

## A Verdade no fim da linha e a urgência democrática:

Estudos sobre o debate Habermas & Rorty de 2000<sup>1</sup>

Frederico Graniço<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo é uma análise dos principais argumentos decorrentes do fecundo debate entre Jürgen Habermas e Richard Rorty; focalizo nos textos *Verdade e universalidade* deste, e *A Virada Pragmática de Richard Rorty* daquele. Tentarei, em dois atos, mostrar a posição de Habermas como incoerente: primeiro por lhe faltar, como aponta Rorty, radicalidade na virada lingüística, em seguida por propor um conceito essencialmente contraditório de verdade.

**Abstract:** *This article is an analysis of the main arguments arising from the fruitful debate between Jürgen Habermas and Richard Rorty. I focus on texts *Verdade e universalidade*, of the latest, and *A Virada Pragmática de Richard Rorty*, of the first. Try, in two acts, show the position of Habermas as incoherent: first because it lacks, as Rorty points out, the radical linguistic turn, then in second, because it proposes an essentially contradictory concept of truth.*

### 1º Ato

A coerência está do lado de Richard Rorty porquanto neste a compreensão lingüística da finitude e capacidade humanas se completam num todo teórico rigorosamente radical, esclarecido e por isso útil; já Habermas precisa construir dicotomias fortes entre sujeito e objeto que expliquem as contradições inerentes a seu modelo – é o caso da distinção entre *mundo reflexivo* e *mundo prático*, onde somente é sujeito a parte reflexiva, sendo a parte prática essencialmente dogmática.

Merece nota, primeiramente, que boa parte da argumentação rortyana no debate tem como alvo um ‘Habermas antigo’, que pensava existir um “momento transcendente” na prática comunicativa. A resposta habermasiana é evasiva nesse

<sup>1</sup> Este artigo se refere ao debate publicado em 2000 na coletânea *Rorty and His Critics* [BRANDOM, R. (Ed.). Oxford: Blackwell Publishers, 2000]. Deve ser salientada a capital importância do trabalho de organização e tradução de José Crisóstomo de Souza em seu *Filosofia, racionalidade, democracia*.

<sup>2</sup> Frederico Graniço é bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, e mestrando do programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro sob orientação da prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Susana de Castro. Email: [fredgranico@yahoo.com.br](mailto:fredgranico@yahoo.com.br). Frederico Graniço holds a BA in Social Sciences from the Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, and is graduating in Science Graduate Program in Philosophy at the Universidade Federal do Rio de Janeiro under the guidance of prof. Dr. Susana de Castro. Email: [fredgranico@yahoo.com.br](mailto:fredgranico@yahoo.com.br).

sentido, renegando a posição anteriormente sustentada de um momento transcendente e atendo-se, sumariamente, à *pretensão* de transcender – essa é uma mudança sutil porém deveras significativa<sup>3</sup>.

São autores que dialogam de forma muito feliz, Habermas em seu texto concede e endossa a preocupação rortyana, fortalecendo os argumentos de seu interlocutor a partir de sua própria narrativa filosófica. O autor compartilha da idéia de que a filosofia da linguagem põe a baixo um projeto de conhecimento por representação acurada do real, porque sentenças e crenças são sempre interpretações já linguisticamente saturadas da realidade e a justificação destas não pode se embasar em nada que já não seja uma sentença e uma crença, sendo negado o acesso imediato à realidade. Todavia, e essa é a tese principal aqui, Habermas mantém kantianamente um ponto de escape para a teoria absolutamente fundamentada – o pragmatismo transcendental.

O pragmatismo habermasiano é universalista e, pode-se dizer, os efeitos práticos de uma universalização do pragmatismo – a postulação de uma pragmática *necessária* – é semelhante ao do transcendentalismo kantiano: trata-se da antiga suposta possibilidade de um platônico desvelar do mundo capaz de construir conhecimento acima da argumentação. O ponto de apoio habermasiano no debate é o de duas hipostasiadas generalizações pragmáticas: a suposição de um mundo único objetivo com verdades intrínsecas e a necessária pretensão comunicativa de proferir transcendentalmente. Tais, para Habermas, são os “pontos arquimedianos” que fundamentam a ética e a intransigente necessidade de alegações pretensamente absolutas (embora falsamente, como será mostrado)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Habermas explica seus passos nas primeiras páginas de *A Virada Pragmática de Richard Rorty*: “(...) de uma perspectiva pragmatista, criticarei uma espécie de epistemização da idéia de verdade que eu próprio anteriormente propus. Ao fazer isso, desenvolverei uma alternativa à liquidação de alegações incondicionais de verdade.” [HABERMAS apud Crisóstomo: 2005 p.165]. Deve-se perceber que Habermas se refere não mais à verdade, à incondicionalidade, ou à transcendência, mas a *alegações* de verdade e *pretensões* de incondicionalidade e transcendência.

