explicitar no que consiste a força do melhor argumento.

⁸⁶ Cristina Lafont (1994) identifica na supervalorização da interpretação, isto é, da função de abertura de mundo da linguagem a origem da hipertrofia da linguagem em detrimento de uma consideração adequada do papel do mundo externo em nossas práticas cotidianas. Tudo passaria a ser considerado como lingüístico. Cf. seção 3.1.3.

A coerção não coercitiva do melhor argumento⁸⁷ não pode ser explicada nem por meio das propriedades formais das proposições, não sendo, portanto, o resultado de um encadeamento lógico entre elas, nem por meio da referência a uma evidência empírica. A lógica do discurso distingue-se tanto de uma lógica formal que se preocupa em estabelecer as regras de construção e transformação das proposições, como de uma lógica transcendental que se volta para a tematização das categorias fundamentais para a constituição dos objetos da experiência possível. “A lógica do discurso é uma lógica pragmática. Ela investiga as características formais de contextos de argumentação.” (HABERMAS, 1986a, p.161-162) Quando se acredita que a pertinência de um argumento se baseia ou numa evidência empírica ou numa necessidade lógica ou em ambas, há a pressuposição de que a argumentação é constituída por uma cadeia de proposições. Contudo, segundo Habermas, uma argumentação não é uma cadeia de proposições, mas, antes, uma cadeia de atos-de-fala. A transição entre estes não pode ser nem meramente lógica nem meramente empírica. Argumento diz respeito àquela justificação que deve motivar ao reconhecimento da pretensão de validade levantada.

Para explicitar a estrutura de um argumento Habermas lança mão dos estudos de St. Toulmin expostos no livro *The uses of argument*. Estrutura do argumento: Uma afirmação (C) é explicada pela indicação de uma razão (D). A demonstração de que essa explicação tem o valor de uma dedução admissível é feita pela referência à regra dedutiva (W). A plausibilidade dessa regra dedutiva é justificada pela referência àquilo que a sustenta (B) (que pode ser um processo indutivo, disposições legais, etc.) No processo discursivo de legitimação de pretensões de verdade o proponente afirma a existência de um estado de coisas que é negado pelo oponente, que exige a apresentação de uma explicação fundamentada. Na lógica do discurso um argumento é tido como inadequado sempre que W não pode ser apresentado como regra dedutiva que admita a passagem de D a C. Um argumento é necessário quando D pode ser deduzido de B. Um argumento é dito pertinente (possível) quando não existindo relação dedutiva entre B e W, B é tido, contudo, como uma motivação suficiente para a aceitação de W como plausível. Estes argumentos são chamados substanciais devido ao fato de

⁸⁷ "Ein Argument ist die Begründung, die uns motivieren soll, den Geltungsanspruch einer Behauptung oder eines Gebotes bzw. einer Bewertung anzuerkennen." (HABERMAS, 1986a, p.162)

que mesmo havendo descontinuidade lógica, eles são informativos e não devem sua validade simplesmente à sua consistência analítica. (HABERMAS, 1986a, p.164)

Para explicitar melhor em que consiste a força dos argumentos que engendram consensos racionalmente motivados Habermas dá o seguinte exemplo:

Asserção (C) necessitando explicação:

“A água contida na chaleira se dilata”

Explicação (D):

A água foi esquentada;

Lei hipotética (W) que fundamenta a explicação:

Lei da termodinâmica apropriada;

Evidência (B) em apoio à hipótese geral:

(Certo número de fatos estabelecidos acerca da variação concomitante de grandezas tais como volume, o peso, a temperatura dos corpos.)

A força consensual de um argumento está diretamente relacionada à adequação da linguagem e do sistema conceitual (*Sprachsystem*) que esta expressa aos fins da argumentação. Todos os elementos do argumento devem advir da mesma linguagem, pois esta fixando os conceitos fundamentais que descrevem o fenômeno a ser explicado seleciona os dados importantes para a sua apresentação.⁸⁸ A explicação do fenômeno (C) dá-se na medida em que o enunciado que o descreve pode ser obtido dedutivamente a partir dos enunciados de D e W e que B é motivo suficiente para que todos que participem do discurso possam aceitar W. As causas e leis hipotéticas relevantes para a explicação do fenômeno são determinadas pela prévia escolha de um sistema conceitual específico. A função da argumentação é a de explicitar as conseqüências que a descrição do fenômeno dentro de um dado sistema conceitual acarreta. Somente como elementos deste sistema as asserções podem ser justificadas. A justificação, portanto, não é o resultado de um confronto de asserções isoladas com a realidade, mas, sim, a explicitação da relação existente entre as diversas proposições do sistema conceitual em questão. Toda e qualquer referência a experiências

⁸⁸ Ein befriedigendes Argument liegt nur dann vor, wenn alle Teile des Argumentes derselben Sprache angehören." (HABERMAS, 1986a, p.165)

realizadas, a observações feitas, a pesquisas (investigações) empreendidas é “filtrada” pelos conceitos presentes no esquema terminológico utilizado. Ou seja, toda e qualquer evidência empírica, que possa ser referida dentro de um argumento é resultado de uma experiência interpretada. Interpretação essa contida dentro dos limites e possibilidades do sistema terminológico. Enquanto experiência interpretada a evidência empírica pertence ao mesmo campo categorial do sistema conceitual.⁸⁹

A força consensual de um argumento radica-se na legitimidade da passagem (descontínua do ponto de vista lógico-dedutivo) de B a W. A legitimidade desta passagem apóia-se no princípio de indução. Esta é entendida como princípio-ponte que sustenta a construção de enunciados universais a partir de um número finito de enunciados singulares. Como a indução pode garantir essa legitimidade? Segundo Habermas, pelo fato de que os sistemas terminológicos e conceituais são eles mesmos resultado de processos de formação cultural baseados na experiência. A indução perde o seu caráter misterioso na justificação de asserções desde o momento em que compreendemos que os predicados fundamentais (de base) dos sistemas terminológicos utilizados para a interpretação das experiências expressam esquemas cognitivos que são produtos de um processo de evolução, ou seja, produtos de um confronto prévio com a natureza.

“Os esquemas cognitivos resultam de uma confrontação, entre, por um lado, os sistemas da personalidade e da sociedade, e, por outro, a natureza: esses esquemas se constituem ao longo de processos de assimilação e ao mesmo tempo de acomodação. A estratificação fundamental desses esquemas torna-se um componente da personalidade e exerce uma ação formadora sobre o aparelho cognitivo; mas os esquemas menos fundamentais e menos variáveis, que exercem o papel de conceitos fundamentais nas teorias e em outros sistemas interpretativos, também estão presentes na formação de campos de objetos e de estruturas de interação. Como resultados dos processos de formação baseados na experiência, esses esquemas exercem de certa forma o valor de *a priori* em relação às experiências que eles organizam *enquanto* experiências.” (HABERMAS, 1986a, p.167)

⁸⁹ “Mit der Wahl eines Sprachsystems ordnen wir das erklärungs- bzw. rechtfertigungsbedürftige Phänomen einem bestimmten Gegenstandsbereich zu. Die Grundprädikate des Sprachsystems entscheiden darüber, mit welcher Art von Ursachen, Motiven und Gründen (. . .) das beschriebene Phänomen in Beziehung gebracht werden kann (. . .) Wichtiger ist freilich der andere Aspekt. Das gewählte Sprachsystem entscheidet auch darüber, welche Klassen von Erfahrungen in einen gegebenen Argumentationszusammenhang als Evidenz eingehen dürfen, d.h. welche Art von Backing zugelassen ist. Denn Beobachtungs- und Befragungsdaten (. . .), die wir in Argumente einführen möchten, sind natürlich interpretierte Erfahrungen und deshalb vom kategorialen Rahmen des gewählten Sprachsystems abhängig.” (HABERMAS, 1986a, p.166)

Para Habermas, a indução deve ser entendida como a repetição exemplar da experiência formadora dos esquemas cognitivos, cujos predicados fundamentais são utilizados pela linguagem empregada no processo de justificação de asserções. É a evolução cognitiva dos esquemas conceituais que garante a adequação da linguagem utilizada na justificação ao campo de objetos ao qual ela se refere. O que é confrontado com a realidade não são proposições isoladas, mas a totalidade de um esquema terminológico. Daqui conclui Habermas que “. . . a evolução cognitiva coloca-se como garantidora da validade dos enunciados possíveis no quadro dos sistemas descritivos que dela dependem.” (HABERMAS, 1986a, p.168)

Para Habermas, a relação da linguagem com o mundo, expressa por meio do conceito de adequação é anterior ao problema da verdade. Em suas palavras,

“A relação entre a linguagem utilizada na justificação e a realidade já está regulada por um processo prévio de aprendizagem e de desenvolvimento, isto é, por uma evolução cognitiva que precede toda argumentação que possa ser conduzida no interior *desta linguagem*, na medida em que ela determina os predicados fundamentais do sistema terminológico escolhido.” (HABERMAS, 1986a, p.168)

Habermas alerta-nos contra o erro que resultaria da tentativa de identificação da adequação existente entre esquemas cognitivos e “realidade” com o conceito de verdade. Somente enunciados formulados a partir de conceitos e predicados que expressam esquemas cognitivos podem ser ditos verdadeiros ou falsos, posto que para eles (os enunciados) no momento de suas enunciações são levantadas pretensões de validade (primeiramente de forma implícita na esfera da comunicação, na qual são trocadas informações sobre os objetos da experiência, posteriormente de forma explícita na esfera do discurso, na qual são tematizadas). Os conceitos e predicados (que expressam esquemas cognitivos determinados) por meio dos quais os enunciados são feitos não podem ser ditos verdadeiros ou falsos, são antes, condições de possibilidade dos enunciados. A adequação situa-se na esfera da cognição, da aquisição de informações sobre os objetos da experiência, âmbito no qual a verdade não se coloca. A adequação do sistema cognitivo ao seu campo de objetos é uma condição prévia da argumentação dentro de uma língua e é realizada pelos processos de aprendizagem a partir de seu confronto com a realidade. Por meios lingüísticos exprime-se a existência ou não de estados de

coisas, que são levados em consideração no processo de resgate de pretensões de verdade contestadas, mas não se decide por meios lingüísticos a adequação ao mundo dos conceitos e predicados empregados nas formulações de enunciados. Essa adequação poderia ser decidida de maneira pragmática por meio da satisfação, ou não, das expectativas. Uma sistemática frustração de expectativas apontaria para a inadequação de um sistema conceitual e, assim para a impossibilidade de sua manutenção. Sendo a adequação entre sistema cognitivo e realidade uma das condições de possibilidade para a verdade dos enunciados, a sua inexistência acarretaria a impossibilidade de produção de enunciados verdadeiros. Nas palavras de Habermas: “Quando um sistema conceitual é inadequado deixa de ser satisfeita apenas uma das condições necessárias para a verdade de enunciados que formulamos nas categorias desse sistema.” (HABERMAS, 1986a, p.170) Apenas *indiretamente* através dos enunciados verdadeiros formados a partir de um esquema conceitual poder-se-ia verificar a sua adequação ao mundo.

Habermas defende que a aproximação do conceito de adequação com o conceito de verdade exigiria que as evoluções cognitivas expressas nos sistemas conceituais fossem levadas a cabo através de processos de aprendizagem efetivados não mais sob a pressão da ação e da experiência, mas sim através do discurso, ou seja, da argumentação. Logo, essa evolução deixaria de depender de processos espontâneos (naturais), e passaria a basear-se em processos conscientes e racionais. Para Habermas, sempre que cedemos à força de convicção de um argumento, ou seja, quando aceitamos ser racionalmente motivados, aquela exigência é satisfeita. E é justamente essa possibilidade de substituir processos cognitivos de aprendizagem espontânea por processos cognitivos de aprendizagem consciente (racionalmente induzidos) que sustenta em última instância a força consensual de um argumento.

Aqui se apresenta a possibilidade da formulação de enunciados reflexivos que tematizem a adequação ou não do sistema terminológico e conceitual utilizado. Vedado o acesso externo ao sistema conceitual e ao mundo de forma a permitir uma visão transcendental que garantisse o conhecimento da adequação entre conceito e coisa, resta-nos apenas reconhecer a inadequação do sistema conceitual no interior mesmo da argumentação e então revisá-lo. Somente neste caso é que se torna factível o progresso do conhecimento através de uma crítica substancial da

linguagem.

“As características formais do discurso devem ser, portanto, de tal forma constituídas, que permitam sempre a mudança de nível do discurso e, ainda, se for o caso, a revisão de um sistema lingüístico-conceitual primeiramente adotado quando reconhecido como inadequado.” (HABERMAS, 1986a, p.171)⁹⁰

2.6 A Situação Ideal de Fala

As propriedades formais do discurso devem garantir que durante o processo de justificação de pretensões de validade seja possível que a argumentação varie de nível de forma a permitir a contestação do próprio sistema conceitual utilizado e sua substituição por outro mais adequado, caso necessário. Assim, o discurso poderia ir desde o nível em que uma asserção tem sua pretensão de validade contestada, que dá origem ao processo de argumentação; passar para o nível teórico da indicação de pelo menos um argumento no interior do sistema terminológico escolhido em favor da pretensão de validade contestada; radicalizar a discussão no nível metateórico da modificação ou substituição do sistema terminológico por outro mais adequado; até atingir o último nível de radicalização, o da crítica do conhecimento através de uma reflexão sobre as alterações sistemáticas das linguagens utilizadas no processo de justificação das pretensões de validade. Este último nível de radicalização do discurso teórico, efetivado através de uma reconstrução do progresso do conhecimento por meio da avaliação das sucessivas superações de linguagens inadequadas, ultrapassa os limites do discurso teórico expondo o núcleo prático das normas teóricas fundamentais (*theoretische Grundnormen*), pois aqui se coloca a questão sobre o que deve valer como conhecimento.

⁹⁰ “Ein argumentativ erzielter Konsensus darf dann, aber auch nur dann als Wahrheitskriterium angesehen werden, wenn strukturell die Möglichkeit besteht, die jeweilige Begründungssprache, in der Erfahrungen interpretiert werden, zu hinterfragen, zu modifizieren und zu ersetzen.” (HABERMAS, 1986a, p.171-172)

“Interessantemente este último passo rompe os limites do discurso teórico. Ele nos leva a um nível do discurso no qual nós nos certificamos daquilo que *deve* valer como conhecimento, com a ajuda do movimento circular peculiar das reconstruções racionais. Como devem ser constituídas as realizações cognitivas que poderiam pretender para si o título de conhecimento?” (HABERMAS, 1986a, p.175)⁹¹

Em última instância, o poder consensual de um argumento baseia-se na possibilidade de substituição de esquemas conceituais (lingüísticos) inadequados por outros, que se mostrem mais aptos a levar em frente o sucesso e a coordenação de nossas ações no mundo por meio da troca de informações sobre ele. Essa substituição, por sua vez, deve ancorar-se na capacidade que o esquema conceitual oferece de radicalizar a crítica através da passagem entre os distintos níveis do discurso.

