

Realidade, Coerência e Consenso na Teoria da Verdade do Pragmatismo Kantiano proposto por Habermas

Antonio Frederico Saturnino Braga

UFRJ

Em seu livro *Verdade e Justificação*, tanto na “Introdução” quanto no capítulo igualmente intitulado “Verdade e Justificação” (Capítulo 5), Habermas deixa claro seu objetivo de desenvolver uma teoria da verdade capaz de fazer justiça à intuição realista envolvida na práxis cotidiana do mundo da vida. Para tanto, ele procede a uma revisão da concepção epistêmica da verdade anteriormente defendida por ele. Na *Introdução*, ele afirma o seguinte a respeito dessa revisão:

A orientação da verdade assume papéis diferentes nos contextos da ação e do discurso. Levando em conta essa diferença, distingo – com mais rigor do que havia feito até então – entre a verdade de uma proposição e sua assertibilidade racional (mesmo sob condições aproximativamente ideais) e submeto a concepção epistêmica do conceito de verdade a uma revisão há muito necessária. Retrospectivamente, vejo que o conceito discursivo de verdade se deve a uma generalização excessiva do caso especial da validade de normas e juízos morais. Por certo, uma compreensão construtivista do dever moral exige uma compreensão epistêmica da correção normativa. Mas, se queremos fazer justiça a intuições realistas, o conceito de verdade proposicional não pode ser assimilado a esse sentido de aceitabilidade racional sob condições aproximativamente ideais. Isso me levou a uma diferenciação mais precisa entre “verdade” e “correção”. (HABERMAS, 1999, p.15-16)

A citação permite concluir que a revisão da concepção epistêmica e discursiva da verdade visa rechaçar uma generalização para a verdade da compreensão construtivista própria da correção normativa. A citação chega até a sugerir uma identificação entre “compreensão cons-

trutivista” e “compreensão epistêmica”, como um tipo de compreensão que, ao assimilar a validade cognitiva de certos enunciados à aceitabilidade racional sob condições aproximativamente ideais, deixa de poder fazer justiça a intuições realistas – o que no caso da verdade constitui um equívoco. E a impressão de que Habermas se deixa levar por esta identificação é reforçada logo em seguida, quando o filósofo afirma que, mesmo após a virada da pragmática linguística, uma concepção realista – entendida por ora como uma concepção que faz justiça às intuições realistas – exige “um conceito não-epistêmico de verdade, que explique como, sob as premissas de um trato com o mundo impregnado pela linguagem, se pode manter a diferença entre a verdade de um enunciado e a assertibilidade justificada em condições ideais.” (HABERMAS, 1999, p.18). Assim, a revisão da concepção epistêmica anteriormente defendida equivaleria à adoção de uma concepção não-epistêmica da verdade proposicional.

Nesta passagem, assim como no livro como um todo, Habermas não chega a esclarecer o que, exatamente, ele está entendendo por conceito não-epistêmico. Isto é um problema, dado que, em uma interpretação natural e plausível de “conceito não-epistêmico da verdade”, há uma aparente incompatibilidade entre esse tipo de concepção e a compreensão pragmática (e pragmatista) da virada linguística, a qual por sua vez está implicada inclusive na sua diferenciação entre “contexto da ação” e “contexto do discurso”, que ele afirma estar na base de sua revisão do conceito de verdade. Com efeito, “conceito não-epistêmico” sugere uma concepção que compreende a verdade como algo independente das capacidades cognitivas que os usuários da linguagem exercem em suas experiências do mundo objetivo, ou algo independente da possibilidade de verificação ou justificação através de experiências do mundo fundadas nas capacidades cognitivas dos usuários da linguagem, como as capacidades de identificação, classificação, descrição e organização linguísticas dos dados do mundo. De acordo com essa interpretação natural e plausível de um conceito não-epistêmico, a proposição verdadeira é algo que, de algum modo, já existe antes mesmo de ser explicitamente formulada e verificada (ou justificada) por usuários da linguagem; a relação com os usuários da linguagem é acidental ao ser mais próprio da proposição verdadeira. Ora, isso é contraditório com o movimento essencial da pragmática linguística, efetuado já por Peirce, de “evitar uma redução semanticista” e “ampliar a relação de dois termos entre proposição e fato, sucedânea da relação entre representação e objeto, para uma relação de três termos. O sinal que se refere a um objeto e exprime um estado de coisas precisa da interpretação de um falante e de um ouvinte.” (HABERMAS, 1999, p.9).

Cabe destacar que esta “relação de três termos” – que transforma a verdade em uma validade “trimembre” (*dreistellige*) (HABERMAS, 1999, p.50) – ocorre não apenas no plano do discurso, mas também no plano da ação, da práxis no mundo da vida. É claro que a imprescindibilidade da interpretação de falante e de ouvinte fica mais evidente no nível do discurso, mas ela também se apresenta no âmbito da ação, do trato com o mundo impregnado pela linguagem. Já no plano do mundo da vida, os fatos ou verdades que orientam a ação são entidades dependentes das interpretações ingenuamente aceitas e adotadas por “nós”, a comunidade linguística. Também no âmbito do mundo da vida, os fatos ou verdades consistem em afirmações legítimas ou autorizadas – não no sentido de discursivamente justificadas e justificáveis, mas no sentido de facticamente aceitas ou válidas, quer dizer, afirmações apoiadas nas interpretações de fundo que nós irrefletidamente adotamos. Em outras palavras, a ausência da consciência reflexiva desencadeada pela problematização e tematização das interpretações de fundo não suprime o fato de que as verdades que orientam a ação consistem em afirmações implicitamente justificadas.

O próprio Habermas afirma que “a concepção *epistêmica* do conceito de verdade transforma a validade (bimembre [*zweistellige*]) do enunciado ‘p’ na validade (trimembre) ‘para nós’ – o auditório ideal (Perelmann) que deve poder justificar uma pretensão de verdade levantada para ‘p’, contanto que ela seja legítima (*berechtigt*)” (HABERMAS, 1999, p.50. O grifo é meu). Ora, como acaba de ser dito, ele não poderia negar que o “nós” (o terceiro lugar ou membro da relação constitutiva da verdade) não precisa ser o “auditório ideal” do discurso teórico, mas pode ser a comunidade linguística que, baseada em interpretações de fundo ingenuamente seguidas, recorre a afirmações implicitamente autorizadas ou justificadas como verdades que orientam a ação. Sendo assim, a citação parece comprometer o próprio Habermas com a idéia de que, se uma concepção epistêmica corresponde a uma validade “trimembre”, um conceito não-epistêmico, ao contrário, compreende a verdade como uma relação “bimembre”, ou seja, uma relação de dois termos ou lugares, a proposição e o fato, uma relação que subsiste independentemente de “nós”, os seres capazes não apenas de usar como certezas de ação as verdades implicitamente fundadas em nossas interpretações de fundo, mas também de problematizar e discutir essas verdades e essas interpretações de fundo e, finalmente, reconhecer se a pretensão de verdade do enunciado impregnado de teoria ou interpretação é discursivamente justificável. Ora, admitindo-se que a compreensão trimembre da verdade é essencial à interpretação pragmática (e

pragmatista) da virada linguística, a aparente incompatibilidade de um conceito não-epistêmico com essa compreensão trimembre constitui um grande problema para Habermas.

O objetivo deste artigo é defender a hipótese de que, a despeito de uma ou outra frase sugerindo um conceito não-epistêmico, o que Habermas de fato desenvolve em *Verdade e Justificação* é uma concepção epistêmica de tipo pragmatista, que faz justiça às intuições realistas da práxis cotidiana, mantendo a concepção trimembre da verdade. A defesa desta hipótese se realizará em dois passos. No primeiro, recorreremos às reflexões de Susan Haack sobre a teoria da verdade de Peirce e James para argumentar que a teoria dos pragmatistas clássicos, ao combinar as noções de “fim da pesquisa”, “correspondência com a realidade” e “coerência com a experiência – verificabilidade” (HAACK, 1976, p.236), pode ser interpretada como um conceito epistêmico capaz de fazer justiça às intuições realistas cotidianas. No segundo passo, mostraremos de que modo a teoria de Habermas retoma, integra e desenvolve os elementos conceituais diferentemente enfatizados por Peirce e James, produzindo um conceito epistêmico em certo sentido mais elaborado que o dos pragmatistas clássicos.