<sup>4</sup> Rorty protesta. A teoria habermasiana postula que Rorty (como todos) faz suas asserções com pretensão transcendental, pressupondo necessariamente nesta performance que jamais existirão indagações que invalidem suas asserções. “Qual é a diferença entre, de um lado, um metafísico, comprometido com uma teoria correspondentista da verdade, me dizer que, quer eu saiba quer não, minhas asserções significam, automaticamente, querendo ou não, uma alegação de representar a realidade com exatidão, e, de outro lado, meus colegas peircianos me dizerem que elas, automaticamente, querendo ou não, significam uma exclusão de possibilidades, ou uma pressuposição acerca do que o futuro nos reserva? Em ambos os casos, estão me dizendo que pressuponho algo que, mesmo depois de muita reflexão, não creio que pressuponho. Mas a noção de ‘pressuposição’, quando é estendida a crenças que o alegado pressupositor nega enfaticamente, torna-se difícil distinguir da noção de ‘redescrição da pessoa A, nos termos da pessoa B’.” [RORTY apud Crisóstomo: 2005 p.128]

Somente este suposto embasamento sobre-argumentativo, antropologicamente epistemológico, permite a Habermas (o que é irônico) fazer afirmações performativamente auto-contraditórias como a que segue:

Não há possibilidade natural de isolar as imposições da realidade, que tornam uma determinada afirmação verdadeira, das regras semânticas que estabelecem essas condições de verdade. Só podemos explicar o que é um fato com a ajuda da verdade de uma afirmação de fato, e só podemos explicar o que é real em termos do que é verdadeiro. [HABERMAS apud Crisóstomo: 2005 p.182]

Não radicalizar a virada lingüística é ficar submetido a este tipo de construção lógico-racional incoerente, porque alveja exatamente uma falibilidade da *pureza* das construções lógico-rationais. Não é possível argumentativamente a Habermas negar a *possibilidade natural* do conhecimento absoluto, pois esse diagnóstico por coerência não pode se supor transcendental ou em correspondência com o mundo. A tese principal aqui é uma que foi proposta pelo próprio Habermas: que a *pretensão* por incondicionalidade é incoerente com a descrença nessa mesma incondicionalidade. Ou seja, não é sensato pretender-se incondicional ao negar a incondicionalidade<sup>5</sup>.

Aqui fica claro o trunfo da estratégia rortyana de reforma vocabular: não cabe afinal descobrir a verdadeira natureza da realidade – sem verdades incondicionais –, pois esse projeto já é platônico desde o princípio. Devemos sim é abandonar o projeto de conhecimento platônico, abandonando seu respectivo vocabulário. Em vez de falarmos em *possibilidade*, falemos em *sensatez*; no lugar de proferir *verdades*, profiramos *movimentos edificantes*, ao invés de *descobrir* o mundo, *construamos* nosso conhecimento – essa mudança vocabular deve focar seu sucesso na relação com nossos sonhos mais que na relação com a realidade<sup>6</sup>.

Mas Habermas não está disposto à radicalização do paradigma lingüístico, não está completamente disposto a substituir o platônico privilégio teórico do filósofo no acesso à realidade por um modelo de construção dialógica do conhecimento, um modelo democrático que defina a *verdade* nos termos da capacidade de convencimento livre – a capacidade de *justificação*. Essa posição conservadora do autor pode ser percebida nas seguintes passagens:

---

<sup>5</sup> Paulo Ghiraldelli Jr. também aponta para composições lingüísticas inconspicuas representacionistas no modo de compreender habermasiano: “Habermas não escapa da metáfora ocular, denunciada como problemática pelo Rorty de *Philosophy and the mirror of nature*. (...) a linguagem o trai, ou melhor, mostra de fato o que ele parece endossar.” [GHIRALDELLI: 2005]

<sup>6</sup> A proposta é que preservemos a importância do conceito de *realidade* meramente como a *atualidade* a partir da qual nossas empreitadas utópicas se desejam eficientes.