Uma *situação ideal de fala* é definida por dois aspectos fundamentais: a) a comunicação realiza-se de tal forma que nenhuma coerção externa é permitida. A comunicação, execução e intercâmbio de atos-de-fala, é desenvolvida livre de pressões da ação e do mundo externo, além de se desenrolar livre de limitações espaciais ou temporais (a comunidade de interlocutores possíveis é co-extensiva à humanidade inteira – passada, presente e futura); b) toda e qualquer deformação interna à comunicação é eliminada por meio da igualdade de chances dos interlocutores de executar atos-de-fala.

A situação ideal de fala estrutura-se da seguinte forma: cada interlocutor pode a qualquer momento abrir o processo discursivo por meio da contestação de uma pretensão de validade admitida e sustentar a discussão até que seja convencido por meio de argumentos de que deve aceitar uma dada pretensão de validade como legítima; todos os interlocutores têm igual chance de oferecer explicações, recomendações, esclarecimentos e justificações se colocando a favor ou contra as pretensões de validade problematizadas através de discurso e contra-discurso; nada, nenhuma pré-concepção deve permanecer imune à tematização crítica de sua validade no discurso: em princípio toda e qualquer idéia é passível de crítica; os interlocutores engajados no discurso devem apresentar-se de maneira transparente de forma a expressarem suas reais idéias, sentimentos e expectativas; os

⁹¹ Habermas não aprofunda sua análise desses passos progressivos que levam da ação à crítica do conhecimento através de uma crítica da linguagem. Suas indicações permanecem apenas esquemáticas.

interlocutores devem, por fim, ser capazes de executar atos-de-fala normativos, de forma a garantir a igualdade no comprometimento de cada um na solução das controvérsias surgidas.

Todo consenso que resulte de uma estrutura comunicativa que satisfaça as exigências acima elencadas vale como critério de solução (resgate) de uma pretensão de validade tematizada. “Deve-se considerar como critério para o resgate de pretensões de validade tematizadas, todo consenso erigido sob as condições de uma situação ideal de fala.” (HABERMAS, 1986a, p.179) Um processo comunicativo que se desenvolve sob tais restrições ideais só pode vir a encerrar-se por meio do poder consensual que caracteriza o melhor argumento.⁹²

Para Habermas, apenas a referência a essa situação ideal de fala permite distinguir entre um consenso racionalmente motivado de um que não o é.⁹³ Entretanto, contra a tese da impossibilidade de satisfação dessas condições ideais ou ainda da dificuldade que se tem de determinar se tais condições foram ou não satisfeitas numa argumentação efetiva, Habermas alega que a situação ideal de fala não é nem um fenômeno empírico nem uma mera construção abstrata, mas uma pressuposição inevitável que nós fazemos sempre que nos engajamos em argumentações.

“Esta suposição pode ser contra-factual, mas não o é necessariamente; todavia, mesmo que seja, é uma ficção operacionalizada ao longo do processo de comunicação. Daí por que eu prefiro falar de antecipação de uma situação ideal de fala. Somente tal antecipação nos permite pretender que um consenso efetivamente estabelecido seja um consenso racional; ao mesmo tempo, constitui-se num modelo crítico que permite colocar sempre em questão, caso necessário, todos os consensos efetivamente estabelecidos e de examinar se as garantias suficientes de um consenso racional estão satisfeitas.” (HABERMAS, 1986a, p.180)

A referência à situação ideal de fala serve como modelo de crítica de todo discurso efetivamente compreendido nas situações ordinárias.

⁹² Mas poderíamos afirmar também que este é resultado da satisfação dessas exigências, ou seja, só pode surgir no interior dessa estrutura comunicativa ideal.

⁹³ “Ein vernünftiger Konsensus kann von einem trügerischen in letzter Instanz allein durch Bezugnahme auf eine ideale Sprechsituation unterschieden werden.” (HABERMAS, 1986a, p.179)

2.7 Considerações Sobre a Teoria Consensual da Verdade

Estamos agora em condições de responder à questão sobre o real status da teoria consensual da verdade proposta por Habermas. É ou não uma genuína teoria da verdade a teoria consensual de Habermas, ou seria ela melhor identificada como uma teoria da justificação?

Uma possível via de compreensão das formulações de Habermas seria tentar enquadrá-lo dentro do conjunto daqueles filósofos que Kirkham identifica como tentando oferecer uma mesma resposta para dois projetos diferentes.⁹⁴ Ou seja, Habermas por meio de sua teoria tentaria satisfazer tanto ao projeto da justificação como ao projeto da verdade. Contudo, afirmo que nosso autor não concordaria com essa leitura, pois como ele mesmo afirma em momento algum está tentando mostrar como chegamos a estabelecer procedimentos para a obtenção de proposições verdadeiras. Para ele, suas reflexões apresentam o sentido mesmo do que é a verdade. Ou seja, Habermas estaria se colocando naquele grupo que Rescher denominou de teóricos que desenvolvem uma *teoria definicional* da verdade.⁹⁵ Como vimos no capítulo anterior⁹⁶, uma teoria definicional da verdade oferece critérios de verdade que não necessariamente precisam ser humanamente manejáveis. Entretanto, tais critérios têm a particularidade de impedirem logicamente que algo que os satisfaça venha a se mostrar falso. À diferença de critérios autorizativos fornecidos por teorias da justificação que nos dotariam apenas de uma fundamentação racional para a aceitação de algo como verdadeiro, os critérios fornecidos por teorias da verdade são critérios de garantia. Assim, o consenso racional estipulado por Habermas como critério da verdade é um critério de garantia. O consenso racional estabelecido sobre a validade de um enunciado seria garantidor da verdade do mesmo. A situação ideal de fala estipulada por Habermas como a condição necessária para que consensos sejam racionalmente motivados reforça mais ainda essa leitura que faço sobre o status do consenso racional como critério garantidor de verdade. Visto que a situação ideal de fala não é atingível

⁹⁴ Cf. nota 10, seção 1.2.3.

⁹⁵ Cf. seção 1.1.

⁹⁶ Cf. seção 1.2.3.2.

faticamente, ou pelo menos jamais poderíamos dispor de evidências suficientes para garantirmos que de fato ela foi satisfeita por um processo argumentativo, o consenso racional como critério de garantia adequa-se perfeitamente à consideração de Rescher e Kirkham de que um critério fornecido por uma teoria definicional da verdade não precisa ser humanamente atingível. Teorias da justificação é que precisam indicar não apenas elementos que possam se relacionar com a verdade de maneira positiva como ainda que sejam manejáveis dentro dos limites das capacidades lingüístico-cognitivas humanas e, dessa forma, venham a servir de critério autorizativo da verdade.

A dificuldade que apresenta a leitura da teoria habermasiana e sua classificação como expoente evidente de uma teoria da verdade deve-se ao fato de que a essência da verdade para Habermas é argumentativa, isto é, resulta de processos justificacionistas. Se não vejamos: tomemos como hipótese que estamos numa situação argumentativa tal que atende a todas as exigências postuladas por Habermas como constituidoras de uma situação ideal de fala. Como, a partir de então, poderemos determinar a validade de uma pretensão de verdade levantada? Habermas responde: através de um processo argumentativo que visa por meio da justificação dessa pretensão de verdade atingir um consenso racional que estabeleça sua validade. *A essência da verdade para Habermas é justificação.* Entretanto, justificação aqui tem de ser entendida em um sentido *sui generis*: esta justificação não seria jamais revisável, ela seria definitiva. A formulação de Habermas não cairia sobre o ataque que Kirkham lança contra aquelas teorias que identificam verdade-como-justificação por dois motivos: 1) Kirkham se opõe àqueles que tomam a justificação como revisável e 2) Kirkham lança seu argumento de ininteligibilidade da análise do conceito de verdade como sendo justificação⁹⁷ para aqueles que tomam os termos como semanticamente distintos, mas procuram reduzi-los um ao outro. No caso presente, no entanto, os termos teriam que ser tomados como sinônimos, isto é, dois termos gramaticais que têm o mesmo significado. Não permitiriam, portanto, qualquer mecanismo de redução⁹⁸, pois são o mesmo.

⁹⁷ Cf. seção 1.4.2.

⁹⁸ Exato momento em qual surge a ininteligibilidade do procedimento segundo Kirkham. A própria formulação aqui é distinta daquela presente no *regressus ad infinitum* concebido por Kirkham. Não se

Como vimos anteriormente⁹⁹, o objetivo do projeto metafísico é o de determinar a essência mesma da verdade, ou seja, dizer no que consiste a verdade. Habermas pretende indicar com sua teoria que essência é essa: a verdade é uma pretensão de validade que é levantada por enunciados declarativos e que é satisfeita por meio de um consenso racional obtido dentro de uma situação ideal de fala. Somos levados, assim, a classificar a teoria consensual como uma teoria do projeto metafísico da verdade. Mas tal identificação não seria suficiente. Durante todo o seu texto Habermas preocupa-se sobremaneira com o aspecto ilocucionário presente em enunciados que predicam a verdade. O objetivo ilocucionário perseguido por um falante quando enuncia algo acerca do mundo é fazer com que seu(s) ouvinte(s) aceitem como válida essa enunciação. Isto é, o falante busca fazer com que seus pares enunciem a mesma oração que ele enuncia todas as vezes que se encontrarem em situação idêntica. Mas não cumpre ao projeto metafísico da verdade analisar os aspectos ilocucionários de predicções de verdade e sim ao projeto dos atos-de-fala. Surge, neste momento, uma dificuldade a ser enfrentada: a tese básica a todas as teorias da verdade que são reunidas dentro do projeto dos atos-de-fala é que atribuições de verdade são em essência enganadoras, isto é, aparentam estar predicando alguma propriedade a um sujeito, mas em verdade não o fazem. Predicações de verdade seriam em essência ou redundantes (projeto assertivo): aquilo que é dito com o predicado verdade poderia ser dito sem ele; ou atos performativos travestidos de sentenças declarativas (projeto do ato ilocucionário).¹⁰⁰ A teoria de Habermas cairia numa armadilha fatal, pois tentaria reunir numa mesma teoria consensual dois projetos contraditórios. Mas esta leitura é enganadora. Se aceitarmos a distinção de Habermas entre esfera da ação e esfera do discurso e sua defesa de que somente na esfera da ação é que as predicções de verdade seriam supérfluas, sendo genuínas predicções na esfera do discurso, a contradição se desfaz, já que os dois projetos de verdade teriam âmbitos de atuação diferentes.

A segunda questão a ser debatida diz respeito à classificação da teoria consensual da verdade como uma teoria da verdade Realista ou Não-Realista.

trata da expressão “verdade-como-justificação” geradora do regresso, mas de uma totalmente distinta, qual seja: trata-se da expressão “verdade é justificação”.

⁹⁹ Cf. seção 1.2.3.1.

¹⁰⁰ Cf. seção 1.2.3.3.

De forma geral, uma concepção epistêmica de verdade como a estipulada por Habermas é elemento decisivo para sua inclusão no conjunto de teorias Não-Realistas. Habermas defende a verdade como uma relação entre enunciados e pretensões de verdade, nessa medida, como algo interno à linguagem. Ele desloca a problemática da verdade da relação linguagem mundo para a esfera do discurso, na qual apenas expressões lingüísticas são levadas em consideração. Como vimos no capítulo anterior¹⁰¹, uma teoria Não-Realista da verdade é uma teoria que nega ou o quase realismo ou o realismo ontológico. É evidente que a teoria consensual opõe-se ao quase realismo, visto que para ela a verdade diz respeito não à ocorrência de estados de coisas, mas sim à justificação de pretensões de verdade.

No que se refere à relação entre teoria consensual e o realismo ontológico a avaliação é um pouco mais complexa. Habermas não nega a existência de uma realidade independente da mente, visto que uma das condições pragmático-formais para a coordenação das ações no mundo e o mútuo entendimento entre os sujeitos é a postulação de uma realidade independente da mente.¹⁰² No entanto, para nosso autor, a relação linguagem e mundo é algo que se dá antes do surgimento de questões acerca da verdade de nossos enunciados. Esta relação já está previamente regrada pelo processo mesmo do desenvolvimento histórico-natural de esquemas conceituais, que são em si resultados do confronto da espécie humana com o mundo dos objetos. O conceito que Habermas oferece para expressar essa relação é o de adequação. A adequação entre esquemas conceituais e mundo é condição prévia necessária para que posteriormente venham a surgir disputas em torno da validade ou não de enunciados sobre o mundo. Mas a decisão sobre a validade ou não de uma pretensão de verdade não é decidida pela averiguação da relação entre linguagem e mundo, mas pela validação argumentativa do enunciado.

Se fizéssemos a pergunta sobre se um enunciado que obteve um consenso racional sobre sua validade denota um estado de coisas existente, a resposta seria afirmativa. No entanto, Habermas teria que afirmar que não é devido ao estado de coisas que o enunciado é verdadeiro (isto seria apenas uma consequência “colateral” do processo discursivo). Foi por causa de seu sucesso em superar os

¹⁰¹ Cf. seção 1.5.

¹⁰² Habermas dará ênfase decisiva neste ponto para justificar seu abandono de uma concepção epistêmica da verdade. Cf. o capítulo seguinte.

argumentos que se opunham à sua validação que o enunciado veio impor-se como verdadeiro.

No capítulo terceiro iremos analisar a reformulação que Habermas desenvolve de sua teoria consensual da verdade aqui apresentada. Habermas considera necessário dar conta das intuições realistas que as práticas de sujeitos capazes de ação e linguagem pressupõem para que possam se efetivar. A teoria consensual da verdade não teria dado atenção suficiente para este elemento pragmático-formal inevitável. É para sanar esta deficiência que Habermas se arrisca em uma reestruturação de sua concepção inicial de verdade como epistemicamente condicionada. Surgirá nesta nova perspectiva o conceito de aceitabilidade racional como algo distinto da verdade. E a verdade passará a ser algo que estará para além de todo e qualquer contexto discursivo, por mais idealizado que possamos concebê-lo.

CAPÍTULO 3

VERDADE E JUSTIFICAÇÃO

Neste capítulo, analisaremos a reformulação de Habermas de sua outrora defendida teoria consensual da verdade. Tendo o objetivo de incorporar aspectos realistas presentes nas ações práticas dos sujeitos capazes de ação e linguagem, Habermas considera necessário que o conceito de verdade atenda à pressuposição pragmática de um mundo objetivo idêntico para todos e ainda à compreensão de que a verdade, ao contrário da justificação, é uma propriedade que um enunciado não pode perder. Habermas chega à conclusão de que no interior de processos discursivos o máximo de cognitividade que um enunciado pode atingir é a sua aceitabilidade racional e que a verdade é inalcançável – mesmo se concebermos uma situação ideal de fala – dentro de qualquer processo argumentativo disponível às comunidades lingüísticas, ou pelo menos jamais poderíamos ter a garantia de que estamos de posse dela. Assim, Habermas em seu artigo de 1999, realiza uma mudança em suas formulações sobre a verdade: ele deixa de oferecer uma teoria da verdade, em qualquer sentido positivo do termo, e passa a apresentar, antes, uma teoria da justificação.

