

## A passagem do conceito epistêmico ao conceito pragmatista de verdade em Habermas \*

Claude Piché \*\*

No outono de 1999 apareceu o livro de Habermas intitulado *Verdade e justificação*. Ora, na introdução o autor nos informa que esta série de textos redigidos entre 1996 e 1998 reata com a discussão dos problemas de filosofia teórica no ponto em que *Conhecimento e interesse* a deixara. Esta precisão tem algo de surpreendente quando se pensa que trinta anos separam o aparecimento dessas duas obras e que, durante esse longo período, Habermas publicou bastante. Que se pense, por exemplo, em suas obras de filosofia moral e de filosofia do direito, sem contar a importante *Teoria do agir comunicativo*. Mas em nenhum desses casos trata-se explicitamente de problemas de filosofia teórica, nem mesmo em *Teoria do agir comunicativo*, onde, à margem da dimensão sistemática, trata-se sobretudo de “história da teoria” sociológica.<sup>1</sup>

No que se segue, não pretendo dedicar-me a um estudo aprofundado de *Verdade e justificação*. Gostaria antes de delinear o lugar desta recente contribuição de Habermas à filosofia teórica no seio de sua obra, notadamente em relação à filosofia prática. Este procedimento pode nos ajudar a abordar a leitura do livro e, antes de tudo, contribuir para resolver o enigma colocado pelo seu título. Com efeito, a teoria inicial de Habermas, desenvolvida em 1973 em “Wahrheitstheorien”, simplesmente identificava a verdade à justificação: a verdade é, estritamente falando, um problema de argumentação racional. Ora, para dizê-lo de uma vez, a obra de 1999, mesmo se reconhece que a verdade comporta uma parte essencial de justificação, tem o cuidado de não reduzi-la a esta. Num certo sentido,

\* Tradução de Ricardo José Corrêa Barbosa.

\*\* Universidade de Montreal.

<sup>1</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, v. I, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 8.

que iremos desenvolver, o conceito de verdade desborda o processo de justificação. Isto permite a Habermas nos propor desde então uma concepção “pragmatista” da verdade, por oposição ao conceito “epistêmico” que ele defendia em “Wahrheitstheorien”. Portanto, no curso do período que separa os dois textos, a posição de Habermas conheceu uma evolução, que é solidária, de resto, à importante transformação por que passou sua filosofia de modo geral. E aqui é preciso ter o cuidado de não atribuir esta evolução da teoria da verdade à integração da “pragmática” da linguagem ao projeto filosófico de Habermas. Veremos, ao contrário, que a teoria da competência comunicativa elaborada no início dos anos 1970 se insere muito bem na constelação de *Conhecimento e interesse*, ou seja, numa teoria da sociedade que repousa sobre uma epistemologia crítica. É preciso atentar para o fato de que, para designar sua nova concepção de verdade, Habermas não emprega o adjetivo “pragmático”, que levaria a confusões, mas o epíteto “pragmatista”, o qual remete ao pragmatismo anglo-saxão. E é justamente desse pragmatismo que se trata em *Verdade e justificação*.

Iremos pois proceder em quatro etapas, a começar por um esboço da transformação global que a filosofia habermasiana sofreu ao final da década de setenta e que resultou no abandono da epistemologia. Sobre a base desse esboço, será possível proceder a uma análise mais detalhada da evolução do pensamento de Habermas a respeito do tema da verdade. Assim, numa segunda etapa, exporemos a concepção “epistêmica” de “Wahrheitstheorien”, insistindo sobre o fato de que fora da justificação racional a teoria da verdade não implica qualquer recurso direto à evidência empírica, do mesmo modo que não faz referência a uma fundamentação última. Esta opção, como se sabe, é representada de maneira emblemática por K.-O. Apel, cujas posições examinaremos à guisa de contraponto. Isso nos dará ocasião de examinar a referência comum, e altamente significativa, de Apel e Habermas a Husserl. Enfim, em quarto lugar, passaremos ao estudo dos traços distintivos da concepção “pragmatista” da verdade. Sem renunciar à argumentação racional como esteio (*fer de lance*) de sua concepção da verdade, Habermas busca desde então para ela, como poderemos ver, um ponto de ancoragem na realidade. Ora, ele encontra esse ponto de ancoragem no mundo da vida (*Lebenswelt*).

## 1. A crítica pragmatista da epistemologia

Para bem apreender o sentido do deslocamento que se opera entre “Wahrheitstheorien” e a obra recente de Habermas sobre as relações entre a verdade e a justificação, é importante ver com clareza que o texto de 1973 se situa ainda na órbita de *Conhecimento e interesse*. Com efeito, se esse livro dos anos 60 se quer uma epistemologia crítica (*Erkenntniskritik*), a concepção da verdade desenvolvida no quadro da teoria da competência comunicativa se integra muito bem nessa perspectiva. Habermas examina o problema da verdade tal como ele se coloca antes de tudo para as *ciências*, de sorte que seu propósito provém muito mais da teoria da ciência que de uma elucidação do conceito corrente ou cotidiano de verdade. O recurso à pragmática da comunicação não é, pois, estranho ao projeto de uma epistemologia crítica. Ao contrário, a teoria da pragmática da linguagem contribui para estabelecer os padrões de medida críticos dessa epistemologia instituindo um procedimento. Não é, portanto, preciso se surpreender com o fato de que o texto programático de 1971, intitulado “Para que ainda filosofia?”, desenvolva uma posição que reúne filosofia prática e “teoria da ciência”. Isso quer dizer que a filosofia não busca para si mesma uma fundamentação última, mas não renuncia a fundar as ciências. Este momento fundacionalista se traduz pela tarefa que consiste em dotar as ciências de “conceitos fundamentais apropriados”. Nessa época Habermas acredita que, se a filosofia como teoria crítica deve poder exercer uma influência política, é fazendo-se teoria da ciência que o conseguirá.