Agora, ocorre certamente que, com a virada pragmatista, a autoridade epistêmica da primeira pessoa do singular, que inspeciona seu eu interior, fica deslocada pela primeira pessoa do plural, pelo “nós”, de uma comunidade de comunicação, diante da qual toda pessoa justifica suas opiniões. [HABERMAS apud Crisóstomo: 2005 p.174]

Com o deslocamento da razão, da consciência do sujeito cognoscente, para a linguagem, como o meio através do qual os sujeitos em ação se comunicam uns com os outros, a ordem de explicação muda uma vez mais. A autoridade epistêmica passa do sujeito cognoscente, que obtém de si mesmo os padrões para a objetividade da experiência, para as práticas justificatórias de uma comunidade lingüística. [HABERMAS apud Crisóstomo: 2005 p.180]

A princípio Habermas parece endossar a dialogicidade democrática no processo de construção do conhecimento, o problema é que mantém apesar da mudança de paradigma uma distinção forte entre *observador* e *ator*, como se o primeiro fosse o *sujeito* e o segundo meramente um *objeto*. Quando o autor afirma que a “a autoridade epistêmica passa do sujeito cognoscente (...) para as práticas justificatórias de uma comunidade lingüística” está imaginando nessa passagem não uma troca do *sujeito* do conhecimento – que deveria deixar de ser o indivíduo e passar a ser a comunidade de justificação –, mas sim uma mera mudança do *objeto* alvejado pelo mesmo filósofo-mônada descobridor; isso fica claro no seu uso da pragmática universal, a comunidade cognoscente não é o sujeito da construção do saber para Habermas, mas o objeto a partir do qual o conhecimento teórico fundamentado absolutamente continua possível:

Se não mais referirmos questões epistemológicas apenas à linguagem como uma forma gramatical de representação (...), relacionando-as em vez disso à linguagem como é usada comunicativamente, abre-se com isso uma dimensão adicional. Essa é a dimensão das interações e tradições – o espaço público de um mundo vivido, compartilhado intersubjetivamente pelos usuários de linguagem. Essa perspectiva expandida permite que se torne visível o entrelaçamento de realizações epistemológicas, dos indivíduos socializados, com seus processos de cooperação e comunicação. [HABERMAS apud Crisóstomo: 2005 p.173]

A mudança de paradigma não pode ser compreendida (*pode*, mas isso custaria exatamente aquilo que possui de mais progressista) como o simples “abrir de uma dimensão adicional”, ou como a mera troca de posição da “autoridade epistêmica” (do singular para o plural). A idéia de uma autoridade *epistêmica* advinda da pluralidade de uma comunidade lingüística destrói a própria idéia de uma autoridade *epistêmica* – agora a autoridade é *democrática*! “Nós” não é o objeto que bem analisado, para Habermas, permite o fundamento absoluto da teoria individual; “Nós” somos sim os sujeitos falíveis e insistentes de um conhecimento utopicamente democrático. Por isso a

democracia não pode ser uma exigência epistemológica, nem mesmo suavizada na forma de uma exigência da *pragmática geral*: deve ser uma proposta aceita pela comunidade, ou melhor, construída por essa comunidade. Por isso a condenação por autocontradição performativa a fascistas assumidos não é útil nem franca. A pragmática democrática deve ser dialógica, não há espaço para uma pragmática universal sobre-argumentativa (por mais bem intencionada que ela seja).

Habermas pensa que basta alvejar comunidades em geral em oposição a comunidades particulares – como faz Rorty – para que o conhecimento daí apreendido seja universal<sup>7</sup>. Isso é assim porque Habermas não vê a si mesmo enquanto sujeito situado linguisticamente em uma comunidade de justificação, em última instância não vê seu conhecimento como situado historicamente. Ora, generalizar o objeto do conhecimento não é generalizar o sujeito do mesmo, por mais que o objeto seja generalizado o status do conhecimento adquirido não alcança a universalidade, porque também no sujeito do conhecimento as limitações de finitude se mostram insuperáveis – qualquer generalização de objetos partirá sempre de um sujeito particular. O *etnocentrismo declarado* de Richard Rorty não é uma proposta de que devemos privilegiar nosso próprio grupo, ao contrário, é um reconhecimento de que, para mal ou para bem, nós já sempre fazemos isso – é um alerta para que tomemos ainda maiores cuidados com nosso *dito* “conhecimento universal”.