3.1 Mundo da Vida e Mundo Objetivo

O paradigma lingüístico adotado por Habermas envolve-o em um impasse crucial:

“Nós estamos diante do dilema de que não dispomos de nada além de razões justificativas para nos convenceremos da verdade de um enunciado, embora utilizemos o predicado verdade num sentido absoluto que transcende toda justificação possível.” (HABERMAS, 1999, p.288)

Por um lado, deve-se reconhecer a impossibilidade de se ter um acesso direto ao mundo, ou seja, um contato com o real que não seja mediado (impregnado) pela linguagem. Não podendo sair da linguagem e verificar em que medida a relação entre linguagem e mundo é adequada e dado que toda e qualquer fundamentação de enunciados remeterá sempre a outros enunciados, a concepção que toma a verdade como uma relação entre enunciados (coerência) parece ser a mais correta. Por outro lado, o fato de nenhuma justificação racional (processo sobre o qual o conceito epistêmico de verdade como coerência se baseia) poder ser garantida como definitiva vai de encontro à intuição de que a verdade é uma propriedade que um enunciado não pode perder. A mudança de concepção de verdade feita por Habermas parece tão radical quanto indica o trecho seguinte:

“‘Verdade’ é um conceito que transcende a justificação e que também não pode ser apreendido pelo conceito de assertibilidade idealmente justificada. Ele remete, antes, às condições de verdade que, seguramente, precisam ser satisfeitas pela realidade mesma.” (HABERMAS, 1999, p.284-285)

Essa surpreendente reabilitação da concepção realista de verdade não é total, visto que Habermas não identifica o conhecimento como mera representação de fatos. O conceito de verdade apesar de readquirir seu núcleo realista não se vincula mais ao representacionismo a ele tradicionalmente ligado. Assim, Habermas não chega a rejeitar como completamente falso o conceito discursivo de verdade, outrora por ele defendido. Ele seria antes incompleto: “O conceito discursivo da verdade não é, portanto, completamente falso, mas incompleto. Ele não esclarece ainda o que nos *autoriza* a tomar como verdadeiro um enunciado supostamente justificado sob condições ideais.” (HABERMAS, 1999, p.290) A direção na qual deve caminhar essa complementação leva-nos à incorporação ao conceito da verdade de aspectos realistas. “O conceito discursivo da verdade tem de ser complementado de forma a poder dar conta das fracas conotações ontológicas que mesmo após a virada lingüística associamos com a ‘compreensão de fatos’.” (HABERMAS, 1999, p.291)

Investiguemos, então, como Habermas procede nessa sua reformulação do conceito discursivo da verdade tendo em vista dar conta das intuições realistas inevitáveis presentes nas práticas dos sujeitos capazes de ação e linguagem.

3.1.1 Mundo da Vida e a Problemática do Transcendental

Segundo Habermas, a aceitação do paradigma lingüístico pela filosofia acarretou conseqüências decisivas no que tange à discussão sobre o significado do transcendental. Não se trata mais de determinar as estruturas universais de uma consciência externa ao mundo que possibilitaria todo e qualquer conhecimento do real, imprimindo no conhecimento possível seus traços de forma tal que a incapacidade de separação entre o subjetivo e o objetivo nos vedaria acesso ao reino do noumênico. A análise transcendental busca agora indicar quais são os condicionantes inevitáveis que têm que estar satisfeitos para que as práticas de sujeitos capazes de ação e entendimento (isto é, a coordenação de ações no mundo e a mútua compreensão), que reproduzem o mundo da vida, realizem-se. Mas, na medida em que é transcendental, a análise não visa o específico de cada mundo da vida historicamente constituído, antes anseia pelos traços invariantes presentes em *todos* eles. “A análise transcendental busca os traços invariantes que se repetem na diversidade histórica de formas de vida sócio-culturais.” (HABERMAS, 1999, p.20)¹⁰³ Na reprodução do mundo da vida os sujeitos utilizam um arcabouço de saberes sedimentado e intersubjetivamente compartilhado. Esses saberes são produtos do trato com outros sujeitos e com o meio que os rodeia. O saber adquirido toma a forma de um saber-fazer, ou seja, de um saber comportar-se perante os outros e com o mundo, constituindo-se no saber expresso pelo ato de seguir uma regra. Não

¹⁰³ “Gegenstand der transzendentalen Analyse ist also nicht mehr ein ursprungsloses ‘Bewusstsein überhaupt’, das den gemeinsamen Kern aller empirischen Geister bildet. Vielmehr richtet sich die Untersuchung nunmehr auf tiefsitzende Strukturen des lebensweltlichen Hintergrundes, die sich in den Praktiken und Leistungen sprach- und handlungsfähiger Subjekte verkörpern.” (HABERMAS, 1999, p. 19-20) No trecho a seguir Cristina Lafont indica as principais mudanças advindas da substituição do paradigma kantiano da subjetividade transcendental pelo paradigma da linguagem: „. . . die philosophisch relevanten Grundzüge dieser ‚linguistischen Wende‘ [lassen sich] darin sehen, dass *einerseits* die Sprache infolge der Überwindung der bewusstseinsphilosophischen Auffassung derselben als ‚Instrument‘ nunmehr durch ihre Betrachtung als für das Denken und Erkennen ‚konstitutive‘ Größe (in ihrem jetzt ja quasitranszendentalen Rang) als Bedingung der Möglichkeit sowohl der Objektivität der Erfahrung als auch der Intersubjektivität der Kommunikation angesehen wird, jedoch *andererseits* gerade diese Überwindung zentraler transzendentalphilosophischer Prämissen mit einer *Detranszendentalisierung* erkaufte wird, da eben die jeweiligen geschichtlichen Sprachen, die nun als Konstitutiva betrachtet werden müssen, kein Äquivalent für das ‚Bewusstsein überhaupt‘ darstellen können: erstens treten sie nur im Plural auf; und zweitens erlauben sie keine scharfe Trennung zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen (bzw. zwischen dem, was innerhalb ihrer als apriori, und dem, was als a posteriori gelten soll), was beides den Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie zuwiderläuft.“ (LAFONT, 1994, p.14-15)

se trata de um saber explícito da regra utilizada que seria resultado de uma reflexão consciente dos sujeitos, mas de um saber implícito advindo da própria prática.

O conceito de experiência adquire um matiz pragmático inegável. A experiência deixa de remeter-se à interioridade da consciência transcendental e exterioriza-se como embate com o mundo. A intervenção dos sujeitos no mundo pode ter como resultado o sucesso na persecução de seus objetivos ou o seu fracasso. Enquanto o conteúdo cognitivo das crenças permitir aos sujeitos intervir de forma bem-sucedida no mundo não há por que ser questionada a validade do conhecimento utilizado. Contudo, a partir do momento em que as expectativas são frustradas e o conhecimento empregado não é mais capaz de guiar ações que levem à conquista dos fins almejados, a avaliação da adequação do conteúdo cognitivo das crenças é posta em primeiro plano. A *descoberta* do real se dá de maneira prática, ou seja, não através de um processo auto-reflexivo isolado, mas por meio de ações diretas no real.

A própria idéia de conhecimento muda de feição. Não estamos mais diante de uma reflexão sobre os dados fornecidos pelas sensações. O conhecimento é produto de uma avaliação crítica do conteúdo cognitivo das crenças malogradas, que visa restabelecer uma harmonia destruída entre saber e fazer. O que deve ser esclarecido é o processo de aprendizagem que deriva da problematização dos desenganos práticos. Dessa forma, é passível de crítica qualquer prática que constitua o mundo da vida na medida em que as crenças que a subjazem expressam conhecimentos que deixam de contribuir para o sucesso da intervenção no mundo. As estruturas mesmas que sustentam o mundo da vida (posto que este em última instância é constituído pelas práticas dos sujeitos capazes de ação e fala) adquirem um conteúdo cognitivo.

O mundo da vida é formado por um conjunto lingüisticamente estruturado de ações guiadas por regras. (HABERMAS, 1999, p.22) Essas ações dividem-se em sociais ou instrumentais. O sujeito que executa uma ação social tem como referente outro sujeito. A interação daí derivada pode efetivar-se tanto de maneira comunicativa, caso em que a coordenação das ações resulta do mútuo entendimento entre os sujeitos, ou pode efetivar-se de forma estratégica, caso em que a coordenação das ações resulta da influência recíproca entre oponentes. Uma ação instrumental tem como referente, por sua vez, um conjunto de objetos sobre o

qual se pode manipular causalmente, tendo em vista a obtenção de determinados fins. Evidenciam-se assim os dois elementos com os quais as práticas que constituem o mundo da vida estão envolvidas: a comunidade de sujeitos que compartilha o saber comum que guia as ações e o mundo objetivo que envolve esta comunidade.

O fracasso em nossas intervenções no mundo é produto ou de uma incompreensão das regras de ação ou de uma construção defeituosa dessas regras. Regras defeituosas, ou seja, regras que são ineficazes, revelam uma carência de conhecimento sobre o mundo. A referência ao mundo objetivo contida em nossos atos-de-fala está igualmente sujeita tanto ao sucesso como ao fracasso. A referência a um mundo objetivo dá-se tanto por meio de atos-de-fala constataivos que expressam fatos existentes, como por meio de intervenções práticas. E a única maneira que os sujeitos encontram de coordenar suas ações (sejam elas comunicativas ou estratégicas) e compreender-se mutuamente é postulando a existência de um mundo objetivo e idêntico para todos.¹⁰⁴ Habermas entende a pressuposição pragmático-formal de um mundo objetivo comum como aquilo que torna possível não só a mútua compreensão entre os sujeitos sobre algo no mundo como ainda a própria intervenção que sobre ele pode ser efetivada, quando visando atingir seus intentos os agentes entram em contato com os objetos e os manipulam. Disso Habermas conclui que a pressuposição pragmática de mundo não pode ser refutada por qualquer experiência nele realizada, visto que desde o momento em que se visse solapada a idéia de um conjunto de objetos comuns sobre o qual se pode falar e agir, o conceito próprio de experiência no mundo perderia seu sentido. É claro que o conteúdo descritivo da referência é sempre revisável devido à constante alteração de nosso conhecimento, que está ligado a processos de aprendizagem contínuos. A necessidade e o caráter transcendental da idéia de mundo objetivo dizem respeito a essa irrefutabilidade empírica: “A pressuposição de um mundo objetivo comum é transcendentalmente necessária no sentido de que ela não pode ser corrigida por experiências, as quais não poderiam ocorrer sem ela.” (HABERMAS, 2001, p.31) É a postulação de um mundo objetivo e idêntico para todos que explica tanto os desenganos (isto é, o fato de que nem sempre nossas

¹⁰⁴ „Die in ihre Praktiken verwickelten Subjekte beziehen sich *aus* dem Horizont ihrer Lebenswelt *auf* etwas in der objektiven Welt, die sie, ob in Kommunikation oder Intervention, als eine unabhängig existierende und für alle identische Welt unterstellen.“ (HABERMAS, 1999, p.25)

idéias são adequadas ao real), como a possibilidade de se reconstruir uma perspectiva intersubjetiva capaz de restabelecer a harmonia entre o que acreditamos e aquilo que dá certo.

Habermas considera que mesmo após a destranscendentalização do sujeito kantiano, isto é, a incorporação deste às práticas de sujeitos capazes de ação e fala, com a sua conseqüente multiplicação nos inúmeros mundos da vida, permanece imprescindível a diferenciação entre “mundo” (*Welt*) e “intra-mundano” (*Innerweltliches*). “A diferença reclamada por Kant entre mundo e intra-mundano também deve permanecer quando o sujeito transcendental perde a sua posição fora do espaço e do tempo e se transforma nos muitos sujeitos capazes de ação e fala.” (HABERMAS, 2001, p.16) É preciso ter claro que a idéia de uma totalidade de objetos pensáveis e manipuláveis não se confunde com aquilo a que ela se refere, isto é, os objetos mesmos. Permanece válida a distinção kantiana entre mundo e intra-mundano. Ela perde, contudo, o caráter regulativo que possuía, já que pares conceituais como *a priori* e *a posteriori*, imanente e transcendente deixam de fazer sentido, visto que o transcendental desceu ao mundo.

Suponhamos um indivíduo qualquer que intervém no mundo tendo em vista o alcance de dado fim que havia previamente estipulado. Esta intervenção efetiva-se na presença de outros sujeitos que com ele formam uma específica comunidade lingüística. Para alcançar seu fim nosso indivíduo hipotético tem de ser capaz de agir em consonância com os outros indivíduos, pois assim como os outros podem concorrer para a realização do fim estipulado podem também estorvá-lo. Segundo Habermas, a pressuposição de um mundo objetivo comum capacita aos sujeitos entenderem-se sobre algo no mundo. “Entender” aqui significa se referirem por meio de suas expressões ao mesmo objeto como também manipulá-lo. A idéia de “mundo” (*die Welt*) denota – sem se confundir com – tudo aquilo que pode ser julgado, apreciado, avaliado [“realidade” (*Realität*) ou “efetividade” (*Wirklichkeit*)] e também manipulado, manejado, tratado [“intra-mundano” (*Innerweltliches*)]. (HABERMAS, 2001, p.16-17) A objetividade do mundo significa que ele se apresenta como idêntico para todos. A destranscendentalização e a importância que adquire o contato prático com o intra-mundano tornam imprescindível a distinção entre “realidade” (*Realität* ou *Wirklichkeit*) e “existência” (*Existenz*). “Real” é tudo aquilo que pode ser expresso por enunciados verdadeiros, os quais remetem à existência dos fatos enunciados. “Existência” diz respeito aos objetos com os quais

nos deparamos no mundo e dos quais enunciamos fatos. E isso mostra que há uma relação estreita entre *Wirklichkeit* e *Existenz*: “Em enunciados verdadeiros já está produzida a cooperação ou oposição dos objetos aos quais o discurso se refere em dado momento.” (HABERMAS, 2001, p.19)¹⁰⁵

A partir do momento em que as expectativas de comportamento se vêem frustradas pelo real, as pretensões de verdade dos enunciados que constituem as crenças dirigentes das ações são postas em dúvida. Elas perdem a capacidade de guiar as ações e intervenções no mundo. O conteúdo cognitivo das crenças é posto em questão, transformando-se em hipóteses sobre o real cuja validade precisa ser garantida argumentativamente. Encontramo-nos diante da necessária passagem da ação ao discurso. O que precisamos ter em mente é que o aprendizado resulta da tematização argumentativa das pretensões de validade das crenças cujos conteúdos cognitivos mostraram-se ineficazes em manter viável uma prática ingênua com o mundo.