Evidentemente, o ponto de ruptura no projeto filosófico de Habermas não deve ser identificado com a elaboração da pragmática da comunicação, no início dos anos 70. Deve antes ser situado no final dessa década e dá seqüência às dificuldades encontradas por Habermas na execução do projeto de uma “fundamentação lingüística das ciências sociais”.<sup>2</sup> Desde então Habermas se encontrou, por assim dizer, num vazio teórico que seria preenchido pela leitura do

<sup>2</sup> Idem, p. 7. No prefácio à reedição (1982) de *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Habermas avalia as dificuldades encontradas no curso da elaboração do projeto epistemológico, ao qual se viu obrigado a renunciar. O texto intitulado “Objektivismus in den Sozialwissenschaften”

célebre livro de Richard Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature*. Não creio assim superestimar o impacto desta obra sobre Habermas, que a considerou uma “impressionante” crítica da filosofia concebida como epistemologia,<sup>3</sup> ou seja, de uma filosofia de tipo kantiano, nutrindo ambições fundacionalistas quase-transcendentais. Aliás, em *Verdade e justificação* Habermas retorna explicitamente a isso. Aludindo ao caráter insuficiente do posfácio de 1973 a *Conhecimento e interesse* com respeito ao impacto da epistemologia pós-empirista de Thomas Kuhn, ele acrescenta o seguinte:

Naquela época, porém, ainda não enxergava as implicações filosóficas de um contextualismo levado às últimas conseqüências. Somente seis anos mais tarde Richard Rorty realizou uma virada pragmatista da teoria do conhecimento na qual, apesar das diferenças e das minhas próprias intenções, pude me reconhecer.<sup>4</sup>

De fato, Rorty dirige duas críticas fundamentais à filosofia moderna, às quais Habermas é particularmente sensível. A primeira consiste em denunciar a função de “indicadora de lugar” (*Platzanweiser*) que a filosofia se arroga diante das ciências. A segunda é a de condenar o papel de “juiz” (*Richter*) que esta filosofia se outorga perante o conjunto da cultura. É a primeira dessas duas críticas que nos interessa aqui, pois ela coincide com o abandono por Habermas de toda veleidade fundacionalista para a filosofia perante as ciências. Desde então, Habermas concebe o papel da filosofia como sendo o de colaboração com as ciências, notadamente com as ciências humanas que defendem hipóteses universalistas fortes, tais

(1977) e publicado aqui em seu estado de inacabamento se quer como o testemunho do fracasso. Cf. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, pp. 10-1. Vide a propósito C. Piché, “Entre la science et la philosophie: le reconstructionnisme herméneutique de Jürgen Habermas”, *Dialogue*, 25 (1986), pp. 119-142; “L’héritage néo-kantien de Jürgen Habermas”, in C. Piché, *Kant et ses épigones*, Paris, Vrin, 1995, pp. 193-245; do mesmo autor, “Art and Democracy in Habermas”, in H. J. Silverman, *Writing the Politics of Difference*, Albany, SUNY Press, 1991, pp. 265-74.

<sup>3</sup> J. Habermas, “Die philosophie als Platzhalter und Interpret” (1981), in *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 11.

<sup>4</sup> J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999, p. 17.

como a psicologia cognitiva de Piaget e de Kohlberg. Evidentemente, esse novo programa não responde exatamente às intenções de Rorty, de quem Habermas parece à primeira vista reter somente a crítica impiedosa da epistemologia dos tempos modernos. Entretanto, apesar das “diferenças” manifestas referidas na citação acima, vemos que Habermas retém do pragmatismo anglo-saxão mais do que está disposto a admitir.

## 2. A concepção epistêmica de verdade

A concepção da verdade defendida em “Wahrheitstheorien” está fundada, como se sabe, sobre o consenso, e mais precisamente sobre o consenso ao qual se chega depois de um discurso (*Diskurs*) fundado sobre argumentos. Eis por que Habermas prefere falar de uma teoria “discursiva” da verdade do que de uma simples teoria consensual. Eis aí o que convém chamar, como dissemos, de concepção epistêmica da verdade, a qual propõe como critério único e “suficiente” da verdade de um enunciado a justificação racional no seio de uma discussão. “Chamamos verdadeiros os proferimentos que podemos fundamentar”.<sup>5</sup> Ora, isso é conforme à idéia de que a verdade é uma pretensão de validade que não pode ser honrada senão por razões, por argumentos. Nesse sentido, o enunciado verdadeiro conserva uma referência à realidade, mas essa referência não desempenha qualquer papel direto em sua justificação racional.

As fundamentações não têm nada a ver com a relação entre enunciados particulares e a realidade, mas antes de tudo com a coerência entre enunciados no interior de um sistema lingüístico.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> J. Habermas, “Wahrheitstheorien” (1973), in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, pp. 136, 171. Vide no entanto a restrição da nota à página 160. A respeito disso, vide Ludwig Nagl, “Die Wahrheitsfrage zwischen sprachanalytischer Transformation und historisch-systematischer Dimensionierung”, *Philosophische Rundschau*, 31 (1984), p. 88; Vittorio Hösle, “Die Transzendentalpragmatik als Fichteismus der Intersubjektivität”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40 (1986), p. 246. Para a revisão operada por Habermas, além das explicações de *Wahrheit und Rechtfertigung*: “Entgegnung”, in A. Honneth e H. Jonas (orgs.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 352.

<sup>6</sup> J. Habermas, “Wahrheitstheorien”, p. 166.