A origem do flerte de Habermas com a proposta de um conceito não-epistêmico está no pressuposto de que um conceito epistêmico da verdade não é capaz de fazer justiça à intuição realista da práxis cotidiana. Ora, como ficará claro ao final desta seção, esse pressuposto é injustificado. O que é incompatível com a intuição realista cotidiana é a interpretação puramente construtivista da validade cognitiva, que assimila ou reduz a verdade ao acordo (consenso) dos sujeitos racionais. Essa assimilação é incompatível com a intuição realista precisamente na medida em que desliga esse consenso da necessidade de qualquer tipo de correspondência ao mundo objetivo, um mundo de pressões, coações e limitações independentes da racionalidade dos próprios sujeitos. Mas a concepção epistêmica da verdade não deve ser identificada a esse tipo de interpretação construtivista; a interpretação puramente construtivista deve ser vista como uma subdivisão da concepção epistêmica. Em relação aos enunciados teóricos, é possível rejeitar a interpretação puramente construtivista, válida para a validade cognitiva na esfera moral, e ainda assim manter-se no domínio de uma concepção epistêmica. Em outras palavras, a concepção epistêmica é compatível com a tese grosso modo realista de que, na esfera dos enunciados teóricos, os enunciados verdadeiros são aqueles que (de um certo modo)

correspondem ao mundo objetivo, independente das crenças, investigações e argumentações dos sujeitos racionais.

A questão já está nitidamente presente nas reflexões dos pragmatistas clássicos. Em um artigo significativamente intitulado “A Teoria Pragmatista da Verdade”, em que procura defender a possibilidade de se depreender uma concepção em última instância unitária das análises muitas vezes divergentes (ou no mínimo com ênfases diferentes) de Peirce, Dewey e James, Susan Haack afirma o seguinte:

Todos os pragmatistas concordam que a verdade é correspondência com a realidade (...); longe de negar a teoria da correspondência que seus oponentes defendem, os pragmatistas a incorporam como parte de sua teoria. Mas eles estão mais conscientes que seus oponentes de quão inadequada, porque inespecífica, é a fórmula da ‘correspondência com a realidade’ sem nenhum acréscimo (HAACK, 1976, p.241)

Com base no texto de Haack, é possível afirmar que, na teoria pragmatista da verdade, esta “correspondência com a realidade” é associada a outras teses que, longe de colidirem com a intuição realista cotidiana, são perfeitamente capazes de fazer justiça a ela (HAACK, 1976, p.232-236). Em primeiro lugar, a tese de que nossa relação com esta “realidade” (entendida como uma realidade independente de nós) é mediada por nossas percepções, experiências e crenças – interpretadas em sentido pragmatista, como elementos de uma práxis linguística de lida com o mundo, uma práxis desde sempre comum, pública e intersubjetiva, formadora da consciência, e não em sentido mentalista, como conteúdos internos à consciência. Nesse caso, dizer que nossa relação com o mundo é mediada por nossas percepções e crenças não significa que nossas percepções e crenças estão “entre” nossa mente e o mundo, possivelmente encobrindo o mundo tal como é em si mesmo; significa apenas que nossas experiências do mundo se dão no “*medium*” da nossa linguagem, uma linguagem de estrutura proposicional. Em outras palavras, nossas experiências decerto são experiências do mundo “em si mesmo”, mas são experiências proposicionalmente articuladas desse mundo.

A segunda tese que operacionaliza a interpretação pragmatista da “correspondência com a realidade” é a tese de que nossas percepções, experiências e crenças, além de se darem no *medium* da linguagem proposicional, são em certa medida causadas e controladas pela rea-

lidade/mundo independente. Cabe antecipar que a expressão “em certa medida” exprime um ponto que não ficou inteiramente claro ou decidido nas análises dos pragmatistas clássicos, abrindo espaço para críticas como a de Richard Kirkham (1992), que apresentaremos mais à frente. Mostraremos de que modo Habermas esclarece o ponto ao estabelecer ou explicitar uma distinção conceitual precisa entre “mundo” e “realidade”.

Em terceiro lugar, temos a tese de que, embora sejam em certa medida causadas e controladas pelo mundo independente, nossas percepções e crenças não são imunes à vivência de desacordo com outras percepções e crenças, quer percepções e crenças de outros sujeitos, quer percepções e crenças de outros momentos da experiência do mesmo sujeito. Em quarto lugar, a tese de que esse desacordo nas experiências dos sujeitos equivale a um estado de dúvida que é ruim ou “insatisfatório” – no sentido de gerar insatisfação. Em quinto lugar, a tese de que a supressão da dúvida equivale à produção de um acordo entre os sujeitos quanto a crenças presumidamente estáveis, que não colidirão com experiências futuras. Em sexto lugar, a tese de que a verdade, por equivaler à substituição de crenças instáveis e insatisfatórias por crenças mais estáveis e mais “satisfatórias” (no sentido de satisfazer a necessidade de certeza e estabilidade), é “aquilo em que é bom ou satisfatório acreditar” (HAACK, 1976, p.233-234).

Desse ponto de vista, portanto, uma crença é “satisfatória” ou verdadeira quando está a salvo de experiências futuras dissonantes, ou quando está a salvo de incoerências com experiências futuras. A característica das crenças verdadeiras é a coerência com as experiências futuras. Em outras palavras, uma crença é verdadeira quando pode ser corroborada, confirmada ou verificada pelas experiências futuras, tanto em um sentido paulatino e indefinidamente aberto ao futuro que ainda resta (sentido enfatizado por James), quanto em um sentido totalizante, orientado para a totalidade das experiências possíveis e para o “fim da pesquisa” (sentido enfatizado por Peirce).

Do ponto de vista da totalidade das experiências possíveis, ou da totalidade do processo histórico das experiências humanas, é perfeitamente possível afirmar que, em qualquer momento “dentro” do processo histórico, há crenças ou proposições que, embora não sejam coerentes com a totalidade das experiências possíveis (embora não sejam “inalienavelmente” verdadeiras, para empregar um termo de Habermas), são devidamente corroboradas ou verificadas pelas experiências disponíveis nesse momento. Do mesmo modo, em qualquer momento dentro do

processo histórico, há crenças ou proposições que, embora sejam coerentes com a totalidade das experiências possíveis (embora *sejam* inalienavelmente verdadeiras), ainda não foram sequer articuladas – e menos ainda verificadas –, na medida em que as experiências que motivarão sua articulação, e tornarão possível sua verificação, ainda não ocorreram. Assim, do ponto de vista da totalidade das experiências possíveis, embora a verdade continue a ser verdade “para nós”, os seres que empregam as capacidades cognitivas vinculadas à linguagem para articular e verificar proposições, ela é por outro lado uma propriedade “inalienável” de certas proposições, a saber, aquelas que são verificáveis com base na totalidade das nossas possíveis experiências do mundo objetivo e independente.