## **2º Ato**

Habermas critica Rorty por conceber o “realismo cotidiano” como uma *ilusão*. Mas uma análise minuciosa do debate perceberá que é a concepção habermasiana de verdade que condena o ‘sujeito cotidiano’ a conviver com *ilusões*. Para justificar a necessidade da pretensão por *validade incondicional* Habermas se embasa na suposta ingenuidade cotidiana do mundo da vida, ele nos diz que nesse plano os sujeitos precisam acreditar *sem reservas* em seus conhecimentos, necessitam ser dogmáticos, isso explicaria porque no plano reflexivo suas alegações se pretendem eternas e

---

<sup>7</sup> “Certamente, pode-se objetar a isso [à seguinte afirmação de Rorty: “Nem posso conceber, dado que nenhuma comunidade dessas vai ter a visão do olho de Deus, que essa comunidade ideal possa ser algo mais do que nós como gostaríamos de ser.”], que uma idealização das condições justificatórias de modo algum precisa tomar as ‘espessas’ características de uma determinada cultura como seu ponto de partida; antes, ela pode começar com as características formais e processuais das práticas justificatórias em geral, que, afinal de contas, podem ser encontradas em todas as culturas – mesmo que nem sempre de forma institucionalizada.” [HABERMAS apud Crisóstomo: 2005 p.197]

imutáveis. Mas ora, se a filosofia da linguagem demonstra a justificação, nas palavras do próprio autor, como “aprisionada ao círculo mágico” de sustentação de crenças com outras crenças – pois que “o acesso direto a condições de verdade não interpretadas nos é negado” – então que dizer da *certeza comportamental* além de que se trata de uma ilusão?

O modelo de Habermas não nega que se trate de uma ilusão, afirma tão-somente que é uma ilusão necessária à prática humana – desfazermo-nos desta ilusão significaria uma “auto-incompreensão patológica”<sup>8</sup>. O que complica as coisas para essa forma de interpretar é a questão sobre como alguém que se convence dela (ou alguém que a constrói – como Habermas) pode manter-se fiel ao modelo. Somente a criação de um abismo entre sujeito e objeto permite que no plano prático as pessoas, mesmo cientes deste debate, se deixem levar por suas crenças de forma dogmática. Os sujeitos do dia-a-dia (aqui tomados como meros objetos) estão fadados a se iludirem diariamente e a dramatizarem perenemente quando suas crenças se espatifarem em frangalhos, estão condenados – acima de tudo – a construir novas crenças e postularem-nas uma vez mais como eternas, até que se decepcionem novamente. Estes sujeitos (aqui objetos) condenam, necessariamente, seus antepassados ao erro e congratulam-se eternos geração após geração – eis o “necessário” dogmatismo do mundo da vida que nos fala Habermas.

Para que o diagnóstico não seja tão cruel e preocupante como expusemos aqui, Habermas precisa indicar, mesmo que sutilmente, que o “necessário” dogmatismo prático seja amortecido por conta das discussões no nível reflexivo:

Inversamente, essa consciência falibilista [do plano reflexivo] reage também de volta sobre as práticas cotidianas, sem por isso destruir o dogmatismo do mundo vivido. Pois os autores, que, como participantes de uma argumentação, aprenderam que nenhuma convicção é prova contra uma crítica, desenvolvem, no mundo vivido, também atitudes bem menos dogmáticas em relação às suas convicções problematizadas. [HABERMAS apud Crisóstomo 2005 p.203]

Mas se nos é possível aprender que nenhuma convicção é prova contra uma crítica, se além disso podemos aprender que a validação de nossas crenças é uma questão de justificação e não de correspondência, por que precisamos permanecer em essência dogmáticos? Se podemos aprender que a verdade não está em uma relação imediata com o mundo, mas é somente o nome que temos dado (inapropriadamente)

---

<sup>8</sup> Isso propõe deselegantemente que pessoas como Rorty, que afirmam que não pensam em suas verdades como *eternas* e *imutáveis*, estariam (de forma confusa) ‘se iludindo sobre suas próprias ilusões necessárias’.

para a justificação numa relação comunitária de razões intersubjetivamente pertinentes, por que precisamos acreditar em nosso conhecimento como *perfeito, eterno e imutável*? Por que, então, é necessária a divisão do mundo em dois planos: um no qual somos sujeitos que constroem seu conhecimento abertos à possibilidade de falibilidade, outro no qual somos objetos que agem conforme o conhecimento previamente construído, como autômatos obedientes?

Quando Habermas é forçado a desistir de sua concepção epistêmica de verdade já não pode mais dar nenhuma boa resposta a estas questões. Desde quando a verdade deixa de ser algo definível – mesmo na forma de uma idealização – já não há nenhuma boa razão para continuarmos buscando esse ente. Resta a Habermas o diagnóstico do pessimismo, resta explicar (não *justificar*) que não podemos agir diferente, que estamos atados a um modo realista de pensamento, que precisamos mecanicamente da categoria de uma *validade incondicional*, não que nos seja útil reflexivamente, mas que simplesmente nossos mecanismos não funcionariam corretamente se assim não fosse. Em suma a preocupação de Habermas é com “o tranqüilo funcionamento de jogos e práticas de linguagem”.