É precisamente o problema da relação entre verdade e realidade que reterá nossa atenção em *Verdade e justificação*. Por ora, vejamos em que medida a teoria de 1973 mantém a realidade à parte do problema da verdade. Examinaremos brevemente a crítica de Habermas às concepções empirista e transcendental da verdade, antes de passarmos à questão da verdade do próprio discurso filosófico.

Recusando toda concepção da verdade como correspondência, Habermas não experimenta dificuldade alguma em afastar as concepções empiristas da verdade, na medida em que estas vêm o critério da verdade de um enunciado no confronto com os dados sensíveis. “Como de certo modo as percepções não podem ser falsas, a questão da verdade não pode se colocar nesse nível”. Para Habermas, o mesmo se aplica ao que a tradição filosófica chama de “certeza sensível”, bem como a toda forma de “evidência” proveniente do contato imediato com as coisas. A verdade é uma pretensão interna à linguagem e não pode ser defendida senão no interior desta.<sup>7</sup>

Do mesmo modo, Habermas se opõe a toda concepção transcendental da verdade. Com efeito, um tal enfoque fere a distinção que deve prevalecer entre objetividade e verdade. A rigor, uma teoria transcendental não pode estabelecer senão a objetividade, na medida em que concerne apenas à constituição do objeto da experiência, o que ainda não tem nada a ver com a verdade de um enunciado que afirma algo deste objeto. Dito de outro modo, o enfoque transcendental não pode instituir senão a objetividade da experiência, sem poder no entanto aceder às questões de verdade. A constituição do objeto da experiência soluciona o problema da *referência* de um enunciado; problema cuja solução é um pressuposto essencial de todo enunciado acerca de um estado de coisas relativo ao mundo empírico, mas não possui vínculo direto com sua verdade. Para explicitar esse momento da constituição, Habermas introduz um certo número de categorias, tais como substância, quantidade, causalidade, espaço, tempo.<sup>8</sup> Ora, o que há de

<sup>7</sup> Idem, pp. 135, 143, 152, 155. Cf. J. Habermas, “Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie. Christian-Gauss-Lectures” (1970-1971), in *Vorstudien und Ergänzungen...*, pp. 41, 46-7; J. Habermas, “Ein Interview mit der New Left Review”, in *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 227.

<sup>8</sup> J. Habermas, *Gauss-Lectures*, pp. 98, 100.

notável nessa maneira de solucionar o problema da objetividade é que as categorias, que de modo eminente são predicados, não são porém “utilizadas de modo predicativo” em sua função de denotação!<sup>9</sup> Assim, contrariamente ao que se encontra em Kant, por exemplo, estas categorias não são integradas a proposições sintéticas (*a priori*), embora nesse caso a questão da verdade (transcendental) de tais predicados não se coloque, o que confirma o resguardo dos problemas de justificação racional face às questões relativas à referência dos enunciados. Um enunciado verdadeiro não é confirmado pela remissão ao objeto da experiência; ao contrário, ele traduz um estado de fato (*Tatsache*) que não é nem espacial nem temporal. Se é preciso dizer de novo, só um enunciado pode fundamentar um enunciado.

Em Habermas, a discussão racional visando fundamentar um enunciado é encarada segundo o modelo de uma situação-de-fala ideal, no seio da qual as pretensões de validade que são a inteligibilidade, a verdade, a correção e a sinceridade estariam plenamente satisfeitas. A teoria do discurso repousa pois sobre um procedimento, em relação ao qual cabe à filosofia estabelecer os parâmetros. O que dizer pois da verdade de um tal discurso filosófico? O que dizer, mais precisamente, do estatuto das quatro pretensões de validade que estão na base da concepção epistêmica da verdade? A resposta de Habermas é conhecida: ele renuncia a toda fundamentação última destes pressupostos. Em outras palavras, recusa-se a deduzi-los à maneira de Kant ou à maneira dos lógicos: “As quatro pretensões de validade introduzidas são genuínas; elas não se deixam reduzir a uma delas nem a um fundamento comum”.<sup>10</sup> Assim, do mesmo modo que no procedimento de confirmação de um enun-

<sup>9</sup> J. Habermas, “Nachwort” (1973), in *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 2. ed., 1973, p. 396.

<sup>10</sup> J. Habermas, “Wahrheitstheorien”, p. 156; trad. fr. de R. Rochlitz, in Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987, p. 303. Ver tb. “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz” (1971), in J. Habermas e N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971, pp. 111, 114, 122. Em *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Suhrkamp, 1985, p. 235), o leitor suspeita que Searle não foi a primeira fonte de Habermas no que toca ao *a priori* da comunicação, mas que se trataria antes de Karl Bühler. Ora, para quem quer aprender mais sobre os vínculos que unem as pretensões de validade implicadas na comunicação, a obra de Bühler se mostra enganosa. Com efeito, este último confessa que, como Kant, recolheu ao acaso (*aufgerafft*)



ciado Habermas mantinha o mundo fenomênico à parte das questões de verdade, da mesma maneira – e com razão ainda mais forte nessa era pós-metafísica – ele desconfia do mundo numênico do qual participa o sujeito transcendental kantiano. Certamente, as pretensões de validade inerentes a todo diálogo são “inevitáveis e universais”; porém acedem somente a um estatuto “quasi-transcendental”.<sup>11</sup> Como é o caso em todo tipo de enunciado, as proposições filosóficas são falíveis, podendo assim ser atacadas e defendidas com a ajuda de argumentos no seio de uma discussão.