As experiências do mundo/realidade independente são o fundamento da verificação dos enunciados inalienavelmente verdadeiros – verdadeiros no sentido de coerentes com a totalidade das experiências possíveis desse mundo independente. A verdade dos enunciados apresenta aqui duas dimensões. Por um lado, a dimensão da dependência e correspondência dos enunciados verdadeiros em relação ao mundo independente que condiciona todas as experiências que podemos ter dele. Por outro lado, a dimensão da coerência dos enunciados verdadeiros em relação à totalidade das experiências do mundo independente, entendidas como experiências que se dão no *medium* da linguagem. Entretanto, o elemento essencial da teoria pragmatista é a tese de que a correspondência ao mundo independente pode ser assimilada à coerência do sistema de todas as experiências desse mundo. Essa tese é justificada por dois argumentos, distintos mas complementares. Em primeiro lugar, o argumento de que nossa relação com esse mundo independente consiste em experiências desse mundo impregnadas pela práxis linguística e pelas capacidades cognitivas dos usuários da linguagem. Em segundo lugar, mas mais importante, o argumento de que nossas experiências são condicionadas por esse mundo único e independente, o que implica que, além de (ou apesar de) serem impregnadas pelas capacidades cognitivas dos usuários da linguagem, elas devem perfazer um sistema perfeitamente coerente, que reflete a unidade do mundo objetivo.

Vemos agora em que sentido a teoria pragmatista da verdade pode ser considerada uma concepção epistêmica que faz justiça às intuições realistas cotidianas. É uma concepção epistêmica da verdade, na medida em que define a verdade como coerência de experiências impregnadas pelas capacidades cognitivas dos usuários da linguagem, como as capacidades de identificação, classificação e descrição linguísticas dos objetos do mundo independente. E é

uma concepção que faz justiça às intuições realistas cotidianas, na medida em que compreende a coerência destas experiências como algo que, por ser condicionado pelas pressões, coações e limitações impostas pelo mundo independente, reflete a unidade desse mundo. O acordo entre os usuários da linguagem reflete a coerência das experiências do mundo objetivo, que por sua vez reflete a unidade desse mundo. Assim, longe de construir a verdade com total soberania em relação às pressões e coações da natureza independente, o acordo entre os sujeitos reflete a coerência de experiências que, apesar de impregnadas pelas capacidades cognitivas dos usuários da linguagem, são condicionadas pelo mundo independente, refletindo sua unidade.

Nosso objetivo não é explorar as reflexões sobre a verdade efetuadas por Peirce e James, que mereceriam um exame incomparavelmente mais cuidadoso. Se recorremos aos ensinamentos de Haack, foi apenas com o intuito de preparar o terreno para a análise da verdade do “pragmatismo kantiano” que Habermas propõe em *Verdade e Justificação*. Já fazendo a transição para o vocabulário de Habermas, o único intuito desse nosso brevíssimo exame dos pragmatistas clássicos foi mostrar que, para fazer justiça às intuições realistas, tudo que uma concepção epistêmica precisa fazer é, primeiro, associar e subordinar o acordo intersubjetivo (quanto à validade ou justificabilidade de um enunciado) ao ideal de um sistema perfeitamente coerente de todas as possíveis experiências do mundo independente, e, depois, compreender a coerência desse sistema como algo que é condicionado pelo mundo independente, e que por isso exprime sua unidade. Na teoria de Habermas, enfatiza-se o fato de que o sistema das nossas experiências dos objetos e coações do mundo equivale a um sistema de descrições desses objetos e coações, entendidas como descrições impregnadas de interpretação. Mas o objeto do consenso intersubjetivo não são meras interpretações dos sujeitos, mas aquele sistema de descrições interpretativamente impregnadas que exprime a totalidade das possíveis experiências do mundo objetivo, um mundo independente das crenças, pesquisas e argumentos dos sujeitos racionais.

No próximo passo de nosso argumento, tentaremos mostrar de que modo e em que sentido Habermas incorpora a hipótese pragmatista de que a verdade tem a ver tanto com “o fim da pesquisa” quanto com “correspondência com a realidade”, na exata medida em que relaciona “coerência com a experiência – verificabilidade” (HAACK, 1976, p.234-236). No pragmatismo kantiano de Habermas, influenciado pela concepção hermenêutica da estruturação linguística da experiência, a “verificabilidade” enfatizada por James é substituída por “justificabilidade”, para destacar o quanto as experiências com o mundo objetivo envolvem não apenas percepções

(ou crenças) linguisticamente estruturadas, mas, subjacente a isso, descrições impregnadas de interpretações, cuja validação é mais uma questão de justificação discursiva (intersubjetiva) do que verificação monológica. Mas, assim como a “verificabilidade” enfatizada por James, também a “justificabilidade” de Habermas subordina-se à exigência de corresponder aos objetos e condições do mundo objetivo, cujas experiências, justamente por serem experiências de um mesmo mundo, “devem” sempre perfazer um sistema perfeitamente coerente.

Nosso objetivo último é elucidar o sentido do termo “devem” na tese de que as experiências do mundo objetivo dos usuários da linguagem devem sempre perfazer um sistema perfeitamente coerente. Tentaremos mostrar que, para Habermas, esse termo exprime uma condição simultaneamente constitutiva e reguladora da práxis linguística, dando origem às duas faces da verdade teórica: como condição constitutiva da práxis comunicativa no mundo da vida, esse “devem” corresponde à face da “certeza da ação”; como condição reguladora da práxis discursiva desencadeada por experiências dissonantes e frustrantes, esse “devem” corresponde à face da “justificabilidade racional em condições aproximativamente ideais”, que remete à justificabilidade racional no “fim da pesquisa”.

A teoria habermasiana da verdade toma decisões conceituais importantes em relação a certos tópicos que ficaram um tanto obscuros nas análises dos pragmatistas clássicos, ou que não foram suficientemente abordados nelas. Trata-se de decisões que inclusive robustecem o caráter epistêmico da teoria. A primeira delas é o estabelecimento de uma distinção explícita e conceitualmente precisa entre “objetos e eventos” e, por outro lado, “fatos”. Essa distinção já está presente no texto *Teorias da Verdade*, de 1972, republicado em 1984; nesse texto, Habermas a apresenta recorrendo às análises que Strawson desenvolve em sua discussão com Austin. Enquanto objetos e eventos são “aquilo acerca de que fazemos afirmações”, os fatos são “aquilo que afirmamos dos objetos, quando a afirmação está justificada (*berechtigt*)” (HABERMAS, 1984, p.132). Tomados como aquilo acerca de que fazemos afirmações, os objetos e eventos são “algo no mundo”; já os fatos, como “aquilo que as afirmações afirmam, quando são verdadeiras”, não são do mesmo modo algo no mundo (*idem, ibidem*). Recorrendo a uma expressão de Tugendhat que Habermas cita e endossa na obra de 1999, os fatos só têm um “ser veritativo”, que cumpre distinguir da existência dos objetos (HABERMAS, 1999, p.42). E dizer que os fatos só têm um ser

veritativo equivale a dizer que “eles não têm nenhuma existência independente da linguagem dos enunciados correspondentes” (*idem, ibidem*). Os fatos são entidades que nós (os sujeitos da práxis linguística) “interpolamos”: “Sobre o pano de fundo das expectativas relacionadas à ação, os contatos sensíveis com os objetos no mundo oferecem pontos de apoio *estimulantes* para a interpolação (*Interpolation*) de fatos.” (HABERMAS, 1999, p.44. O grifo é do autor).

A consequência é clara: ainda que a verdade de um enunciado ou proposição envolva algum tipo de correspondência com os objetos e eventos do mundo objetivo (independente da práxis linguística dos sujeitos), ela não pode ser entendida como correspondência da proposição a um fato independente. Não há um fato independente e anterior ao qual o enunciado deva corresponder, um fato a partir do qual se constitua a verdade do enunciado; ao contrário, o “ser verdadeiro” do enunciado é logicamente anterior ao “ser um fato” do estado de coisas expresso no enunciado. São os enunciados verdadeiros que constituem os fatos da nossa realidade – embora, por outro lado, os enunciados verdadeiros devam de algum modo corresponder aos objetos, eventos e coações do mundo objetivo, entendido como um mundo logicamente anterior e independente em relação à nossa linguagem (ou práxis linguística).

A segunda decisão conceitual tomada por Habermas consiste em associar essa concepção “veritativa” – também poderíamos dizer “epistêmica” – dos fatos a uma concepção “nominalista”, tanto dos universais (universais como construções do “espírito finito”, ou da razão dos sujeitos finitos) quanto do próprio mundo (mundo como totalidade de objetos individuais, dos quais enunciamos fatos).