Toda possibilidade de conhecimento do mundo e entendimento entre os sujeitos está contida dentro do mundo da vida. Não existe um para além do mundo da vida contingentemente constituído em um processo histórico específico no qual estariam fixadas as condições transcendentais de possibilidade do agir e conhecer. O transcendental, dentro de uma perspectiva pragmática, está contido no mundo mesmo: torna-se algo histórico.

O transcendental, no sentido kantiano clássico, são estruturas universais e a priori não situadas no mundo (portanto, a-históricas) de um sujeito cognoscente que em contato com o mundo fenomenal estabelecia a forma como poderíamos conhecer o mundo por meio de seu modo próprio de constituição e objetivação. Mesmo que nos fosse vedado desde sempre o acesso direto ao noumênico e com isso o conhecimento sobre o que de fato pertence ao mundo e o que pertence à subjetividade transcendental, a experiência que daí resultava era única e universal: a mesma para todos. Em sendo as estruturas transcendentais determinadas pelo mundo da vida, a unidade da experiência se perde, pois falar de mundo da vida é, em verdade, referir-se à multiplicidade existente e possível de mundos da vida:

¹⁰⁵ Durante o texto, contudo, usarei o termo “mundo” para me referir ou à *Wirklichkeit* ou ao *Innerweltliches* e não como designando a idéia transcendental de mundo (*Welt*). O contexto servirá para determinar a qual deles estarei me referindo quando de seu emprego.

sendo incrustado no mundo, o mundo da vida se multiplica. Disso não se segue, em princípio, como Habermas defende, a incomensurabilidade entre os diversos mundos da vida nem muito menos a inexistência de traços universais presentes em todos eles.

“É evidente que do pluralismo de jogos de linguagem não resulta a inelutável consequência de uma multiplicidade de universos lingüísticos mutuamente fechados e incomensuráveis. A versão destrancendentalizada da espontaneidade criadora de mundo é pelo menos compatível com a esperança de se descobrir traços transcendentais gerais disseminados que caracterizam *em geral* a constituição das formas de vida sócio-culturais.” (HABERMAS, 1999, p.29)

O pragmatismo lingüístico de Habermas depara-se com uma tensão: por um lado, estamos diante da multiplicidade de mundos da vida possibilitadores da experiência, o que desembocaria na afirmação de distintas experiências; por outro lado, estamos diante também da existência de traços comuns que perpassam pelos inúmeros mundos da vida – Habermas lembra, por exemplo, a estruturação proposicional dos enunciados declarativos; a possibilidade do conteúdo de uma proposição aparecer em diferentes atos ilocucionários como numa pergunta, ordem ou afirmação –, o que abriria espaço para a postulação de que a experiência que se realiza com o mundo objetivo é provavelmente a mesma para todos os sujeitos capazes de ação e linguagem: os indivíduos pertencentes à espécie humana teriam muito provavelmente experiências do mesmo tipo. Contudo, mesmo esses traços universais não poderiam assegurar que a experiência fosse *necessariamente* idêntica para todos, o que diferenciaria largamente a idéia habermasiana de experiência, da concepção kantiana clássica.

O próprio mundo objetivo (pressuposto como idêntico para todos os sujeitos) multiplica-se em mundos objetivos se tomarmos como referência os distintos mundos da vida existentes, que são os horizontes a partir dos quais os sujeitos podem vir a denotar algo que lhes é externo e independente.¹⁰⁶ Com a

¹⁰⁶ „Demnach verwandeln sich die transzendentalen ‚Beschränkungen‘, die der Geist der Welt erfahrbarer Gegenstände auferlegt, in die transzendentalen ‚Züge‘ von lokalen, in Raum und Zeit situierten Lebensformen, die mit ihren Werten, Interessen und Handlungsweisen entsprechende Modi möglicher Erfahrung festlegen. Für die Angehörigen behalten zwar die transzendentalen Züge ihrer jeweiligen Lebensform den Status von nicht hintergehbaren epistemischen Voraussetzungen, unter denen ihnen etwas in der objektiven Welt überhaupt begegnen kann. Aber die derart ermöglichte Erfahrung verliert ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit. *Zu jeder Lebensform gehört korrelativ eine von innen – aus dem eigenen Horizont heraus – unüberschreitbare objektive Welt.* Denn nach wie vor sind die transzendentalen Züge einer Lebensform in Typen regelgeleiteten Verhaltens verkörpert, für

destranscendentalização do transcendental,¹⁰⁷ este adquire o *status* de algo no mundo, mas não significa que possa ser identificado como algo meramente empírico que seria adequadamente analisado dentro do arcabouço teórico das ciências empírico-nomológicas.

A dúvida cética, acerca da adequação do conhecimento possibilitado pelas estruturas transcendentais do mundo da vida ao mundo objetivo, perde a forma que adquirira de uma problemática sobre a relação entre aparência e essência ou da relação entre afigurador e afigurado quando se desvincula a idéia de conhecimento do modelo representacionista da linguagem, que conceitua o conhecimento como uma relação estática de representação do mundo. Esta visão sempre se defronta com a dificuldade de fornecer uma explicação convincente para a vinculação que deve existir entre linguagem e mundo de maneira a sustentar a relação de afiguração. O conhecimento, segundo uma perspectiva pragmática, é produto da solução de problemas que estorvam a consecução dos fins almejados, da invalidação das objeções levantadas por outros sujeitos argumentantes, além de ser capaz de implementar processos de aprendizagem e corrigir erros. A idéia de conhecimento diz respeito ao processo de incremento de saber oriundo dessas práticas. Conhecemos quando diante de um fracasso em atingir um fim posto reformulamos nosso saber de maneira tal que alcançamos o visado; quando somos capazes de num processo argumentativo justificar nossas interpretações sobre o real; quando por meio da revisão de nossos erros e desenganos estabelecemos um processo de aprendizagem, evitando a reedição de erros anteriores.

O conhecimento efetiva-se por meio de um confronto com o real. Este não deve ser entendido como uma instância a ser *simplesmente* representada, posto que só se faz notar quando nos diz não: “Desde um ponto de vista pragmatista a realidade não é algo a ser reproduzido ou representado; unicamente se faz notar – realizativamente, como o conjunto das resistências processadas e das previsíveis – nas limitações e restrições às que estão submetidas nossas soluções aos problemas e nossos processos de aprendizagem.” (HABERMAS, 1999, p.37)

die sich die Angehörigen keine sinnvollen Alternativen vorstellen können.“ (HABERMAS, 1999, p.28; grifos meus)

¹⁰⁷ Esta formulação deixa claro que a expressão “destranscendentalização” não significa eliminação do transcendental.

O caráter independente do real, isto é, sua objetividade, é-nos afeiçoada constantemente quando ele deixa de cooperar conosco e impõe-nos a necessidade de revisão do nosso saber. Não devemos tomar o ataque de Habermas ao representacionismo como indicando que ele o rejeita por completo. Isso equivaleria a afirmar que Habermas entenderia o conhecimento como desprovido de representação. Mesmo quando nosso autor intitula uma subseção de seu ensaio de *“Realismo sem representacionismo”*, o filósofo não está querendo dizer que o conhecimento é desprovido de representação, mas sim que a representação não é por si só conhecimento. O conceito de conhecimento não se reduz ao conceito de representação. O primeiro contém o segundo; a inversão dessa relação é que é falsa. Se isso não fosse o caso uma sentença como a que se segue seria ininteligível dentro da obra de nosso autor: “Certamente é real tudo aquilo que é o caso e pode ser representado em enunciados verdadeiros.” (HABERMAS, 1999, p.37)

A grande crítica de Habermas ao representacionismo radica-se na incapacidade de tal perspectiva em distinguir adequadamente linguagem de mundo. Para ele, o representacionismo pressuporia como condição necessária para a linguagem descrever o mundo que ambos fossem feitos ontologicamente da mesma matéria. Assim, o representacionismo conceberia o mundo não como a totalidade de objetos, mas sim de fatos. Dado que só podemos acessar um fato por meio da formulação de uma sentença correspondente que o expresse, a distinção entre linguagem e mundo tornar-se-ia impraticável: o mundo estaria estruturado lingüisticamente.¹⁰⁸

É preciso termos claro que mesmo dentro do paradigma lingüístico linguagem e mundo devem ser considerados como indissociáveis e não como indistinguíveis.¹⁰⁹ O primeiro termo diz, apenas, que não podemos isolar a linguagem do mundo e, assim, avaliarmos um independentemente do outro. Se isso fosse possível este procedimento permitiria um acesso ao mundo não mediado pela linguagem, o que

¹⁰⁸ „Wenn die formalpragmatisch unterstellte ‚Welt‘ alles ist, was der Fall ist – die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge“, rechnen wir mit abstrakten Entitäten wie Aussageinhalten oder Propositionen als ‚etwas in der Welt.“ (HABERMAS, 1999, p.41) Está claro, todavia, que o realismo conceitual é adequado quando se trata de avaliar o mundo da vida que se constituindo de práticas sociais guiadas por regras está estruturado lingüisticamente. O erro é projetar ao mundo objetivo esta estruturação.

¹⁰⁹ Aqui me apoio numa antiga idéia que remete a Leibniz sobre a indiscernibilidade dos idênticos e a identidade dos indiscerníveis.

nos é vedado. Todo acesso que temos ao mundo está imbuído de elementos lingüísticos incontornáveis.¹¹⁰ Mas isso não deve nos autorizar a conceber linguagem e mundo como idênticos. Esta postura, característica do idealismo lingüístico, afirma que o mundo é linguagem.¹¹¹ O segundo conceito refere-se ao fato de que, apesar de indissociáveis, conseguimos concebê-los como distintos. A linguagem é dependente da existência dos seres humanos. A inexistência destes implica a inexistência daquela. O contrário, contudo, não se dá. As condições de existência do mundo são distintas das condições de existência da linguagem e isso é suficiente para que consigamos diferenciá-los.

3.1.2 O Naturalismo Fraco

Habermas lança mão de um *naturalismo fraco* para explicar a origem no mundo das estruturas transcendentais do mundo da vida que possibilitam os processos de aprendizagem inerentes ao próprio conhecimento, quando este é concebido dentro de uma concepção pragmatista. Em última instância, os processos de aprendizagem das formas de vida seriam resultados de processos naturais de aprendizagem.

“... ‘nossos’ processos de aprendizagem – possíveis no marco de formas de vida sócio-culturais – de certa maneira apenas continuam ‘processos evolutivos de aprendizagem’ prévios que, por sua vez, são os que geraram as estruturas de nossas formas de vida. Assim, as estruturas que possibilitam, em termos transcendentais, os processos de aprendizagem de nossa espécie surgem como resultado de processos de aprendizagem naturais e menos complexos e, *desta maneira, adquirem eles mesmos um conteúdo cognitivo.*” (HABERMAS, 1999, p.37-38)

Habermas entende a evolução natural como um processo análogo ao processo de aprendizagem por meio da solução de problemas, que dotaria as estruturas transcendentais, que garantem os processos de aprendizagem dentro das formas de vida culturais, de um conteúdo cognitivo. Dessa maneira, tudo o que é

¹¹⁰ É claro que isso que foi dito aplica-se eminentemente à função cognitiva da linguagem, que é a que está sendo discutida neste momento.

¹¹¹ Habermas tende a ler a afirmação tractariana de que o mundo é a totalidade dos fatos e não das coisas, juntamente com a identificação de que só podemos ter acesso aos fatos por meio de sentenças verdadeiras, como expressando uma forma de idealismo lingüístico. Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 1.1: “O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas”.

necessário e intransponível dentro do processo de conhecimento – as estruturas do mundo da vida – recebe um valor contingente, posto que resultado da história natural da espécie. Entretanto, mesmo a contingência dessa história natural desenrola-se intimamente ligada a processos de aprendizagem sempre maiores. Isso equivale a dizer que as estruturas do mundo da vida, que permitem nosso acesso ao mundo e ao mesmo tempo são resultantes do embate com ele, não são arbitrárias – são produtos do processo de evolução e crescente adaptação da espécie ao seu meio. A dúvida cética global perde com isso todo sentido – torna-se até mesmo absurdo postulá-la, pois levantar essa dúvida implicaria admitir que a adaptação existente (sempre aprimorável) entre espécie e meio seria fruto de puro milagre.

No entanto, esse naturalismo fraco, ao contrário do forte, não leva ao reducionismo de se tentar explicar as práticas existentes no mundo da vida dentro do arcabouço teórico das ciências naturais (como o da biologia, por exemplo). Com o recurso ao naturalismo fraco, quer-se afirmar, somente, que tanto a cultura como a estrutura orgânica dos seres humanos são resultados de processos naturais de evolução, sem apagar as diferenciações intransponíveis entre a esfera biológica e a cultural. Isto é, o sentido humano que vai ligado a qualquer fenômeno cultural não pode ser apreendido dentro da estrutura conceitual das ciências empírico-nomológicas.

O par conceitual *mundo da vida* e *mundo objetivo* acarreta a necessidade de compatibilização entre um primado epistêmico do primeiro e um primado ontológico do segundo. Isto é, Habermas tem de ser capaz de harmonizar a apreensão lingüística do real com sua independência ontológica. Ele o faz, como acabamos de ver, através de seu naturalismo fraco que afirma as condições transcendentais do conhecimento como produtos naturais da evolução da espécie. Nossos discursos sobre entidades no mundo pressupõem tanto nossa capacidade de acessar o mundo por meio de nossa linguagem, como a necessidade de termos em mente que (apesar de nossas limitações cognitivas, do fato de que nossas capacidades cognitivas estão lingüisticamente determinadas, ou seja, são restringidas por aquilo que a linguagem pode apreender) o mundo ao qual nos referimos não é em si mesmo lingüístico.

Somente um nominalismo no que tange às entidades constituidoras do mundo objetivo é capaz de esclarecer o falibilismo de nossas construções teóricas, como também dar conta do conhecimento como um processo contínuo de aprendizagem. Nosso contato com o real exige que formulemos teorias de forma a termos sucesso em nossas intervenções no mundo. O fracasso de uma expectativa de comportamento gera a necessidade de revisarmos o conteúdo de teorias, tendo em vista a restauração de uma prática bem-sucedida, num constante processo de adaptação (aprendizagem) ao meio. Esse revisionismo de nosso conhecimento é melhor apreendido se não confundirmos o mundo com nossas teorias. Dessa forma, Habermas alega que devemos conceber o mundo, com o qual entramos em contato, como constituído de objetos extralingüísticos dos quais enunciamos fatos.