Como se vê, a justificação racional conserva a última palavra na concepção epistêmica da verdade desenvolvida por Habermas em 1973 em “Wahrheitstheorien”. Ora, o texto em questão comporta indicações bastante instrutivas a respeito da etapa última que uma discussão racional pode atingir quando não é mais simplesmente a verdade de um enunciado que é contestada, mas os padrões de aceitabilidade dos próprios argumentos e a escolha da linguagem teórica. Assim, aprende-se que, em todo recurso derradeiro, a decisão quanto à validade dos padrões de aceitabilidade faz com que a discussão teórica desemboque em considerações práticas. A questão última da filosofia teórica não é mais, como em Kant: O que posso saber? Ela recebe em Habermas um impulso da filosofia prática na medida em que os interesses (práticos) da razão são chamados à colação. Assim, a questão última da argumentação teórica torna-se em Habermas: “O que devemos (*sollen*) querer saber?” Estas considerações são importantes em vista da inflexão pragmatista que Habermas dará mais tarde ao seu conceito de verdade. Importa notar que, em 1973, o problema de filosofia teórica por excelência que é a verdade situa-se no quadro de uma teoria “crítica”, no sentido que lhe dá Horkheimer. Esta é a significação da palavra *Erkenntniskritik* que caracteriza a etapa última do discurso teórico.<sup>12</sup> As questões de filosofia teórica são definitivamente regidas pelos interesses

as três pretensões de validade constitutivas de toda linguagem que são o *Ausdruck*, o *Appell* e a *Repräsentation*. Cf. Karl Bühler, *Theory of Language*, tradução da obra de 1934. Amsterdam & Philadelphie, John Benjamin, 1990, pp. 27, 35.

<sup>11</sup> J. Habermas, “Wahrheitstheorien”, p. 180, nota.

<sup>12</sup> Idem, pp. 176, 178-9.

(emancipatórios) da razão prática. Apresenta-se pois aqui um primado da razão prática, o qual corresponde a um primado do agir sobre toda forma de contemplação, sobre toda pretensa teoria pura. E isto é verdade tanto para o último ponto ao qual deve chegar o procedimento da justificação racional da verdade de um enunciado, quanto para a condição preliminar que representa a constituição da objetividade do objeto. Com efeito, as cinco categorias enunciadas acima devem ser esquematizadas, se devem poder ser aplicadas a um objeto. Ora, esta esquematização tem lugar em função dos dois domínios de ação principais distinguidos em *Conhecimento e interesse*: a ação instrumental, que se refere a objetos e eventos, e a ação comunicativa, que implica pessoas. Assim, tanto no plano da objetividade quanto no plano da verdade é afirmado o primado do agir humano. Nessas condições, não há nada de espantoso no fato de Habermas descobrir mais tarde certas afinidades com o pragmatismo.

### 3. Apel e Habermas sobre Husserl: evidência e mundo da vida

Antes de passarmos ao estudo de *Verdade e justificação*, convém nos debruçarmos sobre um certo número de elementos suscetíveis de preencher as falhas da teoria da verdade elaborada em 1973 e de lhe conferir um novo aspecto. Cada um à sua maneira, Apel e Habermas se consagraram a esta transformação e, a propósito disso, é interessante examinar a inflexão que cada um deu a esta teoria à luz de sua referência a Husserl. Em outras palavras, importa medir Apel e Habermas segundo este *tertium comparationis* que é a fenomenologia husserliana, a fim de ver o que dela foi retido para a teoria da verdade. Como veremos, Husserl deixou, sob esse aspecto, uma herança controvertida, ainda que Apel e Habermas estejam de acordo em rejeitar o solipsismo monádico próprio à subjetividade cartesiana, reclamada ainda por Husserl. A virada lingüística obriga a isso. Mas, quanto ao resto, o que um retém da fenomenologia suscita a reprovação do outro, e vice-versa. Assim, Apel se vale da teoria da evidência, enquanto Habermas virá a reabilitar de maneira inopinada o conceito husserliano de mundo da vida (*Lebenswelt*).

a) *Apel*

Embora Apel aceite em suas grandes linhas a teoria habermasiana do discurso, não hesita em completá-la com a ajuda de uma teoria da evidência que havia sido explicitamente condenada por Habermas. Para se justificar, Apel se baseia na constatação segundo a qual, intuitivamente, o conceito de verdade é acompanhado sempre de uma conotação realista, na medida em que, de modo subjacente a todo enunciado, há implicitamente a pretensão de que ele deve “corresponder” a alguma coisa.<sup>13</sup> E é aqui que se concretiza a contribuição de Husserl. Com efeito, a teoria fenomenológica da evidência permite salvaguardar esta dimensão de confronto com a coisa, sem soçobrar nas dificuldades inextricáveis às quais conduz a teoria ontológica da correspondência. Esta última se mostra inaceitável, como se sabe, porque a confirmação da adequação do enunciado com a coisa pressupõe um ponto de vista exterior, que é preciso qualificar de ponto de vista divino. A rigor, a teoria clássica da correspondência implica que se possa sair da prisão da consciência (ou da linguagem). Ora, segundo a teoria da evidência, o observador não tem de sair de si mesmo, é antes a coisa que se lhe apresenta em sua auto-doação (*Selbstgegebenheit*). Também Apel retém esta vantagem, da qual se aproveita tanto no campo empírico quanto no campo transcendental.