Se o “mundo” pressuposto pela pragmática formal é tudo que é o caso – “a totalidade dos fatos, não das coisas” [citação do *Tractatus* de Wittgenstein – A.S.B.] – contamos com entidades abstratas, como os conteúdos enunciativos ou proposições, como “algo no mundo”. *Em oposição a essa suposição, própria do realismo conceitual (begriffsrealistischen Annahme), de um mundo “em si” proposicionalmente estruturado, o nominalismo concebe o mundo como a totalidade dos “objetos” individuados no espaço e no tempo, dos quais podemos enunciar fatos.* (HABERMAS, 1999, p.41-42. O grifo é meu).

Deve-se completar essa citação da “Introdução” acrescentando essa outra, do capítulo 5, também intitulado “Verdade e Justificação”:

O nominalismo privou as coisas de sua natureza interna ou de sua essência e explicou os conceitos universais como construções do espírito finito. Desde então, faltou à apreensão intelectual do ente (gedanklichen Erfassung des Seienden) a fundamentação na estrutura conceitual do próprio ente. A correspondência do espírito com a natureza não pôde mais ser compreendida como uma relação ontológica, as regras da lógica não mais espelhavam as leis da realidade. (HABERMAS, 1999, p.242. O grifo é meu).

A última citação é extraída de um contexto em que Habermas está tratando da transição do paradigma “metafísico” próprio da filosofia antiga para o paradigma da “teoria do conhecimento”, próprio da filosofia moderna. Para Habermas, nesse plano macro-histórico, o nominalismo introduzido na querela dos universais da Idade Média acaba se transformando em um movimento de reposicionamento da inteligibilidade do mundo, uma inteligibilidade sempre e inevitavelmente pressuposta pelos seres racionais finitos (ou um movimento de reposicionamento da sempre pressuposta possibilidade de “apreensão intelectual do ente”, para empregar os termos da citação acima). A inteligibilidade da realidade deixa de ser compreendida como algo posicionado na realidade “em si mesma” e passa a ser compreendida como algo situado mais para o lado da racionalidade dos sujeitos finitos – primeiro em uma interpretação mentalista dessa racionalidade, típica da filosofia moderna (ou do paradigma da teoria do conhecimento), e depois em uma interpretação linguística dessa racionalidade, típica da filosofia contemporânea. No primeiro momento, esse reposicionamento gera um abismo entre a interioridade da mente do sujeito e a exterioridade da realidade a ser conhecida, que dá margem a uma forma de ceticismo tipicamente moderna – e superar esse abismo e esse ceticismo constitui o problema mais típico do paradigma da teoria do conhecimento. O paradigma linguístico, especialmente depois da “virada pragmática”, compreende esse tipo de ceticismo como um pseudoproblema, afirmando que a consciência dos sujeitos é algo que se forma no *medium* da linguagem, e que nesse *medium* nós desde sempre já estamos imersos na relação com os fatos de uma realidade comum e pública – os fatos da “nossa” realidade.

Entretanto, também no âmbito da interpretação pragmática da virada linguística o reposicionamento nominalista da inteligibilidade da realidade produz um tipo de inquietação, distinta do ceticismo moderno. Trata-se agora da inquietação contextualista, que leva em conta as seguintes considerações para conjecturar se os fatos ou verdades também se alteram junto com os conceitos, teorias e interpretações que se constroem e modificam no curso da história da práxis

linguística: (a) os fatos da nossa realidade são entidades proposicionalmente estruturadas; (b) o componente predicativo dessa estrutura proposicional consiste em conceitos universais (ou termos gerais); (c) estes conceitos são “construções” de uma práxis linguística que se altera ao longo do tempo ou da história – e essa constatação constitui agora o ponto essencial. Ainda que no *medium* da “nossa” realidade (a realidade tal como se dá no *medium* da “nossa” linguagem) esteja superado o abismo entre a interioridade da consciência e a exterioridade do mundo, um outro abismo parece se abrir, agora entre a nossa realidade, ou a realidade da nossa época, e a realidade de outras épocas, constituída por outros fatos, outras verdades. Como então preservar a universalidade da verdade? Ainda é possível afirmar que a verdade de uma proposição é uma propriedade “inalienável”, ou seja, uma propriedade que ela não perde (ou ganha) ao sabor das alterações histórico-culturais da práxis linguística?

Na obra de 1999, para enfrentar essa questão, Habermas recorre a uma teoria da referência inspirada no “realismo interno” (e “pragmático”) de Putnam. Habermas afirma que “o conceito de referência deve explicar como o primado ontológico de um mundo objetivo compreendido em termos nominalistas pode se conciliar com o primado epistêmico do mundo da vida linguisticamente articulado” (HABERMAS, 1999, p.44). Em relação a essa “conciliação”, cabe de antemão destacar dois pontos. Em primeiro lugar, ela é típica do “realismo cognitivo” (*erkenntnisrealistische Auffassung*) que Habermas defende, e que ele opõe àquela forma de realismo que ele chama de “realismo conceitual” (*Begriffsrealismus*): aquele que pressupõe que a estrutura conceitual ou proposicional própria dos fatos pertence à realidade “em si mesma”, e que por isso compreende o mundo objetivo como totalidade de fatos, e não de objetos (HABERMAS, 1999, p.41-44). Em segundo lugar, se por um lado não podemos transpor o horizonte do mundo da vida linguisticamente articulado, é preciso por outro lado destacar que, na conciliação operada pelo realismo cognitivo, esse primado epistêmico da práxis linguística “não pode consumir (*konsumieren*) o primado ontológico (do mundo objetivo nominalisticamente compreendido – A.S.B.), para ainda podermos compreender em sentido realista o fato transcendental do aprendizado” (HABERMAS, 1999, p.44).

Para Habermas, portanto, é preciso explicar com que direito e em que sentido podemos afirmar que, ao aprendermos, não nos limitamos a aprender uns com os outros, através do choque, discussão e resolução discursiva de diferentes interpretações ou teorias, mas, mais fundamentalmente, aprendemos com o próprio mundo. Quando uma interpretação que era

racionalmente aceitável em determinada situação epistêmica é reconhecida como erro em outra situação epistêmica, isto deve ser compreendido em sentido realista, ou seja, os critérios epistêmicos envolvidos na decisão discursiva de que a interpretação está errada não podem ficar fechados na rede da conversação intersubjetiva, mas precisam manter a referência ao mundo objetivo e independente, pressuposto como um mesmo mundo para todas as épocas e culturas.

Como dito acima, a chave dessa compreensão realista do aprendido está na teoria da referência. Para que “o fenômeno a ser explicado não se perca na transição de uma interpretação para outra”, “deve-se poder manter a referência ao *mesmo* objeto, a despeito de *diferentes* descrições” (HABERMAS, 1999, p.45. O grifo é do autor). É nesse ponto que Habermas recorre a uma teoria da referência que pretende se inspirar no realismo interno e pragmático de Putnam. Não discutiremos até que ponto a exposição de Habermas de fato se aproxima das posições de Putnam, ou em que sentido delas se distancia. Destacamos apenas que a exposição feita por Habermas da teoria da referência deve ser compreendida a partir do próprio quadro teórico habermasiano, composto pelos seguintes elementos básicos: compreensão nominalista da relação dos conceitos (termos gerais) com os objetos do mundo; rejeição de uma compreensão puramente naturalista da relação dos objetos e coações objetivas com os usuários da linguagem; concepção pragmático-hermenêutica da estruturação linguística das experiências dos objetos.