Um *determinismo pragmatista* associado a uma preocupação com a “tranqüilidade” contemporânea: eis as conservadoras motivações de Habermas.

Resta, contudo, construir um novo paradigma de conhecimento em alternativa ao platonismo. Se isso for possível e o resultado for um modelo com métodos que nos pareçam mais interessantes, então poderemos nos dedicar a uma nova forma de construir conhecimento – a uma nova forma de “heroísmo espiritual”, nas palavras de Rorty, caracterizado pelo urgente conceito de democracia e substituto daquele heroísmo pautado na apreensão correta da realidade. Penso que uma tarefa deste tipo preenche e vaza dos limites estritos acadêmicos, não sendo totalmente possível em laboratórios individualizados, mas sim exigindo experiências democráticas vivas e pulsantes. Permitam-me, nesse sentido, delinear um aspecto em conclusão.

Richard Rorty propõe o pragmatismo como uma alternativa ao platonismo: o que serve do conhecimento não é sua relação com a hipostasiada realidade, mas seus efeitos práticos na comunidade. Essa é uma mudança que parece saudável para nossa comunidade. Todavia, me soa necessário que a relação entre teoria e prática não seja abordada somente no plano teórico – não parecerá sensato nesse novo paradigma a existência de instituições (formadas de indivíduos) dedicadas exclusivamente à teoria,

como que se estivessem “fazendo sua parte”. O exercício teórico deverá ser um exercício carregado de solidariedade, porque vinculado intimamente aos efeitos na comunidade, por isso não se aterá aos limites da teoria. Nesse ponto parece que Paulo Freire ainda nos tem muito que ensinar<sup>9</sup>.

## **BIBLIOGRAFIA**

- ALMEIDA, Guido A.. Verdade e Objetividade; em *Revista Filosófica Brasileira*, vol. III, nº 1, p. 9 - 23 – Rio de Janeiro: Vozes, 1986.
- Coleção Grandes Cientistas Sociais: Habermas* / Barbara Freitag, Sérgio Rouanet, organizadores; Florestan Fernandes, coordenador – São Paulo: Editora Ática, 1993.
- SOUZA, José Crisóstomo de (org). *Filosofia, Racionalidade, Democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa* / Paulo Freire. – São Paulo: Paz e Terra, 1996
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2005.
- GHIRALDELLI Jr., Paulo. “Neopragmatismo e Verdade: Rorty em conversação com Habermas”. em *Utopia y Praxis Latinoamericana*, v.10 n.29 Maracaibo 2005.
- HABERMAS, Jürgen (A). “A Unidade da Razão na Multiplicidade de Suas Vozes”. em *Revista Filosófica Brasileira*, vol. IV, nº 4, p. 53 – 87 – Rio de Janeiro: Vozes, 1989.
- HABERMAS, Jürgen (B). *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. tradução de Guido A. de Almeida. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen (C). “Motivos de Pensamento Pós-Metafísico” em *Revista Filosófica Brasileira*, vol. IV, nº 4, p. 25 – 53 – Rio de Janeiro: UFRJ, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*. BOSTON: Beacon Press, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System – a critique of functionalist reason*. BOSTON: Beacon Press, 1987.

---

<sup>9</sup> “Ao defendermos um permanente esforço de reflexão dos oprimidos sobre suas condições concretas, não estamos pretendendo um jogo divertido em nível puramente intelectual. Estamos convencidos, pelo contrário, de que a reflexão, se realmente reflexão, conduz à prática.” [FREIRE: 1996 p. 59]

**Revista Redescrições – Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana**

Ano 2, Número 1, 2010

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação* – ensaios filosóficos; ISBN 978-85-15-02623-4 Tradução Milton Camargo, EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2004.

RORTY, Richard. *A Filosofia e o espelho da natureza*. tradução Antônio Trânsito; revisão técnica César Ribeiro de Almeida. – Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

RORTY, Richard. “Feminismo, ideologia e desconstrução”. em ZIZEK, Slavoj (org.) *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 1996.

RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade*; tradução Marco Antônio Casanova. – Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

RORTY, Richard. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

ROUANET, Sérgio Paulo. “Teoria Crítica e psicanálise” / – Rio de Janeiro: *Tempo Brasileiro*; Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1983.

DE CASTRO, Susana. “Ideologia, um conceito atual?”; em *Comunicação & política*, v.24, nº3, p.115-129 2006.