No quadro de uma teoria epistêmica estrita da verdade, como a de Habermas, a dificuldade que se experimenta pela introdução de toda forma de correspondência entre o enunciado e a realidade provém da estrutura mesma da teoria: enquanto o enunciado descreve um estado de fato no interior da linguagem, a realidade empírica, que não tem outra função senão garantir sua referência aos enunciados, é mantida à parte do processo de justificação racional. Ora, é precisamente este hiato entre a teoria discursiva e a evidência fenomênica que Apel se aplica em preencher. Para fazê-lo, reintroduz

<sup>13</sup> K.-O. Apel, “Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung” (1987), in *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, p. 90.

na percepção – e isto, ao contrário de Habermas – uma dimensão judicativa. Retomando a expressão kantiana, ele reabilita o “juízo de percepção”, o qual lança uma ponte entre o enunciado (aqui uma *Tatsachen-Behauptung*) e a pura evidência do fenômeno.<sup>14</sup> Naturalmente, é importante se afastar de Husserl mostrando que a intenção e o horizonte de expectativa estão sempre já lingüisticamente constituídos, mas um encontro com o dado puro não-interpretado é igualmente possível. Aliás, somente esta evidência pode cumprir a função de preenchimento (*Erfüllung*) que funda um juízo de percepção. Certamente, a evidência fenomênica não é por si mesma um “critério suficiente” para a verdade do enunciado ligado a ela, mas, a título de condição mínima, ela não deixa de aceder ao estatuto de “critério necessário” da verdade empírica, o que Habermas jamais estará em condições de admitir.<sup>15</sup>

Além disso, não é preciso dizer que Apel não poderia deixar de descobrir afinidades com Husserl, que, assim como ele, faz repousar seu empreendimento sobre uma fundamentação última. A preocupação com uma evidência apodítica é pois comum a ambos. Ora, se a evidência empírica é essencial para estabelecer a ancoragem do discurso no mundo sensível, a evidência, dessa vez transcendental, não é menos requerida para atingir a fundamentação última. Sob este aspecto, Husserl fornece um certo número de instrumentos no intuito de apreender não mais o singular, mas o universal. Que se pense, dentre outros, na “variação eidética” e na “intuição categorial”, pelas quais Apel não esconde sua simpatia.<sup>16</sup> Certamente, a contradição performativa é o meio mais radical para levar o interlocutor cético a refletir sobre os pressupostos incontornáveis de toda comunicação lingüística. No entanto, este procedimento só é eficaz se leva o interlocutor à evidência de uma apreensão direta da coisa, de uma *Einsicht*.

<sup>14</sup> Idem, pp. 89, 128.

<sup>15</sup> K.-O. Apel, “Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik”, in M. Benedikt e R. Burger (orgs.), *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Viena, Edition S, 1986, pp. 84, 86. Ver igualmente, do mesmo autor, “Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung”, pp. 96, 106.

<sup>16</sup> Idem, “Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung”, p. 130.

b) *Habermas*

O empréstimo feito por Habermas a Husserl é de ordem totalmente diferente. Trata-se do conceito de mundo da vida, que já aparece em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*<sup>17</sup> como uma temática importante para o pensamento de Habermas. É preciso pois ser prudente aqui, já que, mesmo se esta noção conserva um significado constante ao longo da obra de Habermas, ela conhecerá uma importante reavaliação depois do abandono do paradigma epistemológico em filosofia. A título de indicação, pode ser pertinente comparar o destino reservado à *Lebenswelt* referindo-se a um texto preciso para cada um dos dois períodos. Assim, para o período epistemológico podemos consultar o texto das *Gauss-Lectures*, proferidas em 1970-71. Para o período que começa com os anos 80, parece-nos que o texto de circunstância intitulado “Edmund Husserl sobre o mundo da vida, a filosofia e a ciência”, pronunciado quando do Congresso Alemão de Filosofia de 1990, é particularmente representativo da nova posição estratégica ocupada desde então pelo mundo da vida.

Quanto ao primeiro destes textos, é conveniente lembrar que se inscreve muito precisamente no projeto epistemológico de uma “fundamentação lingüística da sociologia”.<sup>18</sup> Aliás, Habermas nos oferece nessa ocasião um primeiro esboço da teoria da verdade que elaborará em 1973, em “Wahrheitstheorien”. Mas, num caso como no outro, o mundo da vida não tem um papel a desempenhar na teoria da verdade. Ao contrário, nas *Gauss-Lectures* a filosofia de Husserl é abordada na perspectiva de uma teoria fenomenológica da sociedade, e Habermas não deixa de criticar os impasses aos quais conduzem as premissas cartesianas de Husserl no que toca ao problema da intersubjetividade. No que diz respeito ao conceito de mundo da vida, ele é definido, conforme a acepção husserliana, como o solo nutriente das ciências, e mais precisamente como o “fundamento de sentido (*Sinnfundament*) da realidade objetivada pela ciência”.<sup>19</sup> O caráter fundacional e originário do mundo da vida para a ciência é

<sup>17</sup> J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 9.

<sup>18</sup> J. Habermas, *Gauss-Lectures*, p. 11.

<sup>19</sup> Idem, pp. 35, 37.

pois muito bem reconhecido, mas trata-se de um fundamento do qual é preciso desconfiar. Evidentemente, o mundo da vida contém de início múltiplas pretensões de validade, mas estas são admitidas de modo ingênuo, o que não pode deixar de atrair as suspeitas de uma filosofia que se define como teoria crítica. Assim Habermas se apressa em caracterizar o mundo da vida como o refúgio da “falsa consciência” e da “ideologia”.<sup>20</sup> Ele propõe assim ultrapassar esta ingenuidade das pretensões de validade nele defendidas com a ajuda de um exame sistemático que não tem mais nada a ver com o impasse de uma “história transcendental da gênese do mundo da vida” em Husserl.