De acordo com a exposição de Habermas, conceitos universais para espécies naturais, como “ouro”, “água” e “calor”, trazem em si “várias conotações, ou estereótipos semânticos, que em dada situação servem, de modo opcional mas jamais exaustivo, para identificar algo presente (*ein vorliegendes Etwas*) como ouro, água ou calor” (HABERMAS, 1999, p.46). Ora, essa identificação do “algo presente” como “ouro, através dos estereótipos semânticos do conceito “ouro”, apresenta uma dupla dimensão, referencial e descritiva (*idem, ibidem*). Pois, nessa identificação, nós decerto nos referimos a um determinado objeto do mundo objetivo, um “algo” que condiciona as experiências que podemos ter dele, na medida em que em exhibe determinadas coações na relação que temos com ele. Entretanto, nessa identificação através do conceito, as coações condicionadoras das experiências do objeto são transformadas em características ou propriedades, entidades pertencentes à conotação ou intensão do conceito, tomados (o conceito e a intensão) como elementos de uma práxis linguística intersubjetiva e pública, no *medium* da qual ocorre a referenciação e lida com os objetos do mundo independente. Características e propriedades são marcas que identificam e indicam o objeto individual na mesma medida em

que constituem caracterizações mais gerais da extensão do conceito e, mais ainda, na mesma medida em que se desdobram em descrições teóricas que vão além dos estereótipos semânticos identificadores e incluem determinações teóricas mais densas, impregnadas de interpretação. Desse ponto de vista, portanto, a intensão dos conceitos para espécies naturais se desdobra em caracterizações mais diretamente indicadoras ou designadoras e, junto a elas, descrições de caráter mais interpretativo, ou impregnadas de interpretação.

Como afirma Habermas em texto de 2001 (incluído no livro *Entre Naturalismo e Religião*), bastante próximo de *Verdade e Justificação*, tanto do ponto de vista temporal quanto temático, ao qual retornaremos logo a seguir:

Os sujeitos providos da faculdade de falar e agir só são capazes de se dirigir a ‘algo no interior do mundo’ (algo intramundano) a partir do horizonte do seu respectivo mundo da vida. Não existem relações com o mundo (*Weltbezüge*) que sejam totalmente isentas de contexto (...). *Tudo que os membros de uma comunidade linguística local encontram no mundo, eles experimentam à luz de uma pré-compreensão ‘gramatical’ habitual, e não como objetos neutros.* (HABERMAS, 2005, p.39. O grifo é meu)

Entretanto, embora a dimensão referencial dos conceitos para espécies naturais seja ocupada pelo “emprego indexical da designação (*Kennzeichnung*)”, e essa “designação”, por pertencer à intensão dos conceitos constitutivos de uma “pré-compreensão gramatical”, seja intrinsecamente desdobrável em descrições impregnadas de interpretação, – apesar disto, “o emprego indexical da designação” nunca é “completamente determinado pelo sentido (*Sinn*) da descrição correspondente” (HABERMAS, 1999, p.47). É por isso que a descrição (tomada aqui como descrição impregnada de interpretação) pode se alterar sem que se perca a possibilidade de designação ou indicação de uma mesma extensão, ou sem que se perca a possibilidade de referência aos mesmos objetos. Em outras palavras, é por isso que é sempre possível “uma reinterpretção empiricamente fundamentada de um termo genérico que se mantém constante em suas referências” (*idem*, p.46).

É claro que as alterações nas descrições interpretativamente impregnadas, por implicarem alterações na intensão dos conceitos para espécies naturais, acabam acarretando certas modificações na outra ponta da intensão, ou seja, nas caracterizações mais simples e mais diretamente

designadoras da extensão destes conceitos, caracterizações compostas por um conjunto mais ou menos difuso e aberto de estereótipos semânticos. Mas ao menos alguns destes estereótipos semânticos sempre se conservam na transição temporal de uma intensão a outra, de modo que nunca se perde a possibilidade de referenciação aos mesmos objetos.

Ora, o que motiva a alteração nas descrições interpretativamente impregnadas são experiências decepcionantes em relação às expectativas fundadas na descrição ou interpretação habitual, vigente em determinada época. Com efeito, embora as experiências dos usuários da linguagem sejam condicionadas por coações e limitações impostas pelo mundo independente, tais experiências são, por outro lado, linguisticamente articuladas: elas se dão no *medium* da linguagem, e nesse *medium*, como dito acima, as coações e limitações objetivas, ao serem linguisticamente processadas, são transformadas em caracterizações e descrições (interpretativamente impregnadas), que são entidades pertencentes à intensão dos conceitos para espécies naturais. São essas caracterizações e descrições, principalmente as descrições mais densas, impregnadas de interpretação, que ditam as expectativas que os usuários da linguagem têm em relação aos itens que eles encontram no mundo, e com que eles lidam no mundo. Por isso, experiências dissonantes, ou experiências contrárias às expectativas, são a manifestação de coações objetivas indevidamente processadas no *medium* da intensão linguística. Há uma falha na transformação das coações e limitações objetivas em caracterizações e descrições de caráter intensional. É em virtude dessa falha que ocorrem experiências frustrantes ou incoerentes; quer dizer, é essa falha que produz a incoerência nas experiências linguisticamente articuladas. Consequentemente, a incoerência nas experiências só pode ser resolvida por uma alteração na intensão do conceito, principalmente no lado das descrições impregnadas de interpretação, que são os fatores preponderantes na formação das expectativas dos usuários da linguagem. Mas, como dito acima, alterações nessas descrições acabam acarretando alterações no conjunto mais ou menos difuso e aberto dos estereótipos semânticos contidos nas caracterizações mais imediatamente designadoras da extensão do conceito.

Em uma formulação alternativa da mesma questão, pode-se dizer o seguinte. Como nós pressupomos que as experiências dos objetos referidos através da intensão dos conceitos devam ser coerentes entre si, por serem experiências de um mesmo mundo objetivo, experiências dissonantes manifestam um problema na intensão do conceito, que se tornou incapaz de integrar de forma coerente experiências que, por serem experiências de um mesmo mundo, devem ser

coerentes entre si, devem perfazer um sistema perfeitamente coerente. Por isso, experiências dissonantes manifestam um problema na intensão do conceito: esse se tornou-se incapaz de integrar experiências de forma coerente. E, por serem motivadas pela necessidade de reintegração coerente de experiências contrárias às expectativas ditadas pelas descrições interpretativamente impregnadas, as alterações na intensão dos conceitos começam sempre no lado dessas descrições, resvalando também para o lado das caracterizações mais diretamente designadoras ou referenciadoras, mas sem que se perca a possibilidade de referência aos mesmos objetos, uma vez que, na transição temporal de uma intensão a outra, alguns dos estereótipos semânticos são mantidos.

No quadro da teoria habermasiana da referência, portanto, estabelecem-se as seguintes nuances e distinções. Em primeiro lugar, há o objeto do mundo independente, o objeto “em si mesmo”, o “algo” no mundo a que os falantes se referem, e que eles pressupõem ser um mesmo “algo” não apenas para os diferentes usuários da linguagem, mas também para os outros seres de algum modo afetados pelas pressões, coações e limitações impostas por esse “algo”. Mas as experiências humanas desse “algo” se dão no *medium* da linguagem, o que significa que esse “algo” é sempre referido no *medium* da linguagem. Assim, temos, em segundo lugar, o objeto enquanto experimentado no *medium* da linguagem, enquanto referido ou significado no *medium* da intensão linguística; em outras palavras, temos o objeto enquanto extensão da expressão linguística.

Enquanto experiência no *medium* da linguagem e da intensão linguística, a experiência do objeto tem uma estrutura proposicional, mesmo que apenas implícita. Experimentar ou perceber algo no *medium* da linguagem é identificá-lo linguisticamente, identificá-lo, por exemplo, “como” água. E essa identificação linguística tem uma estrutura proposicional, na identificação do “algo” como água está implícito o enunciado “isto é água”. E assim temos, em terceiro lugar, o “fato”, que equivale a uma “verdade”: a experiência do objeto, enquanto parte de um sistema coerente de experiências, constitui um fato. Em outras palavras, a experiência veiculada no enunciado (muitas vezes apenas implícito) “isto é água” constitui um fato ou verdade na medida em que as experiências fundadas no sistema de intensões linguísticas de que “água” é parte são experiências coerentes entre si, correspondendo ao pressuposto de que são experiências de um mesmo mundo, dos mesmos objetos, das mesmas pressões, coações e limitações objetivas.