A ligação entre mundo da vida e mundo objetivo Habermas realiza por meio do conceito de referência, que deve satisfazer tanto à idéia do realismo gramatical (conceitual) do mundo da vida (pois ele está estruturado linguisticamente)¹¹² como ao nominalismo do mundo objetivo. As formulações de Putnam sobre o conceito de referência, entendendo-a no contexto de um realismo interno, são adotadas por Habermas. Para nosso autor, a concepção segundo a qual o mesmo objeto no mundo poderia ser denotado por distintas descrições preserva a distinção necessária entre o mundo da vida e o mundo objetivo, ao passo que os conecta. No contexto de suas práticas cotidianas, os sujeitos supõem a existência de um conjunto de objetos com os quais entram em contato por meio de seus esquemas conceituais. O mesmo objeto deve poder ser referido por diferentes descrições na medida em que em cada uma dessas descrições aspectos distintos são tomados em consideração para que seja feita a referência.¹¹³ Isso significa que não apenas através de diferentes mundos da vida um mesmo objeto seja referido, como também diferenças conceituais entre os conhecimentos de indivíduos, pertencentes a um mesmo mundo da vida, não os impedem de ter sucesso na referência a um objeto comum.¹¹⁴

¹¹² Como vimos acima (3.1.2) o mundo da vida é um conjunto linguisticamente estruturado de ações guiadas por regras.

¹¹³ „... müssen *alternative Bezugnahmen auf dasselbe Objekt, die unter verschiedenen Aspekten mit verschiedenen Verfahren vorgenommen werden, eine gemeinsame praktische Wurzel haben.*“ (HABERMAS, 1999, p.47; grifo meu)

¹¹⁴ Sobre a relação entre mundo objetivo, pretensão de verdade e incomensurabilidade Habermas diz: „Die Kommunikationsteilnehmer können sich über Grenzen divergierender Lebenswelten hinweg

De acordo com Cristina Lafont, o idealismo lingüístico e sua nefasta hipertrofia lingüística do mundo originam-se da adoção do intensionalismo como explicação do mecanismo de referenciação contido na linguagem.¹¹⁵ Lafont designa como *intensionalismo* a concepção que afirma que a referência de um símbolo (por exemplo, um nome) é determinada pelo seu sentido. (LAFONT, 1994, p.236) Isto leva à defesa de que uma mudança no sentido provoca uma mudança na referência. Esta assimilação da função referencial à função atributiva, ou seja, a transformação de nomes em predicados,¹¹⁶ é a base sobre a qual se ergue a tese da incomensurabilidade. Ora, não tendo um ponto comum sobre o qual se apoiarem – na medida em que teorias distintas atribuem sentidos distintos para seus termos, o que acarreta referentes distintos – a disputa entre teorias concorrentes jamais poderia ser decidida sobre parâmetros comuns de avaliação válidos igualmente para todas as teorias rivais. A referenciação seria algo completamente imanente à linguagem, isto é, ela não apontaria para nada fora da linguagem. Todo e qualquer acesso a entidades no mundo estaria já previamente estabelecido pela função de abertura de mundo da linguagem. Sendo únicas, singulares, cada linguagem determinaria um mundo: o seu mundo. O acesso ao mundo dar-se-ia sempre por meio de uma interpretação, que é instituída pelos sentidos estruturadores da visão de mundo específica de uma linguagem, ou seja, por sua função de abertura de mundo.

A conseqüência epistemológica mais importante desse idealismo lingüístico é que nenhum processo de aprendizagem resultante do embate com o intra-mundano, com os objetos que se encontram no mundo, será capaz de alterar a visão de mundo definida pela função abridora de mundo da linguagem. Se a referenciação não é um mero indicar, apontar, para o mundo, mas sim um processo indireto que

verständigen, weil sie sich mit dem Blick auf eine gemeinsame objektive Welt am Anspruch auf die Wahrheit, d.h. die unbedingte Gültigkeit ihrer Aussagen orientieren.“ (HABERMAS, 2001, p.24)

¹¹⁵ Lafont rejeita a suspeita de que a hipertrofia da linguagem seja um produto da adoção em si do paradigma lingüístico e sua conseqüente substituição do paradigma kantiano da subjetividade. Para ela, o problema está diretamente relacionado à supervalorização da função de abertura de mundo presente na linguagem em detrimento de sua função referencial. „Es scheint mir (. . .) dass die mit der ‚linguistischen Wende‘ einhergehenden Gefahren in Richtung eines ‚Idealismus der Sprachlichkeit‘ keineswegs eine Kosequenz aus diesem Paradigmawechsel als solchem darstellen, sondern nur aus der Verabsolutierung der Welterschließungsfunktion und der damit einhergehenden Ausblendung der Bezeichnungsfunktion der Sprache resultieren.“ (LAFONT, 1994, p.11)

¹¹⁶ „Diese Analyse der Namen stellt eine direkte Konsequenz aus der Grundannahme über die Struktur der Bezeichnungsrelation dar, dass nur mittels eines Sinnes etwas bezeichnet werden kann . . .“ (LAFONT, 1994, p.250)

somente via o sentido de um termo se efetiva, o sentido em si adquire relevância epistêmica: está já sempre determinado não apenas como iremos conhecer, mas também o que iremos conhecer.

“Pelo fato de a relação de nomeação ser interpretada de tal forma a não representar uma designação direta de um objeto através de um nome, antes é transformada na relação de atribuição de um *que* e de um *como* mediante o ‘sentido’ de predicados descritivos, atribui-se à categoria do sentido (que descreve o referente) um grande e considerável peso *epistemológico*, o qual, então, deve ser concebido agora simultaneamente como ‘constitutivo’ do nosso acesso aos ‘entes intra-mundanos’ mesmos.” (LAFONT, 1994, p.250-251)

Outra conseqüência indesejada do intensionalismo é que ele torna impossível a comunicação entre indivíduos de uma mesma comunidade lingüística que possuam crenças distintas sobre um mesmo objeto. Qualquer distinção nos conhecimentos possuídos acarretaria uma diferenciação em seus referentes. Isto equivale a dizer que dois indivíduos só poderiam se entender sobre um *mesmo* objeto no mundo se o primeiro partilhasse igualmente todas as crenças que o segundo.¹¹⁷

Lafont considera que a única forma de escapar ao intensionalismo e sua conseqüente hipertrofia lingüística é a adoção de um conceito de referência que entenda o mecanismo de referenciação como um apontar “direto” para o mundo, isto é, sem fazer uso de uma intermediação pelo sentido. “Direto” não quer dizer “imediatamente”. A referenciação continua sendo um mecanismo lingüístico, portanto realizado *através* da linguagem. O termo “direto” deve ser apreendido como indicando que aquilo ao qual se aponta não é lingüístico e que se pode denotar um mesmo objeto por meio de distintos signos ou descrições. Não se exclui com isso a possibilidade de a referenciação ser feita de forma indireta (via sentido), mas sim que este seja o único mecanismo disponível. (LAFONT, 1994, p.285-286)

A crítica de Lafont ao intensionalismo tem por objetivo rejeitar a conseqüência indesejada de se compreender a referenciação como algo totalmente intralingüístico. Se este fosse o caso, não teríamos esperança em manter qualquer contato com o mundo mesmo. Equivaleria a negar a possibilidade de se obter genuínos processos

¹¹⁷ Daqui se vê que no interior dessa perspectiva a relação entre professor e aluno seria impossível de ser esclarecida.

de aprendizagem via experiência com os objetos intra-mundanos. Estaríamos sempre presos em nossas respectivas bolhas lingüísticas. Ora, torna-se imediatamente evidente que o intensionalismo levaria à recusa do par conceitual ser/aparência, tendo por corolário a rejeição da possibilidade de emergência do erro. O acordo prévio entre nossas experiências e nossa linguagem estaria desde sempre determinado, pois aquelas não passariam de epifenômenos desta. Para nossa autora, uma das grandes dificuldades em entendermos a referenciação como um mecanismo indireto de “contato” com o mundo é sua incapacidade de assegurar nossa intuição realista da existência de um mundo objetivo e idêntico para todos com o qual nos defrontamos e cujo embate pode ser ou não bem-sucedido.¹¹⁸

A preponderância do mundo da vida em tudo que diz respeito à cognitividade dos sujeitos parece direcionar-nos inelutavelmente para a admissão de um conceito epistêmico da verdade. Mesmo a invariância da referência em enunciados contrapostos não é suficiente para que resgatemos um conceito não-epistêmico da verdade. E, contudo, é isso o que Habermas propõe. Ele considera que somente um conceito não-epistêmico da verdade pode fazer justiça às intuições realistas presentes nas práticas de sujeitos capazes de ação e linguagem.

Antes de apresentar como Habermas articula esse retorno de um conceito não-epistêmico da verdade ao centro de sua pragmática formal, gostaria de discutir a diferença entre Putnam e Habermas no que diz respeito a esse assunto. Putnam em sua defesa do Realismo interno entende a verdade como um conceito epistemicamente condicionado, como uma espécie de justificabilidade ideal. Habermas em sua aceitação do Realismo interno procura diferenciar verdade (conceito não-epistêmico) de aceitabilidade racional ou mesmo aceitabilidade racional sob condições ideais (conceitos epistêmicos). Vejamos, então, o que poderia nos esclarecer essa diferença entre os dois filósofos.

3.2 Realismo Interno e Verdade

¹¹⁸ „Man kann angesichts solcher kontraintuitiver Folgen des traditionellen Modells [da referência indireta] die Theorie der ‚direkten‘ Referenz als einen Versuch verstehen, der ‚realistischen‘ Intuition einer einheitlichen ‚objektiven‘ Welt auch innerhalb des Sprachparadigmas mittels des Hinweises auf die konzeptuellen und sprachtheoretischen Voraussetzungen des *Fallibilismus* Rechnung zu tragen. .“ (LAFONT, 1994, p.303)

3.2.1 Putnam e o Realismo Interno

Hilary Putnam¹¹⁹, em vários de seus escritos, tece críticas contumazes ao ponto de vista filosófico que ele denomina “Realismo metafísico”, rejeitando ainda a concepção de verdade a ele vinculada. Em sua definição do Realismo metafísico Putnam deixa claro o forte imbricamento entre a perspectiva ontológica e o conceito de verdade enquanto correspondência defendido por este tipo de realismo:

“Nesta perspectiva [do Realismo metafísico] o mundo consiste numa totalidade permanente de objetos independentes-da-mente. Existe uma e só uma descrição completa e verdadeira do ‘modo como o mundo é’. A verdade envolve uma espécie de correspondência entre as palavras ou signos-pensamento e coisas e conjunto de coisas externas. Chamarei a esta perspectiva a perspectiva *exteriorista*, porque o seu ponto de vista favorito é o ponto de vista do Olho de Deus.”¹²⁰ (PUTNAM, 1992, p.77)

A principal crítica dirigida por Putnam contra o Realismo metafísico é que este crê possível que se tenha um acesso ao mundo não mediado pelo esquema conceitual daquele que observa. Somente desta maneira é que seria realizável uma descrição única e completa do mundo. No entanto, isso pressuporia a capacidade de colocar-se a si mesmo fora do mundo e do esquema conceitual e então estabelecer a relação entre linguagem e mundo de maneira a descrever este corretamente “tal como ele é”. O que subjaz ao Realismo metafísico é a tese da completa separação entre linguagem e mundo, a qual acarreta paradoxos indissolúveis, tornando insustentável tal perspectiva. Em lugar da visão exteriorista, Putnam oferece o que ele chama de Realismo interno. Aqui toda e qualquer referência ao mundo só faz sentido no interior de um esquema conceitual, não sendo possível falar com sentido de um mundo independente da linguagem. “Os ‘objetos’ não existem independentemente dos esquemas conceituais. Nós retalhamos o mundo em objetos quando introduzimos um ou outro esquema de descrição.” (PUTNAM, 1992, p.80) Uma consequência imediata disso é que não existe apenas uma descrição verdadeira do mundo, mas sim várias. (PUTNAM, 1992, p.78) A “verdade” deixa de ser correspondência entre linguagem e aquilo que lhe é externo, passando a ser

¹¹⁹ Minha discussão sobre o pensamento de Putnam se limita à sua fase do Realismo interno, visto que são as idéias que Putnam desenvolveu nesse período as que Habermas considera as mais compatíveis com sua própria perspectiva.

¹²⁰ Da mesma forma nesse trecho: “Metaphysical realism present itself as a powerful transcendental picture: a picture in which there is a fixed set of ‘language-independent’ objects (some of which are abstract and others are concrete) and a fixed ‘relation’ between terms and their extensions.” (PUTNAM, 1990, p.27)

uma espécie de aceitabilidade racional idealizada que relaciona de forma coerente esquema conceitual e mundo.

“A ‘verdade’, numa visão interiorista, é um tipo de aceitabilidade racional idealizada – um tipo de coerência ideal das nossas crenças umas com as outras e com as nossas experiências *tal como essas mesmas experiências estão representadas no nosso sistema de crenças.* . .” (PUTNAM, 1992, p.77-78)

Putnam almeja defender que mundo e linguagem formam algo indissolúvel não havendo sentido qualquer teoria que pretenda falar unilateralmente de cada um deles.¹²¹

Diante dessa exposição sobre como Putnam conceitua o Realismo metafísico e rejeita seus postulados seríamos tentados a localizar em sua negação da existência de objetos extra-mentais a base sobre a qual se sustenta a identificação entre aceitabilidade racional ideal e verdade. Além disso, salta aos olhos por que a Habermas não seria permitido dar o mesmo passo: na arquitetura teórica habermasiana a necessidade da pressuposição de um mundo objetivo externo e independente é inevitável nas práticas comunicativas dos sujeitos. A manutenção do conceito de mundo objetivo fundamentaria a diferença entre Hilary Putnam e Habermas no que diz respeito à identificação de verdade com aceitabilidade racional, pois na medida em que Putnam rejeita a idéia da existência de entidades independentes-da-mente, a distinção entre verdade e aceitabilidade racional em condições ideais deixa de fazer sentido. Habermas, por sua vez, tendo que manter no interior de sua teoria a suposição de entidades extra-mentais se vê impossibilitado de fazer a equiparação levada a cabo por Putnam.

Esta linha de análise, contudo, não é correta. Ela nos levaria a incluirmos Putnam no conjunto de teóricos anti-realistas ao invés de no conjunto de pensadores que, mesmo dentro do paradigma da linguagem, querem salvaguardar um espaço para o Realismo, tarefa à qual o próprio Putnam entende que suas formulações satisfazem. Mas como seria factível a Putnam evitar ser incluído na classe de pensadores anti-realistas após recusar veementemente razoabilidade à postulação

¹²¹ “. . . elements of what we call ‘language’ or ‘mind’ *penetrate so deeply into what we call ‘reality’ that the project of representing ourselves as being ‘mappers’ of something ‘language-independent’ is fatally compromised from the very start*” (PUTNAM, 1990, p.28)

de entidades extra-mentais e conceituar verdade como epistemicamente condicionada?