As ênfases são inteiramente diferentes na conferência de 1990 que Habermas consagra a Husserl. Ele afirma novamente que o mundo da vida constitui o solo originário de todas as ciências, mas dessa vez qualifica de “original” esta contribuição de Husserl. Com efeito, este último consegue assim ultrapassar o fascínio exercido pela ciência sobre a filosofia neokantiana então reinante e atingir uma dimensão que logo irá se mostrar mais fecunda, dentre outros, para Habermas. É que a ciência não é a única instância a recorrer a idealizações para fazer valer suas pretensões de validade. O próprio mundo da vida, ainda que sob a forma de certezas pré-reflexivas e não-temáticas, já é estruturado por tais idealizações, que só se tornam explícitas quando apresentam problemas. O mundo da vida já se encontra de certo modo na verdade. Ora, em vez de buscar fundamentar transcendentalmente esse mundo da vida (como Husserl), o filósofo é chamado a defender-lhe as pretensões, e isso contra a dimensão da cultura dos experts que é a ciência. Aliás, é com essa nota que termina a conferência: o filósofo – que é poliglota – deve emprestar sua voz ao mundo da vida para fazer valer, por exemplo, suas reivindicações perante a imagem freqüentemente distorcida que as ciências sociais fazem do mundo da vida.<sup>21</sup>

Essa atitude do filósofo que toma a defesa do mundo da vida pode parecer nova, notadamente quando se lembra que o escrito que no início dos anos 80 inaugurava o novo período de Habermas via o papel

<sup>20</sup> Idem, p. 50.

<sup>21</sup> J. Habermas, “Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft” (1990), in *Texte und Kontexte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 48.

de intérprete da filosofia na tarefa de tornar frutífera a cultura dos experts (inclusive a ciência) para as “tradições empobrecidas do mundo da vida”. Esta alusão à falta de substância do mundo da vida parece contrastar com a advertência feita na conferência de 1990 sobre Husserl, segundo a qual a filosofia deve abandonar sua atitude “imperial” perante o mundo da vida e dar ouvidos às suas reivindicações legítimas. Contudo, se se prossegue na leitura de “A filosofia como guardadora de lugar e como intérprete”, assiste-se a uma valorização da prática cotidiana:

Penso que precisamente a filosofia pragmatista e a filosofia hermenêutica respondem essa questão [mediação entre cotidianidade e modernidade cultural] ao conferir autoridade epistêmica à comunidade daqueles que cooperam e falam uns com os outros. Essa prática comunicativa cotidiana possibilita um entendimento mútuo orientado por pretensões de validade...<sup>22</sup>

Duas coisas devem ser retidas desta passagem. De início, o fato de que Habermas, desde o momento em que abandona a concepção de uma filosofia como teoria do conhecimento, declara-se pronto para conceder ao mundo da vida uma autoridade cognitiva no sentido pleno do termo, para além da suspeita de falsa consciência e de ideologia. A seu modo, a prática cotidiana mantém uma relação intrínseca com a verdade, precisamente no sentido em que esta não é tematizada aqui. Além disso, nesse texto, em que acabara de fazer o elogio da crítica de Rorty à epistemologia, Habermas atribui esta abertura e esta receptividade a propósito da verdade do mundo da vida não mais unicamente à filosofia hermenêutica, mas também, e é isto o que é novo, à filosofia “pragmatista”. Ora, esta premissa, nova para a época, mostra-se essencial para compreender o sentido do título *Verdade e justificação*. Voltemo-nos agora para esta obra.

<sup>22</sup> J. Habermas, “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret”, p. 26; trad. fr. de C. Bouchindhomme, in *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1986, p. 40. (Cito a tradução brasileira de Guido de Almeida: “A filosofia como guardadora de lugar e como intérprete”, in *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989, pp. 33-34 [N. do T.].) No ano anterior à conferência citada, Habermas estabeleceu um vínculo entre as questões relativas à verdade e este ‘fundamento’ representado pelo “mundo da vida”. Cf. “Replik auf Einwände” (1980), in *Vorstudien und Ergänzungen...*, p. 558.

#### 4. A verdade incondicionada do saber cotidiano

Comparada à concepção da verdade em Apel, a teoria habermasiana de 1973 parece suspensa entre o Céu e a Terra. Enquanto Apel explora a noção husserliana de evidência para dar uma base ao mesmo tempo empírica e transcendental às suas teses, a teoria epistêmica de Habermas aparece desprovida de qualquer ancoragem na realidade, já que é confinada num procedimento de justificação que põe em jogo *idealizações*, elas mesmas governadas pela perspectiva de uma situação-de-fala *ideal*. A verdade parece assim se restringir aos diversos jogos de linguagem e às pretensões de validade que se fazem valer mediante razões e argumentos.

Com *Verdade e justificação*, a concepção epistêmica da verdade encontra-se substituída por uma concepção pragmatista. É o título mesmo da obra se quer o índice de uma tal passagem. Com efeito, se o conceito epistêmico se limita a um procedimento de justificação, a teoria pragmatista introduzida por Habermas se quer, de sua parte, mais englobante, buscando desta vez dar conta do conceito integral de verdade, sem confiná-lo a um procedimento de justificação. De fato, Habermas está agora preocupado com a questão da relação com a realidade, implícita ao conceito de verdade. E nisso ele dá razão à observação de Apel, que, como vimos, pretende que uma conotação correspondentista está ligada implicitamente, e mesmo “intuitivamente”,<sup>23</sup> ao conceito de verdade. Trata-se assim de buscar dotar este conceito do índice de realidade que é inerente ao seu significado. Do mesmo modo, se se prossegue o exame do sentido desta palavra, surge um segundo traço, a saber, que a verdade, a despeito de toda restrição falibilista, é acompanhada de uma pretensão ao incondicionado (*unbedingt*), ao absoluto (*absolut*). Um enunciado não é simplesmente verdadeiro num certo momento, até prova em contrário. No espírito do locutor ele é absolutamente verdadeiro, e para sempre. Ao menos é esta a conotação que se liga à palavra verdade no seu uso corrente no seio do mundo da vida. É pois aqui que intervém o tema do mundo da vida. Se o conceito integral de