O sistema de intensões linguísticas se desdobra em duas dimensões estreitamente relacionadas. Em primeiro lugar, a dimensão das caracterizações mais imediatamente designadoras ou indicadoras da extensão das expressões linguísticas; em segundo lugar, a dimensão das descrições teoricamente mais densas, impregnadas de interpretação, que são responsáveis pela explicação do comportamento dos objetos denotados pelas caracterizações mais simples, e que por isso ditam as expectativas que os usuários da linguagem têm em relação a estes objetos. A articulação e formulação das descrições interpretativamente impregnadas, ou das teorias e interpretações a elas subjacentes, muitas vezes leva os usuários da linguagem a fazerem novas experiências com os objetos, experiências que vão além das experiências cotidianas fundadas nas caracterizações mais simples e mais diretamente designadoras. Mas, para ser um “fato” ou “verdade”, a experiência fundada em uma caracterização mais simples precisa ser coerente também com as experiências feitas e articuladas com base em interpretações teoricamente mais densas, na medida em que se trata sempre de experiências de um mesmo mundo, fundadas em um mesmo sistema de intensões linguísticas.

Em quarto e último lugar, então, temos a “realidade”, como sistema coerente de fatos ou verdades, ou como sistema coerente de experiências linguisticamente mediadas, fundadas na intensionalidade própria do *medium* da linguagem. Aí se incluem tanto as experiências fundadas nas caracterizações mais simples, quanto as experiências associadas às teorias e interpretações orientadas para a explicação (e até controle e manipulação) do comportamento dos objetos do mundo, e que, por isso mesmo, ditam as expectativas quanto ao comportamento destes objetos.

Assim, se o mundo é a totalidade dos objetos, a realidade é a totalidade dos fatos ou verdades, ou seja, a totalidade das experiências dos objetos, fundadas na intensionalidade da linguagem, e por isso proposicionalmente estruturadas. Na medida em que se pressupõe que o mundo experimentado pelos homens é um mesmo mundo para todos, pressupõe-se também que as experiências desse mundo, a realidade, que inclui as experiências vinculadas a interpretações teoricamente densas, – pressupõe-se também que tais experiências perfazem sempre um sistema perfeitamente coerente. Mas a dependência da “realidade” em relação à intensionalidade da linguagem configura o pressuposto de um mesmo mundo como um Ideal, o ideal de uma mesma realidade: se o mundo é um mesmo mundo para todos, a realidade “deve” ser uma mesma realidade para todos. Vejamos agora o que isto significa.

A resposta a essa indagação pode ser encontrada em um texto de 2001 bastante próximo de *Verdade e Justificação*, tanto do ponto de vista temporal quanto temático, dedicado a Thomas McCarthy por ocasião de seu sexagésimo aniversário, e que Habermas incluiu na edição norte-americana (MIT Press) de *Verdade e Justificação*, de 2003, e na obra *Entre Naturalismo e Religião*, de 2005. Trata-se de *Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada*, que ganhou um título bem mais longo e explicativo na edição norte-americana, presumidamente com a autorização de Habermas: *From Kant's "Ideas" of Pure Reason to the "Idealizing" Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the Destranscendentalized "Use of Reason"*. Nesse texto, como o título em inglês corretamente explica, Habermas analisa o caminho e o modo pelos quais as "Idéias da Razão" de Kant se transformam em "pressupostos idealizadores" (*idealisierenden Voraussetzungen*) da prática comunicativa e discursiva (HABERMAS, 2005, p.29). Habermas deixa claro que pressupostos idealizadores são idealizações facticamente influentes, ou seja, suposições ou assunções (*Annahmen*) contrafactuais (e por isso "idealizações"), performativamente pressupostas, que desempenham um papel fáctico na prática comunicativa e discursiva: "tais suposições revestem-se de eficácia operativa (*operative Wirksamkeit*) na estruturação de processos de entendimento e na organização de contextos de ação" (HABERMAS, 2005, p.30).

Em consonância com a inspiração do capítulo, Habermas cita um texto de 1994 do homenageado, Thomas McCarthy:

Vê-se que a interação cooperativa é estruturada em torno de idéias da razão *que não são nem plenamente constitutivas no sentido platônico nem meramente regulativas no sentido kantiano*. Como suposições idealizadoras que não podemos deixar de fazer enquanto estamos envolvidos em processos de entendimento mútuo, elas são realmente efetivas na organização da comunicação e ao mesmo tempo contrafactuais, de um modo que aponta para além dos limites das situações atuais. Como resultado disso, as ideias sócio-práticas da razão são tanto 'imanescentes' quanto 'transcendentes' às práticas constitutivas das formas de vida (McCarthy, *Critical Theory*, apud HABERMAS, 2005, p.30. O grifo é meu).

Em uma passagem posterior e decisiva, que exprime de forma bastante condensada os dois aspectos da transformação "destranscendentalizadora" da Idéia kantiana de Mundo, Habermas afirma o seguinte: "A ideia cosmológica da unidade do mundo ramifica-se, de um lado,

na suposição (*Unterstellung*) pragmática de um mundo objetivo tido como totalidade dos objetos, e, de outro lado, na orientação (*Orientierung*) por uma realidade concebida como totalidade dos fatos” (HABERMAS, 2005, p.39-40). E, em uma passagem um pouco anterior a essa última, na qual essa “ramificação” ou subdivisão entre uma “suposição de mundo” e uma “orientação pela realidade” está sendo elaborada, Habermas afirma o seguinte:

Segundo esse [realismo interno – A.S.B.], é “real” tudo aquilo que pode ser representado em enunciados verdadeiros, apesar de os fatos serem interpretados em uma linguagem que é a cada vez a “nossa” linguagem. O mundo ele próprio não nos impõe “sua” linguagem; ele não fala, e só “responde” em um sentido figurado. Caracterizamos como “real” a existência (*Bestehen*) dos estados de coisas asseverados. No entanto, tal “ser veritativo” dos fatos não pode – de acordo com um modelo do conhecimento como representação – ser compreendido como cópia da realidade, e com isso equiparado à “existência” (*Existenz*) dos objetos. (...) É recomendável distinguir, com Charles Sanders Peirce, entre a “realidade” representada na linguagem [*sprachabhängig dargestellten “Realität” (oder Wirklichkeit)*] e a “existência” (*Existenz*), experimentada na lida prática como resistência, de tudo aquilo com que “topamos” no arriscado mundo e com o qual temos de “nos arranjar”. Em proposições verdadeiras, a “anuência” ou “resistência” dos objetos sobre os quais se fala já está processada (*verarbeitet*). De forma que, na “existência” (*Bestehen*) dos estados de coisas faz-se também valer, de modo indireto, a “existência” (*Existenz*) dos objetos renitentes (ou a facticidade de circunstâncias que podem causar surpresas). No entanto, esse “mundo”, que nós pressupomos como totalidade de objetos, não de fatos, não pode ser confundido com a “realidade”, que consiste em tudo aquilo que pode ser representado em enunciados verdadeiros (HABERMAS, 2005, p.35-36).

A passagem evidencia e ilustra as decisões conceituais anteriormente analisadas: a distinção entre “objetos” e “fatos”, a concepção veritativa dos fatos, a concepção nominalista do mundo, a distinção entre “mundo” (totalidade de objetos) e “realidade” (totalidade de fatos, ou seja, tudo aquilo que pode ser representado em enunciados verdadeiros). Nessa passagem, Habermas não apenas explicita a distinção entre realidade (dependente da representação linguística) e mundo (existência dos objetos independentes com que topamos e temos de nos arranjar), como credita tal distinção a C. S. Peirce. Entretanto, a julgar pelas análises e comentários de Susan Haack e Richard Kirkham, ainda que se possa dizer que a distinção está implícita em Peirce, ela não foi claramente estabelecida por ele, o que abre espaço para o tipo de crítica que

Kirkham formula. De qualquer modo, independentemente da exegese da obra de Peirce, a distinção apresentada por Habermas permite responder à objeção que Kirkham faz à concepção de verdade de Peirce, com base em sua leitura desse último.