Putnam provavelmente responderia a essa indagação com uma passagem como a seguinte de sua obra:

“Negar que faça sentido perguntar se os nossos conceitos ‘correspondem’ a algo totalmente não contaminado pela conceptualização é uma coisa; mas sustentar que todo esquema conceptual é por isso exactamente tão bom como qualquer outro seria outra coisa (. . .) O interiorismo não nega que haja *inputs* da experiência no conhecimento: o conhecimento não é um enredo sem quaisquer restrições a não ser a coerência *interna*; mas nega que haja quaisquer *inputs* que *não sejam eles próprios até certo ponto moldados pelos nossos conceitos*, pelo vocabulário que usamos para os relatar e descrever, ou quaisquer *inputs* que *admitam apenas uma descrição, independente de todas as escolhas conceptuais*.” (PUTNAM, 1992, p.82)

Ou seja, há espaço na teoria de Putnam para algo que não é conceitual e ao mesmo tempo exerce certa influência no processo de conceitualização. O que não faz sentido é o empreendimento metafísico de se tentar separar ambas as esferas. Putnam quer dizer com isso que algo verdadeiro é constituído tanto de um aspecto convencional como de um aspecto não convencional.¹²² Convencional e não convencional estão intimamente ligados naquilo que concebemos como verdadeiro e não devemos dar primazia a nenhum dos pólos. “De fato, nossos conceitos são culturalmente relativos; mas disso não se segue que a verdade ou falsidade do que dizemos utilizando aqueles conceitos é simplesmente ‘determinada’ pela cultura.” (PUTNAM, 1990, p.98) Uma forma de se tentar entender o que Putnam propõe seria afirmar que a verdade depende de convenção, mas uma convenção para dizer algo verdadeiro não depende apenas de si mesma. Dependeria de que, pergunta-se. “Do mundo”, nós nos inclinaríamos a oferecer como resposta. Mas aí estaríamos pressupondo, o que Putnam expressamente rejeita: um mundo independente da convenção, isto é, retornaríamos ao Realismo metafísico.

Acredito que a melhor maneira de compreendermos o que significa o Realismo interno em Putnam seria estipularmos que nosso autor estaria tentando

¹²² “The doctrine of conceptual relativity, in brief, is that while there is an aspect of conventionality and an aspect of fact in everything we say that is true, we fall into hopeless philosophical error if we commit a ‘fallacy of division’ and conclude that there must be a part of the truth that is the ‘conventional part’ and a part that is the ‘factual part’.” (PUTNAM, 1990, p.X)

indicar que a questão da relação linguagem/mundo deve ser entendida em dois níveis: o ontológico e o epistemológico. Quando Putnam rejeita a tese de que existem entidades independentes-da-mente, afirmação que pode ser encontrada em infinitas passagens de sua obra, ela deveria ser lida como uma abreviação para a expressão “não existem entidades independentes-da-mente que possamos ter acesso”. Essa sentença ampliada evitaria a interpretação errônea que a expressão abreviada tenderia a acarretar de vermos Putnam como um idealista lingüístico, no sentido de que linguagem e mundo seriam idênticos, e não dois entes que se relacionam de maneira tal que a dissociação entre eles, no nível epistemológico, torna-se impraticável. O Realismo interno de Putnam não visa dar respostas à questão ontológico-metafísica “que entidades existem no mundo e qual sua real descrição verdadeira?”, mas sim indicar a forma como conhecemos lingüisticamente o mundo. Contudo, a indissociabilidade na esfera epistêmica entre linguagem e mundo obriga-nos a conceber o mundo como de certa forma lingüístico. É-nos impossível *sabermos* quando termina o mundo e começa a linguagem ou quando termina a linguagem e começa o mundo.

3.2.2 Ainda Sobre o Realismo Interno e o Realismo Metafísico

Putnam afirma ainda que:

“. . .tradicionalmente a interpretação foi concebida como o processo ou ato por meio do qual a mente era capaz de relacionar palavras e sentenças a objetos no mundo. Avicena, por exemplo, escrevendo no século dez, afirmou que pensar que uma crença é verdadeira é exatamente relacioná-la a objetos. Mas a idéia de que às vezes comparamos nossas crença diretamente com uma realidade não conceitualizada, ou pensamos sobre objetos às vezes pensando nossos pensamentos e outras vezes pensando nossos pensamentos e relacionando-os aos objetos (segundo Avicena, esta seria a diferença entre meramente admitir uma proposição e pensar que ela é verdadeira) veio a parecer insustentável. O acesso ao mundo é *através* de nosso discurso e do papel que ele desempenha em nossas vidas; nós comparamos nosso discurso com o mundo da forma como este é apresentado ou constituído por nós no discurso mesmo, criando neste processo novas palavras a partir de antigas; um ato psicológico de comparar nosso discurso com as coisas como elas são em si mesmas veio a adquirir o status de um ‘ato misterioso’.” (PUTNAM, 1990, p.121)

Neste ponto poderíamos questionar Putnam sobre como é possível que formemos a idéia, antes o conceito, de um mundo independente da mente (na esfera

ontológica) – ênfase mais uma vez que a única forma de Putnam escapar de um idealismo lingüístico é sua teoria apresentar a possibilidade de o mundo ser em si independente da linguagem. Se não tivermos sempre em mente que as discussões de Putnam sobre o Realismo interno têm como pano de fundo essas duas formas de relação (ontológica e epistemológica) entre linguagem e mundo não conseguiríamos dissipar a patente contradição entre os dois excertos a seguir que tratam da referência e da verdade:

a)

“A referência de nossas palavras é determinada (em alguns casos) pelo ambiente não-humano assim como por outros falantes. Quando eu falo de ‘água’ penso estar falando do líquido que cai na forma de chuva em *nosso* meio, aquele que preenche os lagos e rios que *nós* conhecemos, e assim por diante. Se em algum lugar no universo existe uma Terra Gêmea na qual tudo é igual ao que existe aqui *exceto* pelo fato de que o líquido que desempenha o papel de ‘água’ na Terra Gêmea não é H₂O mas XYZ, então isto não deve falsificar *nossa* afirmação de que a ‘água é H₂O’. O que referimos como ‘água’ é qualquer líquido que tenha a composição, etc., de *nosso* exemplo paradigmático de água. Descobrir a composição ou as leis de comportamento da substância podem levar cientistas a afirmar que o líquido que um leigo perceberia como água não é de fato realmente água (e o leigo concordaria com esta avaliação). Desta forma, a referência do termo ‘água’, ‘leopardo’, ‘ouro’, etc., é de certo modo fixada pelas próprias substâncias e organismos.” (PUTNAM, 1990, p.109-110)

e b)

“O realismo metafísico insiste que uma misteriosa relação de ‘correspondência’ é o que torna a referência e a verdade possíveis; o realismo interno, ao contrário, está disposto a pensar a referência como interna ao ‘texto’ (ou teorias) *com a condição de que* reconheçamos que existem ‘textos’ melhores e piores. ‘Melhor’ e ‘pior’ podem por si mesmos depender de nossa situação histórica e de nossos propósitos; aqui não há qualquer noção de um Ponto de Vista do Olho de Deus sobre a verdade. Mas a noção de uma resposta correta (ou pelo menos ‘melhor’) a um problema está sujeita a duas restrições: (1) *A correção não é subjetiva* (. . .) (2) *A correção vai além da justificação* [mas não além da justificação em condições ideais]. Minha opinião é que verdade deve ser identificada com justificação ideal ao invés de ser identificada com a justificação-baseada-em-evidências-presentes. ‘Verdade’ neste sentido é sensível ao contexto assim como *nós*.” (PUTNAM, 1990, p.114-115)

A primeira passagem diz respeito evidentemente à relação ontológica e, assim, entende o ato de referenciar como se dirigindo à coisa mesma no mundo; a segunda passagem diz respeito à relação epistemológica, na medida em que

entende a referência como interna ao texto. Em resumo, a referência é interna ao texto o objeto referido não.

Gostaria de rejeitar uma leitura errônea acerca do problema relativo ao acesso a uma realidade independente da mente que supostamente derivaria da perspectiva realista da verdade e referência. Analisemos a seguinte passagem:

“Se tomarmos uma afirmação teórica e na busca de nossos objetivos quisermos saber se ela corresponde à realidade, nós necessitaremos ter acesso ao ‘estado de coisas’ real. Mas se o ‘estado de coisas’ é independente de crenças ou cognição, nós caímos num regresso, visto que no que tange a qualquer cognição que utilizemos para obter acesso [ao ‘real’ estado de coisas] nós precisaremos saber que *e/le* também corresponde à realidade. Da mesma forma, se exigimos que as entidades verdadeiramente objetivas às quais nossos termos se referem sejam independentes de toda cognição e quisermos determinar o referente de um termo particular, nós necessitaremos de um contato cognitivo com ele, o que significa dizer que tomamos o referente, não como independente, mas *como observado* ou *como descrito* (. . .) se nosso acesso cognitivo à realidade não é nem imediato nem garantido (por exemplo, por critérios epistêmicos) e referência e verdade consistem numa determinada correspondência a uma realidade independente da mente (à qual nós não temos tal acesso), então parecemos incapazes de oferecer razões para a crença de que nossos termos referem, ou que nossas afirmações são verdadeiras, nesse sentido de correspondência.” (MULLER, Axel, FINE, Arthur, 2005, p.101, sublinhados meus)

É interessante notarmos nesse trecho como a não clareza do vocabulário pode levar a confusões conceituais. O fato é que a perspectiva realista metafísica quando afirma que os referentes de nossos termos são independentes da mente ela não quer dizer que eles sejam epistemicamente inacessíveis, mas sim que eles são *ontologicamente independentes da mente*. O realismo metafísico não diz respeito em primeira instância à cognitividade possível do mundo, ele se contrapõe à idéia de que o mundo seja produto da linguagem. Fica, contudo, em aberto ainda a questão de como é que essas duas entidades independentes (linguagem e mundo) se relacionam, problema que está expresso na segunda parte da citação. Assim, o problema do regresso referido na citação – pelo menos nos termos em que está colocado no trecho – só surge quando se é incapaz de distinguir entre o aspecto cognitivo e o aspecto ontológico da perspectiva realista metafísica. Creio que a defesa de uma capacidade humana de conhecer o real não seja tão fundamental para a caracterização do realismo metafísico. Com isso estou alegando que as três principais afirmações, teses, do realismo metafísico (1. o mundo é constituído de

entidades independentes da mente, 2. nós podemos conhecer essas entidades, isto é, podemos descrevê-las verdadeiramente, 3. a verdade é uma relação de correspondência entre linguagem e mundo) não têm o mesmo valor em sua caracterização. Senão vejamos: Se as três teses fossem igualmente importantes o realismo metafísico teria dificuldades em propor a existência de valor de verdade para sentenças que se referem a fatos passados cujo acesso epistêmico nos fosse totalmente vedado. Em igual dificuldade se encontraria diante de sentenças que remetem a eventos futuros. Contudo, o que o realismo metafísico diz é que toda sentença tem um valor de verdade mesmo que não saibamos qual é e que seu *truth-maker* é a realidade à qual ela se refere. O realismo metafísico não tem nenhum pejo em estipular que existem verdades ainda por descobrir e outras que jamais viremos a conhecer. Assim seria mais pertinente lermos o “podemos” da segunda tese como indicando “é provável”, “é possível”, que um dia venhamos a conhecer e não como indicando a necessidade de conhecermos o real.

Contudo até aqui ainda não esclareci por que Habermas e Putnam adotam atitudes distintas no que tange a compreender verdade como um conceito epistêmico. E a resposta é simples: Habermas crê necessário que sua pragmática formal dê conta da intuição realista de senso-comum presente no interior das práticas comunicativas cotidianas. Nessas práticas, a verdade é entendida como algo que uma sentença não pode perder, ao contrário do que ocorre com a justificação. Em verdade, Habermas irá postular que o conceito da verdade exerce dois papéis distintos: um na esfera da ação e outro na esfera do discurso. No discurso o máximo que podemos atingir é a aceitabilidade racional de um enunciado e este em alcançando esse valor determina o término do discurso e o retorno à esfera da ação, na qual é tomado *como se fosse verdadeiro*. Habermas discorda de Putnam não na esfera do discurso, mas na esfera da ação. A teoria de Habermas não se limita a analisar ambientes desconectados das imposições do mundo da vida. E são exatamente a esses ambientes que se referem as formulações de Putnam. Putnam procura analisar aquilo que Habermas chamaria de esfera do discurso. Mas Habermas precisa ir mais além. Ele tem de retornar ao mundo da prática, no qual uma concepção epistêmica da verdade não desempenha papel. É essa ampliação do escopo de sua análise que acarreta a diferença entre Habermas

e Putnam no que diz respeito a tomar a verdade como um conceito epistêmico. Vejamos, então, como Habermas entende a relação entre verdade e justificação.

3.3 Verdade e Justificação

Habermas destaca o caráter indissociável entre linguagem e realidade indicando que em nossos discursos referimo-nos ao mundo por meio de expressões lingüísticas e que só podemos afirmar algo acerca do real através de enunciados verdadeiros. A justificação adquire um caráter holista haja vista que a verdade de enunciados que expressam crenças só pode ser estabelecida remetendo-se a outras crenças e orações: toda justificação fica circunscrita à esfera lingüística. O círculo da linguagem veta à justificação uma comparação direta entre aquela e o mundo e com isso nega a existência de enunciados de base, que seriam resultado de um contato imediato entre linguagem e realidade. Isso leva à segunda característica dessa perspectiva, o seu anti-fundacionalismo. Todas essas conseqüências parecem ser inerentes à adoção do paradigma lingüístico, acarretando como única concepção aceitável da verdade entendermo-la como coerência entre enunciados. Se não temos como comparar linguagem e mundo e verificarmos a adequação entre ambos, pois isto equivaleria a nos situarmos numa terceira esfera que não fosse nem mundo nem linguagem – a perspectiva do olho de Deus, segundo Putnam – deixa de ser plausível tomarmos a verdade como uma relação de correspondência. Entretanto, a concepção da verdade como coerência vai de encontro a uma intuição fundamental que temos sobre a verdade: a de que um enunciado verdadeiro não pode deixar de ser verdadeiro, ao passo que um enunciado justificado e, portanto, coerente com um conjunto ou sistema de crenças, pode vir a ser tido como falso devido a alterações nos critérios de justificação. No entanto, as *pretensões de verdade* que levantamos em nossos enunciados apontam para além de todo e qualquer contexto concreto de justificação.¹²³ Essa deficiência do conceito coerencial da verdade em satisfazer

¹²³ Sobre o descentramento dos argumentantes Habermas afirma: „Weil die Argumentationsteilnehmer an Wahrheit orientiert sind, reflektiert sich auf der Ebene der Diskursiven Wahrheitsvergewisserung der Begriff einer absolut geltenden Wahrheit in performativ vorgenommenen Idealisierungen, die dieser Argumentationspraxis ihren anspruchsvollen Charakter verleihen.“ (HABERMAS, 2001, p.38)

nossas intuições não leva Habermas a rejeitá-lo *tout court*. O que ele procura investigar é que relação haveria entre verdade e justificação e, assim, responder à pergunta por que a coerência entre nossas crenças é um bom indicador de que elas provavelmente são verdadeiras. Nas palavras de nosso autor:

“Embora verdade não possa ser reduzida à coerência e à assertibilidade justificada, deve haver uma relação interna entre verdade e justificação. Como de resto explicar-se-ia que a justificação bem-sucedida de ‘p’, de acordo com nossos padrões, aponte para a verdade de ‘p’, embora verdade não seja um conceito de êxito [*Erfolgsbegriff*] e não dependa de quão bem um enunciado deixe-se justificar?” (HABERMAS, 1999, p.247)

Numa perspectiva lingüístico-pragmática a relação entre verdade e justificação (melhor, a tentativa de explicar qual a real relação que existe entre ambas) não oferece espaço para o surgimento da dúvida cética global acerca da possível inadequação de todas as nossas crenças sobre o mundo. Isso porque ao contrário da tese de um sujeito auto-centrado separado do mundo externo que procura avaliar em que medida o que está fora corresponde às suas idéias subjetivas, o uso da linguagem realiza-se desde sempre imerso no mundo. O uso da linguagem pressupõe agir no mundo. Enunciados declarativos são efetivados por sujeitos capazes de ação e fala que buscam entender-se entre si sobre algo no mundo, almejando assim *coordenar suas ações* em meio àquilo que eles supõem como objetivo. O uso da linguagem, em Habermas, pressupõe a existência do mundo independentemente daqueles que sobre ele formulam enunciados visando entendimento.