<sup>23</sup> J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, pp. 245-7.



verdade ultrapassa a simples justificação, se ele reclama um índice de realidade e se ergue uma pretensão à absolutidade, é no mundo da vida que Habermas vê satisfeitos estes dois requisitos. Donde a reabilitação, estimulada no início dos anos 80, da *Lebenswelt*, à qual Habermas confere, tomando emprestado um termo heideggeriano, um “primado ôntico-ontológico”.<sup>24</sup> É antes de tudo no mundo prático cotidiano que a verdade tem lugar como pretensão – implícita – de validade, e não exclusivamente no domínio da ciência. Se perguntamos então por que Habermas escolheu qualificar de “pragmatista” este novo enfoque da verdade, é certamente em razão do papel central aqui desempenhado pelo mundo da vida cotidiana. Aliás, não é em nome de um neopragmatismo que Rorty estigmatiza a tradição secular de uma filosofia que se define como teoria do conhecimento?

De fato, a resposta não é tão simples. Por um lado, Habermas deve evidentemente atestar, em *Verdade e justificação*, o impacto que a renúncia à epistemologia e ao conceito epistêmico de verdade ligado a ela teve sobre sua teoria da verdade. Mas, por outro lado, é preciso confessar que ele se recusa a subscrever o pragmatismo em sua versão rortyana. *Verdade e justificação* deve assim conduzir sua luta em duas frentes: por um lado, Habermas deve revisar o conceito epistêmico que defendia em “Wahrheitstheorien”; por outro, é preciso pôr em questão o próprio conceito de verdade em Rorty, na medida em que, muito curiosamente, este último, longe de se despedir da concepção epistêmica, a “radicaliza”.<sup>25</sup>

O que se passa com a relação com a realidade no seio da teoria da verdade desenvolvida em 1973? Se nos ativermos ao que vimos, é preciso constatar que esta relação é fortemente mantida. Isso se deve à remissão à “experiência objetiva” que serve de pano de fundo a todas as teorias científicas. Esta experiência objetiva é concebida como o pólo fixo ao qual se reportam as diversas linguagens teóricas, que tendem a cercar da maneira mais apropriada esta experiência, mesmo se se está convencido de que não é possível qualquer correspondência entre a linguagem e a coisa. A objetividade da ex-

<sup>24</sup> J. Habermas, “Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft”, p. 41.

<sup>25</sup> J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, p. 257.

periência, que, como vimos, realiza a função de “referência” para o discurso científico, no fundo serve apenas de referencial metodológico pelo qual se mede o progresso do conhecimento.<sup>26</sup> É pois a teoria epistêmica da verdade que requer este conceito de experiência objetiva. Ora, a novidade de *Verdade e justificação* não reside no abandono puro e simples do recurso à justificação racional, que estava no coração da teoria epistêmica. Ao contrário, para Habermas, na ausência de todo contato – não mediatizado pela linguagem – com a coisa mesma, a troca de argumentos permanece a única maneira aceitável de resolver as questões litigiosas. A teoria discursiva da verdade é pois conservada em seu princípio, embora seja ao mesmo tempo declarada insuficiente pelo fato de que os resultados aos quais a discussão chega permanecem sempre hipotéticos. Ora, uma verdade que é afirmada, mas que no mesmo momento deve ser declarada hipotética e temporária, não coincide com o teor semântico naturalmente associado a esta palavra; e eis aí a estreiteza da teoria epistêmica da verdade. Assim, Habermas busca um índice de realidade, que encontra desde então na certeza constitutiva do mundo da vida. Em suma, a atitude do ator que se encontra implicado num contexto de ação é essencialmente dogmática. Habermas cita, por exemplo, o caso da pessoa que se prepara para caminhar sobre uma ponte: sua certeza quanto à solidez da construção deve ser absoluta, sem o que ela jamais ousaria se arriscar. O conceito de verdade em curso na vida cotidiana não é um conceito hipotético, mas categórico, poderíamos dizer. Trata de uma verdade “absoluta”.

Tudo se passa de outro modo, bem entendido, com a atitude do sábio para quem a discussão teórica se torna um fim em si. A discussão científica e o conceito epistêmico de verdade que a comanda gozam evidentemente de uma certa autarquia. Mas a atitude natural é de fato a atitude primeira, e somente ela, graças à certeza inerente à ação, pode dar acesso a uma realidade: aquela que corresponde às crenças e às opiniões que se tem a propósito do mundo cotidiano e que são mantidas até que sobrevenha um distúrbio. A constatação de tal fracasso promove por si mesma a abertura de uma discussão, no

<sup>26</sup> Idem, pp. 151, 153; J. Habermas, “Nachwort”. *Erkenntnis und Interesse*, p. 408.



seio da qual as opiniões e as pretensões de validade que as sustentam serão reconsideradas. A novidade de *Verdade e justificação* está em que desde então é o mundo da vida que exige que se aceda à discussão, e não mais a lógica da pesquisa científica. Melhor: o próprio conceito de “mundo objetivo”, que se situa no horizonte do discurso científico, é essencialmente mediatizado pelo “mundo da vida”. É sobre a base do realismo natural (*fancier*) do mundo da vida e do conceito corrente de verdade que nele se enraíza, que o mundo objetivo – que não é nada mais para a ciência do que uma “antecipação formal” – pode adquirir uma certa densidade. Para as questões de verdade é doravante o mundo da vida que prima sobre a ciência.<sup>27</sup>