Kirkham não vê em Peirce nenhuma distinção entre mundo e realidade, ou entre os objetos de um mundo independente e, por outro lado, os fatos de uma realidade dependente do acordo dos usuários da linguagem, um acordo a ser alcançado “no fim da pesquisa”. Por não enxergar tal distinção, Kirkham atribui a Peirce duas teses contraditórias. Em primeiro lugar, a tese de que “a realidade” causa e controla nossas percepções e experiências da realidade, o que implicaria que as experiências e crenças dos sujeitos seriam ao fim concordantes entre si porque refletiriam “a realidade”, ou corresponderiam a ela. Em segundo lugar, a tese de que a realidade é “tudo aquilo que se diz ser o caso nas proposições com que concordariam todos os sujeitos (com experiências relevantes suficientes)” (KIRKHAM, 1992, p.84). Do ponto de vista dessa segunda tese, “O que é real é determinado, constituído, pelas mentes na comunidade (...) ‘reflete a realidade’ não significa nada mais que ‘seria acordado, dadas experiências relevantes suficientes’.” (*idem, ibidem*).

Ora, é evidente que, se não se fizer uma distinção entre dois possíveis sentidos do termo vago e genérico “realidade”, a conjunção das duas teses leva a um absurdo. Sem a distinção conceitual, a “realidade” que causa e controla nossas percepções, experiências e crenças é a mesma “realidade” representada em crenças concordantes, em um acordo alcançado no fim da pesquisa. Na medida em que causa e controla nossas experiências, a realidade é cronologicamente anterior a um eventual acordo das nossas crenças; na medida em que é estabelecida pelo acordo das nossas crenças, a realidade é cronologicamente posterior às experiências cujo acúmulo leva (eventualmente) a tal acordo. Kirkham exprime da seguinte maneira o absurdo que ele vê na teoria da verdade de Peirce: “Peirce gostaria de nos fazer acreditar que as próprias percepções que causalmente levaram esse grupo a alcançar a conclusão final foram impostas ao grupo, *em uma inversão da direção cronológica*, pela própria conclusão final, a qual, no tempo em que eles tiveram as percepções, eles ainda não haviam alcançado” (KIRKHAM, 1992, p.85. O grifo é do autor). Na verdade, continua Kirkham, o absurdo é ainda maior. Uma vez que Peirce afirma que não se pode ter certeza de que um acordo inalterável será finalmente alcançado, implicando que tal acordo equivale a uma entidade cuja existência é meramente hipotética, “a ação causal da conclusão final sobre nossas percepções reais e atuais é não apenas invertida do ponto de

vista cronológico, mas é também uma ação *desde* um domínio hipotético *para* o domínio real” (KIRKHAM, 1992, p.86. O grifo é do autor).

A distinção entre “mundo” e “realidade” permite a Habermas esvaziar completamente esse tipo de crítica. Com efeito, o que causa e controla nossas percepções e experiências não é a realidade em sentido estrito, mas “o mundo”. Mais precisamente, as pressões, coações e limitações do mundo independente condicionam as experiências que temos dele. Para Habermas, não seria inteiramente adequado dizer que tais coações “causam” nossas experiências, porque isso sugere que nossas experiências são um reflexo direto das coações dos objetos, quando na verdade, por se darem no *medium* da linguagem e da intensão linguística, nossas experiências equivalem a um “processamento linguístico” das coações objetivas, das “anuências” e “resistências” dos objetos, equivalem portanto a uma “interpretação” das mesmas. Mas as pressões e coações do mundo independente condicionam as experiências geradas no *medium* desse processamento linguístico, e é por isso que, como citado acima, na existência dos estados de coisas (existência que se dá no *medium* da linguagem e da intensão linguística) “faz-se valer” (*bringt sich zur Geltung*), de modo indireto, também a existência (extralinguística) dos objetos renitentes, quer dizer, as pressões e coações com que temos de nos arranjar no trato prático com o mundo, as quais sempre podem nos causar surpresas.

Se nossas experiências são, por um lado, condicionadas pelos objetos e pelo mundo, pressuposto como um mesmo mundo para todos os sujeitos, elas, por outro lado, constituem nossa realidade, na medida em que perfazem um sistema perfeitamente coerente. Como se trata de experiências linguisticamente (ou proposicionalmente) estruturadas, um sistema perfeitamente coerente de experiências equivale a um sistema perfeitamente coerente de caracterizações, descrições e interpretações dos objetos e eventos encontráveis no mundo, ou seja, um sistema capaz de obter assentimento de todos os sujeitos racionais, na mesma medida em que consegue dissolver as experiências decepcionantes acarretadas por interpretações defeituosas.

É verdade que não podemos nos assegurar contra a possibilidade de novas experiências decepcionantes, incoerentes com as expectativas ditadas pelas interpretações vigentes em nossa época, que conseguiram dissolver experiências decepcionantes anteriores, e por isso obtiveram um acordo racionalmente motivado de todos “nós”. Entretanto, se por um lado não podemos nos assegurar contra a possibilidade de novas experiências decepcionantes, por outro continu-

amos a pressupor que, por serem experiências de um mesmo mundo, essas novas experiências também devem poder ser reintegradas de modo coerente, devendo poder ser reintegradas em uma realidade única, unificada e coerente, através de uma revisão do nosso sistema interpretativo. Elaborando a citação acima feita, pode-se dizer que a idéia da unidade do mundo ramifica-se no pressuposto de um mesmo mundo e na “orientação” por uma *mesma* realidade, ou seja, uma totalidade coerente de experiências proposicionalmente estruturadas, uma totalidade coerente de fatos ou verdades.

O termo “orientação” exprime, justamente, a inevitabilidade de nosso “provincianismo em relação ao futuro”, que faz com que não possamos nos assegurar contra a possibilidade de experiências decepcionantes, ou seja, experiências contrárias às nossas expectativas, experiências que nos mostram que “nossa” realidade ainda não é “a” realidade. Em outras palavras, a cada momento que ocorrem, experiências decepcionantes nos mostram que “nossa” (atual) realidade precisa ser modificada, em um processo indefinidamente orientado para “a” realidade, a mesma totalidade de fatos para todos os usuários da linguagem. Conforme já foi afirmado, a dependência da “realidade” em relação à intensionalidade da linguagem, acrescida de nosso provincianismo em relação ao futuro, configuram o pressuposto de um mesmo mundo como um Ideal, o ideal de uma mesma realidade: “nossa” realidade “deve” ser “a” realidade, a mesma realidade para todas as épocas e culturas.

De acordo com as explicações de McCarthy endossadas por Habermas e reproduzidas acima, esse “Ideal”, como “suposição idealizadora”, é facticamente influente, o que significa que ele não é “nem plenamente constitutivo no sentido platônico nem meramente regulativo no sentido kantiano” (McCarthy, *Critical Theory*, apud HABERMAS, 2005, p.30). Na seção em que discute o movimento totalizador orientado para a Verdade, ou orientado para a Realidade (lembramos que “Realidade” é aqui entendida como totalidade de verdades ou fatos), Habermas ecoa McCarthy, afirmando que entra em cena, com a orientação para a Verdade, uma idealização “que une os sentidos platônico e kantiano de ‘idealização’, criando um novo sentido de idealização, que é híbrido” (HABERMAS, 2005, p.47). O sentido “kantiano” equivale à clássica noção de uma ideia reguladora: a ideia de uma totalidade (no caso a totalidade das verdades ou fatos, constitutiva de “a” Realidade ou “a” Verdade) que regula nossa prática na mesma medida em que não pode ser tomada como conhecimento em sentido estrito (certo e inalienável), ou seja, na mesma medida em que recua indefinidamente de nosso alcance, em virtude de nossa finitude,

de nosso provincianismo em relação ao futuro, de nossa impossibilidade de nos assegurarmos contra possíveis experiências decepcionantes.