A encarnação da autoridade epistêmica na comunidade lingüística e o giro pragmático interno ao paradigma da linguagem correm o risco de desbancar no contextualismo: a tese segundo a qual o conhecimento e a justificação são sempre relativos a uma dada comunidade lingüística, ou seja, o conhecimento é sempre dependente da estrutura lingüística específica da comunidade e determinado pelo horizonte de sentido que esta possibilita. A justificação seria sempre interna aos critérios que a comunidade elaborou historicamente de maneira contingente para a justificação de pretensões de validade. O grande engano do contextualismo, segundo Habermas, é sua equiparação entre verdade e assertibilidade justificada.

A crítica de Habermas ao contextualismo segue em parte na mesma linha de seu ataque à dúvida cética global. Uma leitura adequada das implicações do paradigma lingüístico excluiria tomar o contextualismo como um de seus corolários.¹²⁴ A virada pragmática interna ao paradigma lingüístico rechaça (deveria fazê-lo) o contextualismo. Como vimos, na medida em que coordenam suas ações e procuram entender-se sobre algo no mundo, os membros de uma comunidade lingüística supõem necessariamente a existência de algo objetivo e idêntico para todos, de forma a impedir o desmoronamento do processo comunicativo. Além disso, o contextualismo só estaria correto se a comunicação entre distintas comunidades lingüísticas fosse impossível ou ilusória. Para tanto seria necessário que não houvesse traços comuns entre as distintas comunidades, ou seja, que as estruturas formais constituidoras das comunidades lingüísticas fossem únicas para cada uma. Habermas rejeita veementemente essa hipótese. A pragmática formal procura justamente mostrar que as distintas comunidades lingüísticas possuem os mesmos elementos constituidores.¹²⁵

Tendo estabelecido essas bases Habermas está pronto para dar o seu passo mais ousado, qual seja: o de entender a relação entre verdade e justificação não como uma questão epistemológica, teórica, mas como uma questão prática. É evidente que do ponto de vista meramente teórico é muito fraca a postulação de que haveria uma relação interna entre coerência e verdade: todo e qualquer conto de fadas levantaria a pretensão de se afirmar como verdadeiro. Abrir-se-ia espaço para o absurdo de se considerar alguns contos de fadas desprovidos de incoerências até mais verdadeiros que muitas teorias que gozam o status de científicas, apesar de inúmeras evidências em contrário ou déficits explicativos.¹²⁶ O que está em jogo não é mais a representação de estados de coisas, mas a manutenção das práticas de sujeitos capazes de ação e fala, práticas que reproduzem o mundo da vida. A intuição realista inevitável intrínseca ao processo de entendimento de sujeitos no mundo da vida torna necessária a distinção entre “aquilo que é verdadeiro” – que

¹²⁴ É exatamente este um dos pontos de disputa entre Habermas e Rorty.

¹²⁵ Para uma interessante discussão sobre o contextualismo e seus impasses na formulação rortyana e as críticas habermasianas a ele dirigidas, derivadas de sua pragmática universal, cf. (OLIVEIRA, 2002).

¹²⁶ Abundam na história da ciência exemplos de teorias que foram mantidas apesar de suas ambigüidades e insuficiências explicativas. Cf. (KUHN, 1998).

aponta mais além de qualquer contexto de justificação – e “aquilo que tomamos como verdadeiro” – aquilo que está justificado para nós.

“A suposição de um mundo objetivo e independente de nossas descrições cumpre uma exigência funcional de nossos processos de cooperação e entendimento. Sem esta suposição desmoronaria uma prática que se baseia numa distinção (de certa forma) platônica entre opinião e saber inquestionável.” (HABERMAS, 1999, p.249)

Habermas encontra-se diante da seguinte situação: por um lado, precisa manter a distinção entre verdade e justificação para dar conta da intuição realista inevitável ao processo de entendimento entre os agentes, sob pena de ser impedido de explicar como algo que um dia fora tido como justificado veio a se mostrar falso. Habermas tem de poder esclarecer a frustração de expectativas; por outro lado, precisa afirmar que existe uma relação interna entre verdade e justificação, sob pena de ser incapaz igualmente de explicar o sucesso de muitas de nossas crenças.

A pergunta impõe-se inevitavelmente: como podemos ter como critério de verdade de nossas crenças o seu sucesso se isso não exclui a possibilidade de aquelas virem a se mostrar como falsas? Habermas recorre à explicação do papel que a verdade e a justificação desempenham nas práticas de sujeitos capazes de ação e fala. No âmbito do mundo da vida as ações são levadas a cabo tendo por base um conjunto de crenças tidas como verdadeiras. A aceitação da verdade de tais crenças é que sustenta a certeza necessária à efetivação das ações que visam realizar nossos intentos. As crenças que mobilizamos no mundo da vida na persecução de nossos objetivos encerram um conteúdo cognitivo que necessariamente tomamos-como-adequado ao mundo e que concorrerá para logarmos obter a cooperação necessária do real tendo em vista a satisfação de nossas expectativas. A inquestionabilidade de que gozam essas crenças desmorona imediatamente quando o real deixa de cooperar e revela a inadequação do conteúdo cognitivo das crenças, fazendo com que as pretensões de verdade implícitas nos enunciados que expressam as crenças malogradas (e que até então eram ingenuamente aceitas como válidas) sejam postas em discussão. A entrada no discurso marca o exato momento em que deixam de existir as certezas de ação, o que impede o agir no mundo. No discurso a busca cooperativa pela verdade toma a forma de uma luta pelo melhor argumento. O discurso termina quando os

participantes estabelecem consensualmente novas crenças cujas pretensões de verdade consideram como justificadas. As novas crenças convertem-se em novas certezas de ação que guiam mais uma vez as ações no mundo da vida. E é aqui que nos defrontamos com o enigma a ser desvendado: o que nos autoriza a considerarmos uma crença justificada (na esfera do discurso) como uma crença verdadeira (na esfera da ação)? Somente a incondicionalidade da verdade é capaz de oferecer a certeza necessária para que ajamos no mundo e isso equivale a desconsiderarmos o fato de que nossas justificações estão limitadas aos nossos contextos de argumentação imperfeitos. O que precisa ser compatibilizado, portanto, é o falibilismo do processo de justificação no âmbito do discurso – e a consciência que temos dele – com o dogmatismo das certezas de ação no mundo da vida. “O que permanece necessitando explicação é o poder misterioso do acordo alcançado discursivamente, que *autoriza* aos argumentantes, no papel de agentes, aceitar sem reservas como verdade asserções justificadas.” (HABERMAS, 1999, p.254-255)

Habermas recusa-se a reeditar o seu outrora defendido conceito epistêmico de verdade como consenso racional para esclarecer a relação entre verdade e justificação. Sua rejeição está ligada a objeções ao conceito de situação ideal de fala: tanto aos resultados que seriam obtidos a partir dela, quanto à idealização mesma que encarna uma situação ideal de fala.

Uma situação ideal de fala teria como consequência um saber definitivo na medida em que tudo que dela derivasse seria por princípio irrefutável, não haveria mais o que se aprender. O consenso existente seria o consenso final, o qual cessaria o processo de comunicação, posto que este último sempre visa alcançar entre os sujeitos um entendimento ainda não existente. (HABERMAS, 1999, p.247)

A postulação de uma situação ideal de fala impõe exigências sobremaneira elevadas que excluem sua satisfação por parte de qualquer das práticas de justificação realmente existentes. Devemos ter em mente que Habermas com essa crítica não abandona sua antiga formulação de que os indivíduos quando entram numa argumentação fazem pressuposições pragmáticas contra-fáticas (inclusão, ausência de coerção externa e interna, etc.). Estas continuam sendo inevitáveis em todo e qualquer uso comunicativo da linguagem. O que ele está rejeitando é a suposição de que todas as exigências de uma situação ideal de fala possam um dia vir a ser satisfeitas. Uma asserção verdadeira é tal que é capaz de se manter

verdadeira em qualquer processo de justificação possível (passado, presente, futuro). O tempo, contudo, é uma restrição ontológica às práticas de justificação. Nunca poderemos saber se uma asserção justificada hoje manter-se-á frente às futuras possíveis tentativas de refutação. (HABERMAS, 1999, p.249) O resultado de nossas práticas discursivas não é nem a verdade, nem a assertibilidade ideal, mas sim a aceitabilidade racional de nossas pretensões de verdade. Temos que nos contentar com a aceitabilidade racional como prova suficiente da verdade de uma asserção e, então, voltarmos para o mundo da vida transformando o conteúdo cognitivo da asserção racionalmente aceita em uma crença inquestionada dirigente de nossas ações.¹²⁷

Por tudo o que foi dito até aqui está claro como Habermas esclarece o vínculo interno entre verdade e justificação, isto é, por que a aceitabilidade racional de um enunciado autoriza-nos a tomá-lo como verdadeiro. A desvinculação entre discurso e mundo da vida nunca se dá por completo, não apenas pelo fato de o primeiro ser resultado do malogro de ações no segundo, mas também porque o discurso visa sempre reconstruir a normalidade das ações no mundo da vida. Neste último, as ações só podem ser efetivadas se tiverem como base um conjunto de saberes tidos como verdadeiros, que são os únicos aptos a oferecer a certeza necessária para a atuação no mundo.¹²⁸ A partir do momento em que chegam a um acordo sobre a justificação de uma pretensão de validade, os sujeitos capazes de ação e fala que atuam no mundo e entende-se mutuamente não têm mais *motivos racionais* para prosseguir no discurso e, portanto, manter como meramente hipotética a pretensão de verdade de uma dada asserção, visto que se dissiparam todas as objeções formuladas contra a sua aceitação racional. Isso os leva a uma mudança de

¹²⁷ Para Habermas, a grande confusão de um conceito epistêmico de verdade é a sua incapacidade em distinguir entre as condições de verdade de uma proposição e suas condições de aceitabilidade racional. „Ein für ‚p‘ geltend gemachter Wahrheitsanspruch besagt, dass die Wahrheitsbedingungen für ‚p‘ erfüllt sind. Ob das der Fall ist, können wir nicht anders als auf dem Wege der Argumentation feststellen, weil uns ein direkter Zugriff auf uninterpretierte Wahrheitsbedingungen verwehrt ist. Aber der Umstand, dass Wahrheitsbedingungen erfüllt sind, wird nicht selber schon dadurch zu einem epistemischen Umstand, dass wir nur auf dem Wege einer diskursiven Einlösung des Wahrheitsanspruchs *feststellen* können, ob diese Bedingungen, die wir bereits im Lichte der jeweils geeigneten Sorte von Gründen *interpretieren* müssen, erfüllt sind.“ (HABERMAS, 1999, p.259)

¹²⁸ „In der Praxis sind, wie wir gesehen haben, vergesellschaftete Individuen auf Handlungsgewissheiten angewiesen, die nur so lange Gewissheiten bleiben, wie sie sich aus einem vorbehaltlos akzeptierten Wissen speisen. Dem entspricht die grammatische Tatsache, dass wir, wenn wir in performativer Einstellung die Behauptung ‚p‘ aufstellen, meinen müssen, dass ‚p‘ unbedingte wahr ist, obwohl wir in reflexiver Einstellung nicht ausschließen, dass morgen oder andernorts Gründe und Evidenzen auftauchen könnten, die ‚p‘ entkräften.“ (HABERMAS, 1999, p.260)

perspectiva que os conduz do discurso de volta ao mundo da vida – à prática ingênua com os objetos do mundo. Tendo sobrevivido ao processo discursivo, a pretensão de verdade da asserção deixa de ser hipotética e torna-se real, a pretensão de verdade “transforma-se” em verdade no âmbito da prática.¹²⁹

3.4 Considerações Finais

O ensaio “Verdade e Justificação”, escrito por Habermas em 1999 e que retoma questões epistemológicas e de teoria da linguagem que nosso autor considerava que não havia dado importância suficiente devido à necessidade de construção primeiramente de uma teoria sociológica baseada na ação comunicativa, tem por objetivo primordial, como deixei claro durante este trabalho, dar conta dentro da teoria consensual da verdade dos aspectos realistas inevitáveis presentes nas atividades de sujeitos capazes de ação e fala. Habermas elaborara uma teoria da verdade, em 1972, que preconizava como característica fundamental do conceito da verdade a solução discursiva de pretensões de validade. A verdade, dessa forma, adquire uma inegável conotação epistêmica. Ela estaria circunscrita às capacidades epistêmicas proporcionadas aos sujeitos por uma comunidade lingüística que havia desenvolvido historicamente no confronto com o real os mecanismos de adaptação ao meio. Contudo, segundo Habermas, mesmo a afirmação desta origem no mundo das estruturas cognitivas da espécie não foi capaz de dar a importância devida que aspectos realistas deveriam cumprir no conceito de verdade consensual. Visto que a verdade, na formulação de 1972, é uma relação entre enunciados e pretensões de validade, o conceito daí advindo limitava-se à esfera do discurso, isto é, ao âmbito exclusivamente lingüístico. Num conceito realista da verdade esta não pode

¹²⁹ „Wenn die Beteiligten im Verlaufe eines Argumentationsprozesses zu der Überzeugung gelangen, dass sie in Kenntnis aller einschlägigen Informationen und nach Abwägung aller relevanten Gründe das Potential möglicher Einwände gegen ‚p‘ erschöpft haben, sind die Motive für eine Fortsetzung der Argumentation verbraucht. Es besteht dann jedenfalls kein rationales Motiv mehr, eine hypothetische Einstellung gegenüber dem für ‚p‘ erhobenen, aber einstweilen dahingestellten Wahrheitsanspruch *beizubehalten*. Aus der Perspektive von Handelnden, die zeitweise eine reflexive Einstellung eingenommen hatten, um ein partiell gestörtes Hintergrundverständnis wiederherzustellen, bedeutet die Entproblematisierung des strittigen Wahrheitsanspruches die Lizenz zu einer Rückkehr zur Einstellung von Akteuren, die in einen naiveren Umgang mit der Welt verwickelt sind. Sobald sich die Meinungsverschiedenheiten zwischen ‚uns‘ und ‚anderen‘ über das, was der Fall ist, aufgelöst haben, kann ‚unsere‘ Welt mit ‚der‘ Welt verschmelzen.“ (HABERMAS, 1999, p.261)

restringir-se a uma relação entre proposições. A solução encontrada por Habermas, em 1999, modifica profundamente o conceito de verdade. Nosso autor deixa de defender a verdade como resultado do processo argumentativo dentro de uma situação ideal de fala, afirmando que a verdade é inatingível dentro de qualquer processo discursivo efetivamente realizável. A verdade apontaria sempre para além das comunidades lingüísticas historicamente situadas no espaço e no tempo.