Como é em nome do pragmatismo que Habermas pode proceder a tal promoção do mundo da vida, convém examinar, para encerrar, o papel desempenhado por Rorty nesse sentido. Para designar a posição deste último, Habermas recorre à expressão “neopragmatismo” a fim de valorizar o fato de que se trata de um pragmatismo que reteve as lições da virada lingüística. O problema, no entanto, é que Rorty se engaja nessa virada com uma tamanha radicalidade que é levado a reduzir tudo à escala dos diversos jogos de linguagem, perdendo assim contato com qualquer instância suscetível de representar um ponto de referência fixo. Em outras palavras, o pragmatismo de Rorty o conduz a uma posição claramente “anti-realista”,<sup>28</sup> no sentido em que mesmo o realismo próprio ao senso comum e necessário a toda ação – sem o que o sujeito agente soçobriaria em tergiversações e subterfúgios infinitos – se revela aos seus olhos como uma vulgar ilusão.

Considerando as coisas mais de perto, Habermas chega à conclusão de que Rorty, o demolidor da epistemologia moderna, procede no fundo a uma radicalização do conceito epistêmico de verdade, a ponto de recolocar em xeque as certezas pragmáticas da vida cotidiana. A verdade para ele se reduz ao que qualquer um se mostra pronto a defender diante de um auditório, mediante argumentos. Toda idéia de uma coincidência com uma realidade qualquer, ainda que

<sup>27</sup> Idem, p. 44. Habermas qualifica mais adiante o mundo objetivo como “requisito funcional” e “pressuposição formal”, cf. idem, pp. 249, 261.

<sup>28</sup> Idem, p. 236.

constitutiva do mundo da vida, encontra-se de início denunciada – embora Rorty se situe num contextualismo exagerado, que não está muito distante de um puro relativismo. Sob esse aspecto, Habermas não hesita em afirmar que Rorty não é “suficientemente” pragmatista.<sup>29</sup> O verdadeiro herdeiro do pragmatismo é o próprio Habermas, no sentido de que leva a sério a lógica do contexto prático da ação, a ponto de nele encontrar a base da pretensão de absolutidade legitimamente associada à palavra verdade.

\* \* \*

Convém perguntar, para concluir, sobre o alcance desta revisão do conceito de verdade no pensamento de Habermas. Em suma: esta revisão opera uma revolução teórica radical? Ou é uma etapa, certamente inovadora, mas que pode ser integrada sem muitos choques no conjunto da obra? De minha parte, seria partidário desta última leitura. Com efeito, já observamos que diversos traços do pensamento habermasiano o aproximavam da corrente pragmatista, e isto já à época em que ele desenvolvia sua teoria epistêmica da verdade. É preciso lembrar, por exemplo, que a experiência objetiva, tal como exposta em “Wahrheitstheorien”, apresenta dois domínios de objetos que são esquematizados em função de contextos de ação diferentes: os objetos submetidos à ação instrumental e as pessoas implicadas na ação comunicativa. Como digno representante da Escola de Frankfurt, Habermas é um pensador da práxis, e se não foi reticente ao transpor o modelo da discussão prática – que não comporta conotação realista, a norma “correta” sendo fundamentada num simples reconhecimento intersubjetivo – ao domínio das questões relativas à verdade, é porque antes de tudo quis realizar sua tarefa crítica pelo viés da ciência, sob a forma da epistemologia. Nessa ótica, o realismo fraco subjacente à teoria epistêmica da verdade podia lhe parecer suficiente. Depois do abandono do paradigma da epistemologia, no entanto, tornou-se urgente descobrir uma instância em condições de “transcender” o procedimento de justificação racio-

<sup>29</sup> Idem, pp. 249-50.

nal e de levar em conta o conceito integral de verdade.<sup>30</sup> É assim que se explica a reabilitação por Habermas do mundo da vida.

Doravante, a discussão das questões de verdade não mais é o apanágio exclusivo das ciências. Como as pretensões de validade e as idealizações que elas implicam já estão em vigor no mundo da vida, segue-se disso que o procedimento de justificação é suscitado pelos distúrbios produzidos, antes de tudo, no mundo da prática cotidiana. A passagem do mundo da ação à discussão racional se faz sem problemas, do mesmo modo que os resultados da discussão voltam a ser, desde que reintroduzidos na prática, certezas da ação (*Handlungsgewissheiten*), acompanhadas de um índice de absolutidade. O mundo da vida não é somente o “fundamento de nossa crença na realidade do mundo exterior” (Dilthey); é também o depositário das “fontes”<sup>31</sup> suscetíveis de contribuir para o processo da discussão racional sobre a verdade.<sup>32</sup> Na perspectiva da valorização do potencial de argumentos e de razões contido tacitamente no mundo da vida, é preciso compreender que, depois de sua virada lingüística, Habermas se mostra antes de tudo interessado em estudar o procedimento da discussão moral e em esboçar o quadro jurídico próprio a favorecer a democracia participativa. É antes de tudo sobre estas duas frentes que as fontes e o potencial argumentativo do mundo da vida devem aceder ao espaço público e alimentar a discussão – tanto que na ordem das prioridades de Habermas as questões de filosofia propriamente teórica abordadas em *Verdade e justificação* podiam passar ao segundo plano e esperar sua hora.

<sup>30</sup> Idem, pp. 53, 262.

<sup>31</sup> Idem, p. 24.

<sup>32</sup> É aliás aqui que se encontra um elemento essencial da desavença entre Apel e Habermas. Apel censura Habermas por “transfigurar” o mundo da vida. Cf. Apel, “Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung”, p. 137, nota; vide, do mesmo autor, “Normative Begründung der ‘Kritischen Theorie’ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken”, in A. Honneth et al., *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp. 15-65.