O sentido “platônico” de idealização havia sido explicado um pouco antes por Habermas em relação a outra “idealização”, a da racionalidade dos participantes da práxis comunicativa. Mas os termos em que o faz podem ser estendidos ao componente “platônico” da idealização “híbrida” própria da orientação para “a Verdade:

Nesse contexto faz-se valer um sentido platônico de idealização, que não coincide com a compreensão kantiana. Até o limiar no qual a discrepância entre o Ideal e a realização incompleta se torna por demais gritante em casos específicos, e enquanto mantêm um enfoque performativo, os agentes estão imunizados contra o reconhecimento das insuficiências empiricamente observáveis. Nessa dimensão, não é decisiva a antecipação totalizadora que se estende a todos os participantes. *Decisiva é a neutralização, concretizada in actu, dos desvios (que podem ser desconsiderados) de uma medida ideal*, pela qual se orienta o próprio agir objetivamente desviante. (HABERMAS, 2005, p.46-47. O grifo é meu)

É possível entender em que sentido McCarthy qualifica essa compreensão “platônica” da idealização como “constitutiva”. Na idealização kantiana, como dito acima, “a” Realidade equivale a uma antecipação totalizadora meramente ideal, ou seja, uma antecipação que regula nossa prática na medida em que recua indefinidamente de nosso alcance, na medida em que se distancia indefinidamente da “nossa” realidade, a realidade constituída por nós, com base nas experiências atualmente disponíveis, provincianas em relação à Totalidade. Em outras palavras, trata-se de uma antecipação que regula nossa práxis na mesma medida em que não é constitutiva da “nossa” realidade. Em contraste com isso, a idealização platônica é constitutiva da nossa práxis linguística e, no mesmo passo, da “nossa” realidade, na mesma medida em que equivale a uma neutralização *in actu* da distância e do desvio da nossa realidade em relação “à” Realidade – um desvio que, por outro lado é ineliminável, em virtude de nosso provincianismo em relação ao futuro.

Assim, dizer que a orientação para a Realidade ou Verdade corresponde a uma idealização “híbrida”, que combina os sentidos platônico e kantiano, equivale a dizer que tal idealização é simultaneamente constitutiva e regulativa da nossa práxis linguística de lida com o mundo.

Enquanto idealização platônica, a Idéia da Realidade neutraliza *in acto* a falibilidade decorrente de nossa finitude, configurando “nossa” realidade como “a” Realidade, composta por fatos ou verdades de caráter “inalienável”. Desse ponto de vista, justamente por terem esse caráter inalienável, as verdades equivalem a “certezas da ação”, certezas que refletem “a” Realidade. E a ideia de que nossas certezas refletem “a” Realidade é constitutiva de nossa prática de lida com o mundo.

Mas a Idéia da Realidade não pode ser plenamente constitutiva, na medida em que não podemos nos assegurar contra a possibilidade de experiências decepcionantes, que venham a evidenciar que nossa realidade ainda não é “A” Realidade. Como a possibilidade de experiências decepcionantes não pode ser suprimida, a Idéia da Realidade não pode ser puramente constitutiva, o que significa que ela tem de ser também regulativa (embora não seja “meramente regulativa”). Diante de eventuais experiências decepcionantes, a Idéia da Realidade transforma-se no princípio de que tais experiências “devem” poder ser integradas em uma Totalidade perfeitamente coerente, um princípio que regula nossa prática discursiva, projetando e antecipando essa totalidade como algo virtualmente realizado – na mesma medida em que se distancia indefinidamente da realização empírica. Desse ponto de vista, a Verdade equivale à justificabilidade das proposições em condições ideais de justificação, condições que regulam nossa prática discursiva na mesma medida em que recuam indefinidamente de nosso alcance no tempo.

“Entretanto, pode-se afirmar que, no princípio pragmático de que nossa realidade “deve ser” a Realidade, a “necessidade prática” supera a dúvida, a reserva de falibilidade, desde que se leve em conta o fundamento prático dos discursos teóricos, que se exprime nas seguintes considerações: (a) o sentido e propósito das discussões racionais é reintegrar experiências decepcionantes e, com isso, encontrar finalmente “a” Realidade; (b) as discussões racionais estão sempre engastadas em uma práxis linguística que necessita de certezas da ação e que, por isso mesmo, transforma legitimamente “nossas” verdades em expressões “da” Realidade; (c) o discurso está enraizado em uma práxis que lida com o mundo na medida mesma em que configura “nossa” realidade como “a” Realidade. Como os discursos teóricos têm um fundamento prático, é legítimo transformar as verdades obtidas em condições de justificação aproximadamente ideais em uma Verdade que supera a necessidade de (mais) justificação, transcendendo a justificação em condições aproximadamente ideais (tanto as condições aproximadamente ideais que se dão agora quanto aquelas que se darão no futuro, indefinidamente). É legítimo transformar “nossas”

verdades em expressões “da” realidade, reflexos inalteráveis da unidade do mundo. Trata-se de uma concepção epistêmica na qual a verdade como certeza de ação transcende a justificação (essa última, por mais que seja obtida em condições aproximadamente ideais, não deixa de ser essencialmente provinciana e falível).

Referências Bibliográficas

HAACK, S. (1976). The Pragmatist Theory of Truth. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 27(3), p.231-249.

HABERMAS, J. (1984). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.

HABERMAS, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ed. Cátedra.

HABERMAS, J. (1999). *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp.

HABERMAS, J. (2004). *Verdade e Justificação*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Ed. Loyola.

HABERMAS, J. (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp.

HABERMAS, J. (2007). *Entre Naturalismo e Religião*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro.

KIRKHAM, R. (1992). *Theories of Truth*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

RESUMO

O objetivo do artigo é defender a hipótese que, a despeito de uma ou outra frase sugerindo uma concepção não-epistêmica da verdade, a teoria que Habermas desenvolve em sua obra Verdade e Justificação equivale a uma concepção epistêmica de tipo pragmatista, que faz justiça às intuições realistas cotidianas e mantém a compreensão “trimembre” da verdade. A defesa dessa hipótese realiza-se em dois passos. No primeiro, recorreremos aos comentários de Susan Haack sobre a teoria da verdade dos pragmatistas clássicos para mostrar de que modo a noção de “coerência das experiências” permite a uma concepção epistêmica fazer justiça às intuições realistas cotidianas. No segundo, mostramos de que modo o “pragmatismo kantiano” proposto por Habermas retoma, integra e desenvolve os elementos conceituais dos pragmatistas clássicos.

Palavras-chave: teorias da verdade; pragmatismo; Habermas; concepção epistêmica da verdade; Verdade e Justificação.

ABSTRACT

The aim of this paper is to defend the idea that, in spite of some passages suggesting a nonepistemic conception of truth, the theory that Habermas develops in Truth and Justification corresponds to an epistemic conception of a pragmatist type, which can do justice to realist intuitions while maintaining the “three-place” understanding of truth. Our argument unfolds in two steps. First, I appeal to Susan Haack’s commentaries on the theory of truth of the classical pragmatists in order to show in which way the notion of “coherence of experiences” allows an epistemic conception to do justice to the realist intuitions of the everyday practice. Next, I try to show how does the “kantian pragmatism” elaborated by Habermas manage to integrate and to develop the basic conceptual elements of the classical pragmatists.

Keywords: Theories of Truth; Pragmatism; Habermas; Epistemic Conception of Truth; Truth and Justification.

Recebido em julho de 2014
Aprovado em novembro de 2014