A meu ver, o que caracteriza essencialmente o ensaio de 1999 é o abandono de Habermas de produzir uma proposta de teoria da verdade genuína. Habermas defende que existe uma relação interna entre verdade e justificação, ou seja, entre verdade e aceitabilidade racional. Contudo, ele não chega a apresentar que relação é essa. Antes indica a relação pragmática que existe entre um enunciado justificado na esfera do discurso e sua transformação em certeza para a ação no âmbito do mundo da vida. Não encontraremos neste ensaio nenhuma expressão positiva que possa nos indicar precisamente no que consiste a verdade. Dizer que a verdade está para além de todo e qualquer processo discursivo, não é, acredito, dizer efetivamente no que ela consiste. Ao contrário do que havia feito em 1972¹³⁰, Habermas neste ensaio não chega a oferecer uma definição do conceito de verdade. Ora, isso significa dizer que não estamos mais diante de um ensaio sobre teoria da verdade, antes, pelo que ficou exposto aqui, nos defrontamos com uma teoria da justificação. Como vimos no primeiro capítulo¹³¹, uma teoria da justificação não oferece uma definição do que seja a verdade e sim indica uma característica positivamente relacionada com ela de forma a podermos afirmar que um enunciado que consideramos justificado é *provavelmente* verdadeiro. Essa característica, para nosso autor, é a aceitabilidade racional. No entanto, não creio que Habermas tenha oferecido argumentos suficientemente conclusivos para que aceitemos sua intuição de que há uma ligação interna entre verdade e justificação. Claro, que sua postulação ao nível pragmático é plenamente aceitável. Mas não significa que possamos extrapolar essa relação para afirmarmos *conclusivamente* que essa relação estende-se ao nível teórico. A consciência de Habermas desta limitação argumentativa faz com que ele limite-se ao campo pragmático da relação e nos deixe com a desconfiança de que talvez essa ligação exista também para além do âmbito da ação.

¹³⁰ Cf. seção 2.3.

¹³¹ Cf. seção 1.2.3.2.

Creio, contudo, que a dificuldade na qual se vê preso nosso autor se deve a uma avaliação equivocada do adequado âmbito em que a questão sobre a verdade deveria ser tratada. Não é na esfera da epistemologia, ou seja, dentro de uma proposta de realismo interno, que conseguiremos solucionar esta questão. Tentar embutir dentro de uma perspectiva epistêmica um conceito realista da verdade, com o objetivo de dar conta das intuições presentes no âmbito da ação, é fadar ao fracasso desde o primórdio a empreitada. E isto porque, a meu ver, a pergunta sobre o que é a verdade não é uma indagação epistêmica, é sim uma indagação metafísica. Tudo aquilo que ultrapassa nossas limitações cognitivas, como é o caso do conceito da verdade entendida de maneira realista, é por excelência uma questão metafísica. Entretanto não é no escopo deste trabalho que eu poderia investigar de maneira mais profunda esta minha, digamos assim, *intuição teórica*. Talvez num trabalho futuro, quem sabe.

CONCLUSÃO

Esta dissertação procurou abordar duas questões principais: a) saber se a teoria consensual da verdade proposta por Habermas é ou não uma genuína teoria da verdade ou se, antes, seria uma teoria da justificação; e b) saber se ela se estruturaria como uma teoria Realista ou como uma teoria Anti-Realista da verdade. A análise da teoria consensual da verdade proposta por Habermas, em 1972, no artigo *Wahrheitstheorien*, e reformulada, em 1999, no ensaio *Wahrheit und Rechtfertigung*, levou-me a empreender um estudo preliminar sobre a relação entre teorias da verdade e teoria da justificação, com o intuito de fornecer um pano de fundo adequado a partir do qual poderíamos avaliar a concepção de verdade desenvolvida por Habermas.

Kirkham defende a existência de uma relação estreita entre teorias da verdade e teorias da justificação. Para ele, a justificação é dependente do estabelecimento prévio do que seja propriamente a natureza da verdade, tarefa que é realizada por uma teoria da verdade. Uma teoria da verdade genuína diz-nos no que a verdade consiste, ao passo que uma teoria da justificação tem a função de indicar-nos uma evidência humanamente manejável que esteja provavelmente relacionada com a verdade e, dessa forma, possa fundamentar nossa convicção da provável verdade de nosso conhecimento. Kirkham considera que os critérios de verdade que são estabelecidos por teorias da verdade não precisam necessariamente ser apreensíveis pelas capacidades cognitivas humanas. A não clareza da distinção entre as tarefas que devem cumprir teorias da verdade e teorias da justificação é evidenciada na tentativa de se reduzir verdade à justificação, o que gera confusões conceituais intransponíveis, pois algo para ser concebido como justificado deve sê-lo tendo em vista sua verdade. Assim, verdade não poderia ser interpretada como justificação, pois esta para adquirir sentido deve ser referida à verdade.

Künne, por sua vez, considera que a justificação de nossas asserções não está submetida a uma prévia compreensão do que seja a verdade. É possível que tenhamos sucesso na validação de uma proposição sobre o mundo e, contudo, não

tenhamos nenhum conhecimento explícito do que seja a verdade. Para ele, é antes o domínio prévio de procedimentos justificacionistas que garante nossa noção de verdade.

A possível contradição entre essas duas propostas de avaliação da real relação que se configura entre verdade e justificação, isto é, qual dos dois conceitos é o mais primitivo do ponto de vista lógico, levou-me a postular que esta relação é dependente do âmbito, teórico ou prático, no qual é colocada nossa pergunta sobre a prioridade lógica. No âmbito teórico, defendo que Kirkham está correto. Só oferecemos uma definição adequada do conceito de justificação quando o remetemos à verdade. Entretanto, Künne estaria correto na esfera das ações que desempenhamos no mundo da vida. Para justificarmos nossas asserções não precisamos de um conhecimento explícito do conceito da verdade. Aqui, a prioridade lógica cabe ao conceito da justificação, ao invés do conceito da verdade.

Habermas, em seu artigo *Wahrheitstheorien*, afirma que a verdade não é uma relação entre enunciado e mundo, mas uma relação entre enunciado e pretensão de validade. A verdade é resultado de um consenso racional produzido dentro de uma situação ideal de fala, que exclui todo e qualquer tipo de coerção externa ou interna à linguagem. Somente a força do melhor argumento seria capaz, em dada esta situação, de gerar o consenso. A verdade apresenta-se como algo totalmente circunscrito à esfera da linguagem e, com isso, adquire uma matiz fortemente Anti-Realista, pois ela seria epistemicamente condicionada às nossas capacidades argumentativas. A relação entre linguagem e mundo não deve ser analisada como devendo ser explicada pelo conceito da verdade, mas pelo conceito de adequação. Para Habermas, indagações sobre a verdade ou falsidade de um enunciado só surgem, só podem surgir, após a relação entre sistemas conceituais e mundo tiver sido estabelecida. A adequação de uma linguagem à esfera dos objetos é um processo de adaptação realizado por meio de um processo evolutivo-natural. O valor intrínseco à força do melhor argumento deve-se à possibilidade que este nos dá de substituir processos naturais e espontâneos de adaptação ao meio, por processos racionalmente induzidos.

O confronto que fiz entre as formulações de Habermas sobre a verdade como consenso racional e as teses apresentadas no primeiro capítulo sobre o que deve ser uma teoria da verdade e uma teoria da justificação têm como resultado classificarmos a teoria consensual da verdade de Habermas como uma genuína

teoria da verdade, que apesar de conter fortes conotações justificacionistas não procura reduzir verdade à justificação. A teoria consensual busca dizer no que a verdade consiste; não está preocupada em fornecer-nos mecanismos de justificação de nossos enunciados; além de não se preocupar em estipular critérios de verdade que sejam humanamente atingíveis. A situação ideal de fala é o único espaço no qual um consenso racional engendrador da verdade pode surgir, e, contudo, Habermas não afirma essa situação nem como necessariamente humanamente atingível nem como necessariamente humanamente reconhecível – pode ser que estejamos numa situação tal que todas as exigências altamente idealizadas que configuram a situação ideal de fala sejam atendidas e, contudo, jamais saibamos dessa satisfação.

Com o objetivo de dar conta das pressuposições pragmático-formais realistas inevitáveis das atividades de sujeitos capazes de ação e entendimento, Habermas empreende uma reformulação de seu outrora defendido conceito consensual da verdade, afirmando que o conceito de verdade não pode ser entendido como o resultado de qualquer processo argumentativo, por mais idealizado que venhamos a concebê-lo. A verdade estaria para além de todo e qualquer processo discursivo. Em nossos discursos limitamo-nos sempre àquilo que nossos procedimentos justificacionistas nos oferecem. E mesmo que venhamos a idealizar ao máximo as condições sobre as quais se desenrolam nossos procedimentos argumentativos, jamais poderemos superar o *gap* existente entre verdade e justificação. O máximo que podemos alcançar dentro do discurso é a aceitabilidade racional de um enunciado justificado. Contudo, temos que ter consciência da falibilidade intrínseca de nossos discursos e, com isso, que por mais bem fundamentados que possam estar nossos enunciados eles podem sempre vir a ser comprovados como falsos. Ao contrário de nossa intuição realista de que a verdade é uma propriedade que um enunciado jamais poder vir a perder, a aceitabilidade racional do mesmo é sempre passível de revisão.

Habermas defende, entretanto, que existe uma relação interna entre verdade e justificação (aceitabilidade racional). Entretanto nosso autor não nos oferece nenhuma prova dessa relação interna, o que só seria factível se ele fosse capaz de nos dizer positivamente o que é a verdade. Mas isto só seria realizável dentro de uma teoria da verdade, o que não é mais o caso no ensaio de 1999. Habermas contenta-se em nos indicar os motivos pragmáticos que levam a uma comunidade

de argumentantes passar da esfera do discurso para a esfera da ação, transformando aquilo para o que se está justificado a aceitar como racional (esfera do discurso) naquilo que consideramos como verdadeiro (esfera da ação). Uma justificação pragmática, contudo, não pode ser apresentada como necessária. Isto significa dizer que os motivos que nos levam a aceitar algo justificado como algo verdadeiro, não são suficientes para provarmos que há de fato uma relação interna entre esses dois conceitos. O máximo que podemos afirmar, como defende Kirkham (e como o próprio Habermas tem consciência), é que é provável que algo justificado relacione-se positivamente com a verdade. Mas é também possível que não se relacione.

A revisão empreendida por Habermas se caracteriza por seu abandono de tentar oferecer qualquer definição do que seja a verdade e isto significa o abandono da tarefa de elaborar uma teoria da verdade, contentando-se em conceber uma teoria da justificação.

BIBLIOGRAFIA

- BRANDON, R.B.: *Making it explicit. Reasoning, representing and discursive commitment*. Cambridge: Massachussetts, 1994.
- COSTA, Reginaldo da. As Vantagens de uma Teoria Consensual da Verdade. IN: *Nós e o absoluto: Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- DAVIDSON, D. Epistemology and truth. IN: *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- DAVIDSON, D.: *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- DUMMETT, M.: *The seas of language*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- DUTRA, Delamar J. V. *Razão e consenso em Habermas (A Teoria Discursiva da Verdade, da Moral, do Direito e da Biotecnologia)*. Florianópolis, Editora da UFSC, 2005.
- GLOY, Karen. *Wahrheitstheorien*. Tübingen-Basel: A. Francke Verlag, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *Wahrheitstheorien*. IN: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. 2.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986a.
- HABERMAS, Jürgen. Was heißt Universalpragmatik. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. 2.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986b.
- HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*. 4.ed. Madri: Taurus, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987a.
- HABERMAS, Jürgen. La prétention a l'universalité de l'herméneutique. IN: *Logique des sciences sociales: et autres essais*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987b.
- HABERMAS, J.: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, J.: *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- HABERMAS, J.: *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, J.: *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- HABERMAS, J.: *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 2001.
- HALE, B.: "Realism and its oppositions". IN: HALE, B & WRIGHT, C. *A companion to the philosophy of language*. Oxford: Blackwell, 1997.

- KIRKHAM, Richard L. *Teorias da verdade*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- KÜNNE, Wolfgang. *Conceptions of truth*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- LAFONT, Cristina. *Sprache und Welterschließung: Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1994.
- LYNCH, Michael P. *The nature of truth*. (Classic and Contemporary Perspectives). London: Massachusetts Institute of Technology Press, 2001.
- MUELLER, Axel, FINE, Arthur. Realism beyond Miracles. IN: *Hilary Putnam*. (Contemporary Philosophy in Focus). Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Contextualismo, Pragmática Universal e Metafísica. IN: *Saber filosófico, história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- PUTNAM, H.: *Realism and reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- PUTNAM, H.: *The many faces of realism*. Chicago e La Salle: Open Court, 1987.
- PUTNAM, H.: *Representation and reality*. Massachusetts: MIT Press, 1988.
- PUTNAM, H.: *Realism with a human face*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- PUTNAM, H.: *Razão, verdade e história*. Lisboa: D. Quixote, 1992.
- PUTNAM, H.: *Realism and Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- RESCHER, Nicholas. Die Kriterien der Wahrheit. IN: *Wahrheitstheorien*. Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag, 1977.
- RORTY, R.: *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982,
- RORTY, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madri: Cátedra, 1995.
- RORTY, R.: *Objetivismo, relativismo e verdade*. Escritos Filosóficos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- RUSSELL, B. *An inquiry into meaning and truth*. Harmondsworth: Penguin, 1967.
- SOSA, Ernest. Epistemology and Primitive Truth. IN: *The nature of truth* (Classic and Contemporary Perspectives). London: Massachusetts Institute of Technology Press, 2001.
- STRAWSON, P.F. A Problem about Truth. IN: *Truth*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964a.
- STRAWSON, P.F. Truth. IN: *Truth*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964b.

TOULMIN, St. *The uses of argument*. Cambridge: S/Ed., 1964.

WEISS, Bernhard. *Michael Dummett*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

WHITE, Alan R. *Truth*. New York: Doubleday, 1970.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. 2. ed. Sao Paulo: Edusp, 1994.